



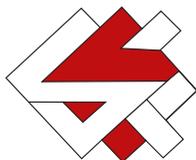
2023  
SEFE

SOCIEDAD ESPAÑOLA  
DE FENOMENOLOGÍA



UNED





# INVESTIGACIONES FENOMENOLÓGICAS

REVISTA DE LA SOCIEDAD ESPAÑOLA DE FENOMENOLOGÍA

## DIRECTORES DE LA EDICIÓN

Jesús M. Díaz Álvarez / Joan González Guardiola

## SECRETARÍA ACADÉMICA

Sonia E. Rodríguez García

## CONSEJO DE REDACCIÓN

Luis Álvarez Falcón (Univ. de Zaragoza), Agata Bak (UNED), Alicia de Mingo (Univ. de Sevilla), Tomás Domingo Moratalla (UNED), Alejandro Escudero (UNED), Noé Expósito Roperro (UNED), Joan González Guardiola (UIB), Carmen Segura (Univ. Complutense), Agustín Serrano de Haro (CSIC)

## CONSEJO ASESOR

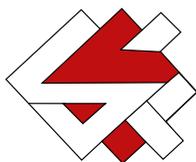
Pedro M.S. Alves (Univ. de Lisboa), Jorge Brioso (Carleton College), Philip Buckley (McGill University), Jesús Conill (Univ. de Valencia), Ion Copoeru (Rumanía), Natalie Depraz (Université de Rouen), Lester Embree (Florida Atlantic University †), Urbano Ferrer (Univ. de Murcia), Luis Flores Hernández (Univ. de Chile), Miguel García-Baró (Univ. de Comillas) José M.<sup>a</sup> G. Gómez-Heras (Univ. de Salamanca), Julia Iribarne (Academia de las Ciencias de Buenos Aires †), Robert Lane Kaufmann (Rice University), José Lasaga Medina (UNED), Sebastian Luft (Marquette University), Vicent Martínez Guzman (Univ. Jaume I †), César Moreno (Univ. de Sevilla), Juan Manuel Navarro Cordón (Univ. Complutense), M.<sup>a</sup> Carmen Paredes (Univ. de Salamanca), Patricio Peñalver (Univ. de Murcia), Francesc Perenya (Univ. de Barcelona), M.<sup>a</sup> Luz Pintos Peñaranda (Univ. de Santiago de Compostela), 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), Nel Rodríguez Rial (Univ. de Santiago de Compostela), Sergio Sevilla (Univ. de Valencia), Bernhard Waldenfels (Ruhr Universität Bochum), Roberto Walton (Argentina, UBA y Academia de Ciencias de Buenos Aires), Antonio Zirión (Univ. Autónoma de México)

## NÚMERO VEINTE

2023







# **INVESTIGACIONES FENOMENOLÓGICAS**

REVISTA DE LA SOCIEDAD ESPAÑOLA DE FENOMENOLOGÍA

## **LISTADO DE EVALUADORES Y EVALUADORAS QUE HAN COLABORADO CON *INVESTIGACIONES FENOMENOLÓGICAS* EN EL PRESENTE NÚMERO**

Pilar Fernández Beites, (Universidad Complutense), Alcira Bonilla (Universidad de Buenos Aires), Celia Cabrera (Universidad de Buenos Aires), Tomás Domingo Moratalla (UNED), Guillermo Ferrer (Universidad de Wuppertal), Oscar L. Gonzalez Castán (Universidad Complutense), Antonio Gorri (Universidad Pública de Navarra), Mariana Isabel Larison (Universidad de Buenos Aires), Jean-Claude Leveque (Universidad de Turín), Bernardita Linares (Universidad Nacional de Córdoba), Jacobo López Villalba (Conservatorio Profesional de Música-Comunidad de Madrid), Beatriz Malik-Liévano (UNED), Jesús Miguel Marcos (CSIC), Martín Mercado Vásquez (Universidad de Rostock), César Moreno (Universidad de Sevilla), José María Muñoz Terrón (Universidad de Almería), Roberto Navarrete (Universidad Complutense), Ignacio Quepons (Universidad Veracruzana), Javier San Martín (UNED), Guillermo Santiago Salinas (Universidad Católica de Córdoba), Alma Vega Barbosa (Instituto Nacional de Antropología e Historia-México), Marcela Venebra (UNAM), Virginia Yoldi (UNED)

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

Facultad de Filosofía, UNED

ISSN:1137-2400

e-ISSN: 1885-1088

Maquetación y diseño: Regina G. Cribeiro

Madrid, diciembre de 2023

# ÍNDICE

## NOTA EDITORIAL

<i>Nuestra fenomenología en 2023. Entre la esperanza y el recuerdo</i> Jesús M. DÍAZ ÁLVAREZ .....	15
---	----

## IN MEMORIAM

<i>Pablo Posada, la sonrisa, la exageración</i> Miguel GARCÍA-BARÓ .....	21
<i>Carta de dirección única. Pablo Posada Varela. In memoriam</i> Luis ÁLVAREZ FALCÓN .....	25

## ARTÍCULOS

<i>Apuntes críticos a la distinción Leib-Körper en Ideas II y la centralidad del Leibkörper para la fenomenología de la corporeidad</i> Ariela BATTÁN HORENSTEIN .....	33
<i>La recepción de la fenomenología en Argentina: Eugenio Pucciarelli</i> Irene BREUER.....	55
<i>Cien años de El tema de nuestro tiempo: un horizonte muy abierto</i> Jose LASAGA .....	93
<i>La identidad personal como un fenómeno complejo de múltiples niveles: un análisis fenomenológico a partir del pensamiento de Dan Zahavi</i> Agustina MARÍA LOMBARDI .....	117
<i>Confianza Reflexiva. Reflexión sobre la confianza ante conocimientos y acciones sociales</i> Esteban MARÍN ÁVILA .....	141
<i>La relevancia filosófica de la distinción de Max Scheler entre actos y funciones</i> Miguel Armando MARTÍNEZ GALLEGO .....	159

<i>«Donación» como «decisión» en la fenomenología de Jean-Luc Marion</i> Antonio PAREDES GASCÓN .....	179
<i>Interaction with sound-producing Objects in Preschool: Reflections based on the Phenomenology of Alfred Schutz</i> José Marcos PARTIDA VALDIVIA y Jochen DREHER .....	207
<i>Significado, intencionalidad y gramática en las Lecciones sobre teoría del significado de Husserl</i> Franco César PURICELLI.....	235
<i>Fenomenología como arqueonomía</i> Marco SANZ .....	257
<b>TEXTOS Y DEBATES DEL MOVIMIENTO FENOMENOLÓGICO</b>	
<i>Sexta estación en el debate sobre fenomenología y antropología</i> Antonio ZIRIÓN QUIJANO .....	281
<i>Séptima estación</i> Javier SAN MARTÍN .....	469
<b>COMENTARIOS Y NOTAS CRÍTICAS</b>	
<i>¿Qué es Tiefenfenomenología?</i> Mari Carmen VIEDMA MILLÁN .....	515
<b>TRADUCCIONES</b>	
<i>Encarnación y relación. Para un humanismo contemporáneo</i> Thomas FUCHS .....	539
<i>Notas sobre la relación de Sein und Zeit con la fenomenología husserliana</i> Gérard GRANEL .....	555
<b>RESEÑAS</b>	
<i>La fenomenología generativa de Anthony J. Steinbock en español</i> Rocío GARCÉS FERRER .....	587

STEINBOCK, ANTHONY J. <i>No se trata del don. De la donación al amor.</i> Salamanca: Ediciones Sígueme, 2023, 189 pp. Edición a cargo de Hernán G. Inverso.	
Juan José ÁLVAREZ RUBIO .....	591
STEINBOCK, ANTHONY J. <i>Emociones morales. El clamor de la evidencia desde el corazón.</i> Barcelona: Herder, 2022, 496 pp. Traducción de Ignacio Quepons Ramírez.	
Celia CABRERA .....	599
STEINBOCK, ANTHONY J. <i>Mundo familiar y Mundo ajeno. La fenomenología generativa tras Husserl,</i> edición y traducción de Rocío Garcés Ferrer y Andrés Alonso Martos. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2022, 426 pp.	
Ignacio QUEPONS .....	607
CANELA MORALES, LUIS ALBERTO (2023). <i>Ser y calcular. El problema de las entidades matemáticas en la fenomenología temprana de Edmund Husserl,</i> Bogotá, Editorial Aula de Humanidades, 2023, 1ª edición, pp. 318.	
María Luíza RODRIGUES LOPES .....	613
VENEBRA MUÑOZ, MARCELA <i>Fenomenología de la sangre. Cuerpo propio y cuerpo otro.</i> Buenos Aires: SB Editorial, 2023, 285 pp.	
Noé EXPÓSITO ROPERO .....	617



# SUMMARY

## EDITORIAL NOTE

<i>Our Phenomenology in 2023. Between Hope and Remembrance</i> Jesús M. DÍAZ ÁLVAREZ .....	15
---	----

## IN MEMORIAM

<i>Pablo Posada, the Smile, the Exaggeration</i> Miguel GARCÍA-BARÓ .....	21
<i>One Way Letter</i> Luis ÁLVAREZ FALCÓN .....	25

## ARTICLES

<i>Critical Notes on the Leib-Körper Distinction in Ideas II and the Centrality of the Leibkörper for the Phenomnology of the Body</i> Ariela BATTÁN HORENSTEIN .....	33
<i>The Reception of Phenomenology in Argentina: Eugenio Pucciarelli</i> Irene BREUER.....	55
<i>One Hundred Years of The Theme of our Time: a very open Horizon</i> Jose LASAGA .....	93
<i>Personal Identity as a complex multi-layered Phenomenon: a phenomenological Analysis based on Dan Zahavi's Thought</i> Agustina MARÍA LOMBARDI .....	117
<i>Reflexive Trust. Reflecting on Trust concerning social Knowledge and Actions</i> Esteban MARÍN ÁVILA .....	141
<i>The philosophical Relevance of Max Scheler's Distinction between Acts and Functions</i> Miguel Armando MARTÍNEZ GALLEGO .....	159

<i>«Givenness» as a «Decision» in Jean-Luc Marion's Phenomenology</i> Antonio PAREDES GASCÓN .....	179
<i>Interaction with sound-producing Objects in Preschool: Reflections based on the Phenomenology of Alfred Schutz</i> José Marcos PARTIDA VALDIVIA y Jochen DREHER .....	207
<i>Meaning, Intentionality and Grammar in Husserl's Lectures on the Theory of Meaning</i> Franco César PURICELLI.....	235
<i>Phenomenology as Archeonomy</i> Marco SANZ .....	257
<b>TEXTS AND DEBATES OF THE PHENOMENOLOGICAL MOVEMENT</b>	
<i>Sixth Stage in the Debate on Phenomenology and Anthropology. Response to the Fifth Stage</i> Antonio ZIRIÓN QUIJANO .....	281
<i>Seventh Stage</i> Javier SAN MARTÍN .....	469
<b>COMMENTS AND CRITICAL NOTES</b>	
<i>What is Tiefenfenomenología?</i> Mari Carmen VIEDMA MILLÁN .....	515
<b>TRANSLATIONS</b>	
<i>Incarnation and Relationship. For a contemporary Humanism</i> Thomas FUCHS .....	539
<i>Notes on the Relation of Sein und Zeit to husserlian Phenomenology</i> Gérard GRANEL .....	555
<b>REVIEWS</b>	
<i>Anthony J. Steinbock's Generative Phenomenology in Spanish Language</i> ROCÍO GARCÉS FERRER .....	587

STEINBOCK, ANTHONY J. <i>No se trata del don. De la donación al amor.</i> Salamanca: Ediciones Sígueme, 2023, 189 pp. Edición a cargo de Hernán G. Inverso.	
Juan José ÁLVAREZ RUBIO .....	591
STEINBOCK, ANTHONY J. <i>Emociones morales. El clamor de la evidencia desde el corazón.</i> Barcelona: Herder, 2022, 496 pp. Traducción de Ignacio Quepons Ramírez.	
Celia CABRERA .....	599
STEINBOCK, ANTHONY J. <i>Mundo familiar y Mundo ajeno. La fenomenología generativa tras Husserl,</i> edición y traducción de Rocío Garcés Ferrer y Andrés Alonso Martos. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2022, 426 pp.	
Ignacio QUEPONS .....	607
CANELA MORALES, LUIS ALBERTO (2023). <i>Ser y calcular. El problema de las entidades matemáticas en la fenomenología temprana de Edmund Husserl,</i> Bogotá, Editorial Aula de Humanidades, 1ª edición, pp. 318.	
María Luíza RODRIGUES LOPES .....	613
VENEBRA MUÑOZ, MARCELA <i>Fenomenología de la sangre. Cuerpo propio y cuerpo otro.</i> Buenos Aires: SB Editorial, 2023, 285 pp.	
Noé EXPÓSITO ROPERO .....	617



## NOTA EDITORIAL

# NUESTRA FENOMENOLOGÍA EN 2023. ENTRE LA ESPERANZA Y EL RECUERDO

## OUR PHENOMENOLOGY IN 2023. BETWEEN HOPE AND REMEMBRANCE

Jesús M. Díaz Álvarez  
UNED

[jdiaz@fsof.uned.es](mailto:jdiaz@fsof.uned.es)

Tal y como viene siendo habitual desde su fundación en 1995, *Investigaciones Fenomenológicas* acude a su cita anual con la comunidad fenomenológica iberoamericana. Este año lo hace, además, después de haberse publicado un número monográfico dedicado al pensamiento de Renaud Barbaras<sup>1</sup>. El esfuerzo ha sido grande —sacar dos números en un año, teniendo en cuenta los medios con los que contamos, resulta muy trabajoso—, pero creo que ha merecido la pena<sup>2</sup>.

Si tuviéramos que medir la salud de la fenomenología hecha en las lenguas ibéricas por el número de originales recibidos en nuestra publicación, habría que decir que 2023 ha sido uno de los mejores ejercicios de los últimos tiempos. Es verdad que una cosa es la cantidad y otra la calidad. No siempre van asociadas, desde luego. Pero que haya un número creciente de jóvenes investigadoras e investigadores que, junto a los ya consagrados, quieran sacar a la luz su trabajo y talento resulta muy alentador e indica que la continuidad de la filosofía fenomenológica está razonablemente garantizada en nuestra amplia y plural comunidad

---

<sup>1</sup> *Investigaciones Fenomenológicas. Serie Monográfica*. Nº 8. Renaud Barbaras. *El Seminario de Buenos Aires*. El contenido de este número fue también publicado por la revista *Escritos de Filosofía*. Nº 11.

<sup>2</sup> Quiero agradecer, como siempre, al Consejo de Redacción su inestimable ayuda. Y de modo muy particular, me gustaría mencionar a nuestra Secretaria Académica, Sonia E. Rodríguez García. Su infatigable trabajo y buen hacer resultan siempre imprescindibles.

iberoamericana. Desde ese punto de vista, vivimos, me parece, tiempos prometedores y esperanzados. Un breve periplo por el presente volumen me permitirá mostrar hasta que punto esto es así.<sup>3</sup>

Termino de mencionar la amplitud y pluralidad de nuestra comunidad filosófica, y si algo refleja este número es precisamente eso, la multilateralidad y variedad de la fenomenología hecha en nuestro ámbito cultural. Como podrán comprobar los lectores y lectoras, en la sección *Artículos* se sigue cultivando fecundamente a los clásicos del movimiento fenomenológico y haciendo lecturas críticas de los mismos. Es el caso de Ariela Battán y Franco César Puricelli a propósito de Husserl y sus teorías de la corporalidad y el significado respectivamente. O de Miguel Armando Martínez en relación a Scheler y su distinción entre actos y funciones. Lo propio acontece también con dos autores imprescindibles del mundo hispano: Eugenio Pucciarelli y José Ortega y Gasset. Irene Breuer se ocupa del primero y su particular recepción de la fenomenología en Argentina y José Lasaga analiza algunos de los entresijos de *El tema de nuestro tiempo*, la obra decisiva orteguiana de la que se cumple su centenario en este año que termina.

Por otro lado, tampoco faltan en esta sección trabajos que se aventuran en la obra todavía en proceso de fenomenólogos que ostentan ya un amplísimo reconocimiento internacional. Es el caso de Jean-Luc Marion, cuyo concepto de *donación* es estudiado por Antonio Paredes Gascón o Dan Zahavi, con quien dialoga críticamente Agustina María Lombardi a propósito del siempre escurridizo asunto del yo y la identidad personal.

Hace un momento me refería a algunos de los clásicos del movimiento fenomenológico que tienen cabida en el presente volumen, pero estos autores no serían tales si no tuvieran como elemento estructural su capacidad de ser leídos y recuperados de las formas más diversas y creativas. Esto es lo que hace Esteban Martín Ávila con Husserl en su artículo sobre una fenomenología de la confianza. Lo mismo cabría decir de José Marcos Partida y Jochen Dreher y su utilización de la fenomenología del mundo social de Alfred Schütz para el estudio de las

---

<sup>3</sup> También es preciso destacar ampliamente que en 2023 se celebraron conjuntamente en la UNED de Madrid el XIV Congreso de la Sociedad Española de Fenomenología y las VI Jornada Ibéricas de Fenomenología. El lema fue “Fenomenología, feminismo e intersubjetividad”. Era la primera vez que un congreso acogía en la Península el entrecruce y la vinculación entre fenomenología y feminismo, un hecho sin duda histórico en el que ha sido decisivo el empeño de la hasta hace unos meses presidenta de la SEFE, la profesora Ma<sup>a</sup> Carmen López Saenz.

relaciones sociales en la primera infancia y en el marco de la educación musical. Pero la apuesta más arriesgada en esta relectura de los clásicos es quizá la que lleva a cabo Marco Sanz con su texto “Fenomenología como arqueonomía”, donde se anuncia un ambicioso programa de investigación que anuda la fenomenología del cuerpo y la antropología filosófica (Husserl, Merleau-Ponty, Henry, Todes, etc.) con la paleontología humana, algo que sin duda hubiera hecho las delicias de nuestro querido y añorado amigo Lester Embree, siempre dispuesto a acercar la fenomenología a cualquier disciplina científica.

Fenomenología y antropología filosófica se vuelven a encontrar en la siguiente sección de este número: *Textos y debates del movimiento fenomenológico*. La protagonizan dos de nuestros más apreciados fenomenólogos, grandes especialistas también en la obra de Husserl: Javier San Martín y Antonio Zirión. Su disputa sobre las relaciones entre la fenomenología de Husserl y la antropología filosófica, sobre si la fenomenología trascendental puede leerse o no como una antropología, afecta no solo al núcleo mismo de la obra del fundador del movimiento fenomenológico y a nuestra forma de comprenderlo, sino también a algunos de los problemas capitales del modo en que cabe entender el discurso filosófico, lo que todavía resulta más relevante. Su debate sobre el particular no nace en estas páginas, como bien sabe todo aquel que ha podido seguirlo hasta ahora. Pero lo que aquí sí se recoge es el último intercambio, que en mi opinión alcanza su cota más alta tanto desde el punto de vista de la argumentación como de la polémica. Agradezco muy sinceramente a ambos que se hayan brindado a continuar su conversación en *Investigaciones*, pues considero que la disputa de San Martín y Zirión es de ese tipo de controversias que permanecerán en el tiempo y formaran parte de la historia de la fenomenología iberoamericana.

La penúltima etapa de este corto periplo por el contenido del número hace una breve escala en los *Comentarios y notas críticas*, en las *Traducciones* y en las *Reseñas*. En la sección de *Comentarios* aparece un trabajo amplio y explicativo de Mari Carmen Viedma Millán sobre la naturaleza de la *Tiefenfenomenologie* de José Sánchez de Murillo. En el apartado *Traducciones* nos encontraremos con dos textos relevantes y de épocas muy distintas. El de Gérard Granel —“Notas sobre la relación de *Sein und Zeit* con la fenomenología husserliana”— es de 1970 y apareció en el volumen publicado por Klostermann para honrar el 80 cumpleaños de Martin Heidegger. Su interés filosófico-histórico es evidente y aparece aquí con una amplia introducción de Gerard Moreno Ferrer, que también es el traductor. El segundo texto —“Encarnación y relación. Para un humanismo contemporáneo”— es del psiquiatra y filósofo de orientación fenomenológica

Thomas Fuchs. Se trata, como señala en nota el traductor del mismo, Martín Mercado Vásquez, de la conferencia pronunciada con motivo de la concesión del premio Erich Fromm del presente año por su contribución al pensamiento humanista frente a una visión puramente científico-naturalista del humano.

En relación al apartado *Reseñas*, solo quisiera aclarar que no es una casualidad que tres de ellas versen sobre el fenomenólogo estadounidense Anthony J. Steinbock ni que estén precedidas por un texto de Rocío Garcés —“La fenomenología generativa de Anthony J. Steinbock en español”— en el que se hace una sucinta pero magnífica introducción a su pensamiento. En realidad, las tres reseñas más el mencionado texto hay que contemplarlas como un dossier sobre Steinbock, dossier que preanuncia un número monográfico de *Investigaciones* sobre su obra que será coordinado por la propia profesora Garcés y que aparecerá en 2024.

Tras este recorrido apresurado por el volumen ordinario de la revista, no me parece ni irrazonable ni extravagante tildar de esperanzados a los tiempos intelectuales que vive y seguro que vivirá la fenomenología iberoamericana en los próximos años. Unos tiempos que desgraciadamente no podrán contar con el entusiasmo y el enorme talento de Pablo Posada Varela. No deja de ser paradójico que este año de esperanzas y promesas fenomenológicas haya sido también el último de uno de nuestros más destacados compañeros. Nos ha dejado en el inicio de su madurez intelectual, de la que tanto podía aguardarse. Contamos sin embargo con su infatigable trabajo, con sus textos y sus proyectos vinculados de manera tan estrecha a la revista hermana *Eikasía* y a los compañeros y compañeras en torno a ella agavillados. A su través seguiré vivo en la comunidad fenomenológica. También por medio del recuerdo indeleble, personal e intelectual, que dejó en maestros y amigos como Miguel García-Baró y Luis Álvarez Falcón. Muchas gracias a los dos por sus hermosas, sentidas y entrañables contribuciones que con toda intención abren este N° 20 de *Investigaciones Fenomenológicas*. Las hacemos nuestras en la merecida honra de la memoria de Pablo Posada.

**IN MEMORIAM**



# PABLO POSADA, LA SONRISA, LA EXAGERACIÓN

Miguel GARCÍA-BARÓ

La tarde del 12 de setiembre va a quedar para siempre unida a la desdicha y a lo incomprensible y a lo que devora el sentido de las cosas. No podré olvidar el cuarto de hotel en Barcelona, arriba, en las calles elegantes y los palacetes de San Gervasi y la Bonanova, cuando la insistencia de los teléfonos me hizo reaccionar. Venía de amigos y llegué tarde al funeral del hijo de uno de ellos: el tráfico de Barcelona saliendo de fiesta tuvo la culpa. Santa María del Mar resultaba inaccesible, al otro lado de la muchedumbre que subía de la playa o se aireaba en el Raval y las Ramblas. Como es su costumbre, la naturaleza brillaba de belleza y satisfacción de sí misma, sin hacer el menor caso a las gentes allá abajo.

La noche de insomnio me obligaba a pensar en el enorme auditorio de chavales recién llegados a la Universidad La Salle que tenían el deber escolar de oírme a la mañana siguiente. Hablaría yo de cosas que ellos, en el fondo, no podrían comprender, porque les llegarían envueltas en la experiencia de una vida que mira ya al final y que ahora, en aquella oscuridad -luna apenas creciente-, se cubría de tristeza y de preguntas nuevas, insospechadas. No me había aún planteado en serio ciertas posibilidades y, naturalmente, me vencían. Había sospechado alguna recaída de Pablo en sus males y sus fantasmas imprevisibles, pero no sabía qué hacer ni con la forma de su muerte ni con el dolor de Julie. Imaginaba a Julie y no podía imaginar nada de Pablo. Acudía bobamente a la conciencia la distinción entre fantasía e imaginación que valoraban tanto Marc Richir y Pablo y que había estado en el centro de las últimas tardes de seminario en el viejo espacio de la Complutense donde me había yo iniciado a la vida dialéctica de la universidad casi medio siglo antes. La imaginación mía habitaba esa noche cierto sótano próximo a la bella y húmeda Toulouse, pero no llegaba más allá. La fantasía no me servía de nada. Es una extraña oración la que se hace más en otro que en uno mismo, inmensamente sorprendido por la indiferencia de las cosas en torno.

Pablo es la generosidad sin límites. Literalmente sin límites, aunque no quepa concebir una cosa así, cuya mera idea me agota por completo. Pablo es generoso incluso sobre asuntos en los que se diría que no entiende nada: si hay cerca un colega medievalista, pronto recibirá libros, catálogos, consejos,

sugerencias y, también, peticiones. Este colega tendrá que ponerse a trabajar al nivel altísimo, el único decoroso, que Pablo reconoce; o dejará en absoluto de ser un compañero filósofo.

Es una generosidad que exige, como es lógico, como es de la esencia de la generosidad. Cuando nos conocimos, hará cerca de treinta años, Pablo llamaba al timbre de mi puerta a las 6:30 -ante meridiem, claro- y salíamos a andar tres o cuatro kilómetros discutiendo de filosofía, porque solo se debe hablar de filosofía y porque, para hacerlo con decencia, hay que exagerar. “¡Exageremos, Miguel!” De noche por Bravo Murillo -la noche tapa la estupenda fealdad de la calle, de sus casas, de sus callecitas laterales, de sus coches y, los lunes, de sus borrachos y sus putas-, más o menos hambrientos y con necesidad de mucho café, exagerábamos. Lo hacíamos en tal medida que olvidé la materia. Probablemente la exageración de cualquier madrugón próximo se parecería muchísimo al de unos días antes. En principio, los presocráticos, que andaba yo explicando en el primer cuatrimestre, daban pábulo a aquella fiesta de otoño. Hace dos días encontré a un alumno de entonces que se me quejaba de que no entendía nadie qué era aquello de la *Moirá* -porque Homero es el primer presocrático, claro-. Mejor dicho, la *Aisa*, que aún es más secreta.

Declarábamos a Empédocles el primero de lo fenomenólogos, porque al fuego se lo conoce con el fuego, pero al agua, con el agua. ¡Abajo Descartes! Aunque solo en este sentido: abajo el pitagorismo. Doy palabras de ahora a la vieja calle tan sórdida y a la exageración que por ahí todavía hoy se cierne. Yo me preparaba a enseñar en Colombia que Michel Henry es un avatar de Epicuro... Aborrecíamos en común a Aristóteles y a Heidegger. Ya comprenderéis lo fácil que en este terreno del aborrecimiento es exagerar sin exagerar. En idealismos, claro que preferíamos a Fichte. Hegel era terra ignota bastante adrede, y Schelling, bastante no adrede. Admirábamos a Kant, ese gran pensador trágico. Yo trataría de introducir a Pablo en el tiempo sin sistema de Rosenzweig, al que había traducido recientemente. Todo venía siempre a parar a Husserl, nuestra admiración y nuestro tedio, según los climas. Al menos entonces preferíamos la obra que publicó el mismo Husserl, pero Pablo estaba enloquecido con los complementos de Fink en aquellos dos volúmenes suntuosos de la Sexta Meditación Cartesiana. Atribuidme a mí las errancias de la memoria y los errores de la incipiente filosofía del exceso y la madrugada. Los largos años en que nos separamos Pablo y yo no han dado espacio para que retomemos acuerdos y desafueros de principios de siglo.

Pablo tenía un proyecto envidiable, tan sensato que temía yo que fuera más mío que suyo: nunca llegar a ser una persona adulta. Me parece que el *Se del Dasein* se traducía así en aquella época: Una Persona Adulta. La frontera podía muy bien ser el escribir una tesis, el pasar tiempo y más tiempo leyendo trabajos escolares de alumnos... Pero poco más. Yo le recordaba aquella tontería más antigua, aunque recientemente oída de labios de Gadamer una tarde en que en Alemania celebraba a Kant con una modesta conferencia cuyo título empezaba diciendo que allí y en aquel momento empezaba una época de la historia mundial. La tontería en cuestión era eso de que no deben tomarlo a uno por alguien que lee libros que tengan menos de cincuenta años de antigüedad. Sin embargo, lo que a mí me irritaba de Gadamer era, en realidad, que presumiera de conocer mejor a los griegos que nadie viviente. Pero era verdad que disimulábamos cuando leíamos libros por la pura necesidad de estar al tanto: los libros de mi biblioteca defensiva y caduciforme, como los he llamado siempre, hayan o no caído por ahí. Husserl o Husserl, y luego ya Platón, Kant y los españoles -aunque teníamos reservas con Ortega que no nos confesábamos por mera delicadeza familiar; parece que Pablo se había desprendido de ellas más que yo en los últimos tiempos-.

La Tercera Investigación Lógica, que había sido ya para Agustín Serrano el tema central de su tesis, ocupaba en Pablo un lugar creciente. Ahora disponíamos del texto de 1900 y, de hecho, fue sobre ese lugar capital de Husserl y sobre los paralelos de la *Deskriptive Psychologie* de Brentano -casi recién publicada por Chisholm- como trabamos nuestra amistad en la sala de la biblioteca del Instituto de Filosofía del CSIC, en los Altos del Hipódromo, claro. Esto creo que es dato legítimo de mi memoria, que aquí salta la barrera de la sagrada manía que nos acometía con frecuencia leyendo las páginas más áridas de nuestro maestro Husserl.

Pablo adoptó desde entonces la perspectiva de que la fenomenología pura -si la llamamos trascendental, que sea a sabiendas de que para nada es un modo de kantismo- es la *prima philosophia*, pero también la *prima sapientia*. Es ella la que está siempre llamada a perturbar las seguridades de cualquier presunt(uso)o saber. Como lo sostiene Funke, como lo reitera la maravillosa introducción a *Ideas I* y a todo el Anuario que Husserl fundó. Mucha otra gente lo dice, pero parece hacerlo en escasa medida. De ahí parte la admiración inmensa por Richir, hombre más apropiado para la adolescencia tardía y el cese de una parte de los entusiasmos antiguos en Madrid. El papel decisivo de las instituciones y la prosa no siempre no digerible de Richir me pusieron desde el inicio barreras que han permanecido.

No es objeto de un recuerdo como este el análisis del papel de la mereología en las investigaciones más avanzadas de Pablo y, sobre todo, en su tesis doctoral, tan demorada, tan brillante y dura -tan poco acogida por algún catedrático de la Sorbona-. Ante el enigma fundamental de la compenetración intersubjetiva, que ha ido centrando mi propio avance -a otra velocidad-, Pablo insistió la última vez que nos vimos -pantalla mediante- en que también existen textos de Husserl sobre una determinada manera de concrecencia que serían muy iluminadores de lo que yo abordo más en las páginas de Jaspers o de Marcel o de Kierkegaard o de Levinas o de Henry. Veremos si una madrugada no paso yo a aceptar esa concrecencia que solo en la sonrisa total, abiertísima y sumamente seria, de Pablo creo que se me haría accesible. ¡Ay, tendríamos que haber fijado la vista en Platón mucho más larga y cálidamente!

La imagen de ese sótano no quiere decir nada. El dolor ha sobrepasado los límites. Este mundo humano rechaza a gente que sonríe, habla y enseña como Pablo y que nos trae a todos las manos llenas de regalos a los que no sabemos corresponder.

# CARTA DE DIRECCIÓN ÚNICA. PABLO POSADA VARELA. IN MEMORIAM.

Luis Álvarez FALCÓN

«...El monís de entredoslucos que nos arrojaste dentro,  
ven, trágatelo tú también con nosotros.»

*Paul Celan.*



Hace veinte años, en el año 2003, llegué al Colegio de España de la Cité Internationale Universitaire de París. Por aquel entonces, yo trabajaba en la tesis doctoral que dirigía Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. Mi intención principal era conocer más a fondo la obra de Marc Richir, al que había conocido por primera vez en el año 1998. Jesús, el que fuera por aquel entonces responsable de la recepción del Colegio, con el que entablé una gran amistad, no tardó en decirme que un joven español, culto y filósofo, andaba por la residencia. Conocido por sus discusiones teóricas y sus diatribas filosóficas, Pablo Posada Varela era el *enfant terrible* de la filosofía en el Colegio de España, entre becarios e investigadores del CNRS, profesores en *séjour* y un amplio elenco de intelectuales, apadrinados todos por Luis Racionero, por aquel entonces director de la institución del Ministerio de Cultura.

No tardé en concertar una cita con este joven filósofo español. En una agradable sala llena de cómodos sofás, en una penumbra de luz cálida, entablamos una larga conversación. Aquel personaje destilaba un entusiasmo inusual, acompañado por un imperativo crítico riguroso y una ácida ironía de vanidosa petulancia. Sin embargo, no tardé en advertir su frágil humanidad y su buen corazón. No era una persona fácil. Su elocuencia, su ceremoniosidad, su refinada

educación de herencia orteguiana y su firme convencimiento le daban un aire de dandy filosófico. Con él era mejor no discutir, parecía tener muy claros sus presupuestos, pero, discutimos. En tan calurosa controversia, yo le confesé mis propios presupuestos teóricos. Venía de la Universidad de Valladolid, discípulo de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, al que Pablo no conocía todavía, heredero de un materialismo filosófico que pronto se convertiría en un materialismo fenomenológico, gracias, entre otros, a Urbina y a Richir. Su discusión giraba, una y otra vez, en torno a la figura de Michel Henry, al que había conocido poco antes de su fallecimiento en Albi. Cometí el error de insistir, en mi urgente necesidad, en el pensamiento de Marc Richir, y en la desconfianza hacia los fenomenólogos de la donación (del ser), y en mis recelos sobre la disolución de la filosofía en teología, tal como ocurría en el caso Marion, y tal como había anunciado Janicaud.

Al día siguiente, tras volver de la Biblioteca Sainte-Geneviève, en el corazón del barrio latino de París, Pablo me esperaba para disculparse, sin motivo alguno, haciendo uso de su delicada educación y de un entrañable sentido de la hospitalidad. Comimos en los jardines del Colegio de España y bebimos un vino dulce que había traído de Aragón, en la maleta que transportaba en el *Palombe bleue*, el tren que unía Bayona y París. Era julio del año 2003 y no volvimos a coincidir. Pablo viajaba a Madrid y yo continuaba leyendo en francés los textos de Marc Richir, antes de viajar a Lovaina para pisar, por primera vez, los archivos Husserl. Un halo de intrigante juventud parecía envolver este encuentro fortuito, sin saber que años más tarde todos los destinos se cruzarían de nuevo, como en una suerte de perverso azar que venía a demostrar que el tiempo no es una línea, sino una red de intencionalidades.

En el año 2008, cinco años después del encuentro en París, me encontraba inmerso en la organización del Coloquio Internacional Merleau-Ponty 1908-2008, que se iba a celebrar en Zaragoza, y que sería un punto de inflexión en la reordenación, refundición, en el sentido metalúrgico, o refundación de la recepción de la filosofía fenomenológica en España. En ese momento, Pelayo García Pérez, miembro de la Sociedad Asturiana de Filosofía, director de EIKASIA, Revista de filosofía, mi amigo, mi compañero y mi confidente y maestro, me habló por primera vez de un tal Pablo; un joven filósofo español, afincado en París, y que tenía una estrecha relación con el pensador belga Marc Richir. Nunca relacioné a Pablo Posada Varela con este nuevo personaje que hacía entrada en nuestra recepción española de una arquitectónica fenomenológica. Tuve que esperar al año 2010, siete años después del encuentro de París, para conocer al alumno de Richir que tan elogiosos comentarios recibía de mis compañeros.

Un año antes, en el 2009, coincidiendo con mi primer viaje a México, a Michoacán, el tal Pablo parecía estar dispuesto a reunirnos a todos en Oviedo, en Asturias, el feudo del Materialismo filosófico.

En el año 2010, convocamos en Oviedo a Marc Richir y a un elenco de pensadores bajo la dirección de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. El curso “La fenomenología arquitectónica de Marc Richir”, Universidad de Oviedo, Oviedo 2010, fue un hito en la historia de la fenomenología nacional y europea. Richir y su mujer, France, estaban con nosotros, en una estancia de una semana en la que pudimos reordenar nuestros presupuestos, compartir afectos, beber sidra y crear una escuela. La noche previa al inicio del curso, en una sidrería asturiana, me presentaron a Pablo Posada Varela. Mi asombro fue turbador. Hasta ese momento, nunca había sabido nada más de Pablo. Al estrechar su mano, Pablo me dijo: “Tú eres el español del Colegio de España”. El círculo se había completado. Desde ese momento, su presencia fue un catalizador, un fermento donde todo germinaba y fecundaba irremediabilmente. Su rigor, su entusiasmo, su audacia y un sentido primitivo y originario de la filosofía nos unía, nos convocaba y hacía que pariésemos lestrigones. Esta inmensa deuda ya no tendrá compensación, pero marca un hecho histórico que ha dado sentido a nuestro trabajo, a nuestras investigaciones, a la ampliación en España de la filosofía fenomenológica de hoy.

Desde ese momento, Pablo Posada Varela fue “uno de los nuestros”, el *enfant terrible* que nos convocaba, que nos contagiaba, que nos infundía toda su pasión por la vida y por la filosofía. Terco, como el primer día, estricto y riguroso, elocuente y amable, su compulsión obsesiva por el rigor y la honestidad intelectuales, su irredenta pasión por la Filosofía nos daba respeto, como si en él reconociéramos la antigua autoridad de los personajes históricos, atemporales, ungidos por la creatividad que da orden a las ideas. Pronto supimos que ello conllevaba un precio, y que su singular genialidad se cobraba la estabilidad en el mundo, con el tormento de una pasión desmedida. El desabrimiento se conjugaba con una cierta melancolía romántica de personaje extemporáneo. El precio era alto, pero no había vuelta atrás. Pablo nos uniría a todos.

A partir de este momento, en los encuentros con Richir, y con todos los colegas, en la Rochegiron, al este de los Alpes-de-Haute-Provence, a pie de la Montaña de Lure, en sus monográficos en EIKASIA, Revista de filosofía, en su continuo empeño en la defensa de la fenomenología, en su eterno deambular entre Wuppertal, París y Madrid, en sus numerosas publicaciones, artículos, libros e investigaciones, Pablo Posada Varela se fue curtiendo como un pensador

riguroso, creativo y original. La recepción de la filosofía fenomenológica en España no hubiera sido igual sin su concurso y su afán por devolvernos la novedad, el descubrimiento, la admiración y el entusiasmo. Nunca proporcionamos lo suficiente este impulso renovador y sus consecuencias en la historia de la filosofía española. Tampoco proporcionamos nunca su dolor, su sufrimiento y su libertad.

La historia inacabada de este pensador de altos vuelos queda solidificada en un inmenso legado. Sus colaboraciones con la Association Internationale de Phénoménologie, con los Annales de Phénoménologie, con la Editorial Brumaria y con EIKASIA Ediciones, sus traducciones, sus relaciones con la filosofía europea y latinoamericana, su filiación a la Sociedad Española de Fenomenología (SEFE), y su condición singular de testigo de las profundas transformaciones del pensamiento y de la cultura de su tiempo, hacen de él un testigo privilegiado y una referencia viva de la filosofía hoy.

Sus compañeros, sus amigos, su familia, su amor, reconocemos hoy lo que su historia nos ha legado y lo que la adversidad nos ha robado. A todos ellos, sin nombre ni distinción, los acompañamos en este vagar. Hoy, la muerte de Pablo Posada Varela nos sobreviene como alguna cosa catastrófica de la que no podemos, precisamente, hacer “acontecimiento”. Hay en ella, se podría decir, alguna cosa “inexplicable”, por la que la facticidad deviene desprovista de sentido. Hay como un déficit de receptividad o de acogida de la facticidad por exceso, sin duda, de pasividad de un ser-pudo que parece movilizar todos los recursos de la existencia, y por eso, del pensamiento.

La amistad evocada no es un recuerdo, de estructura intencional, sino una reminiscencia, una vivencia que, por no haberse consumado, se actualiza reactivada como sentido no intencional que, en rigor, forma parte de un presente ampliado como ruido de fondo, y que, en cuanto tal, constituye el sustrato que da continuidad a la vida.

El 6 de agosto del 2023, veinte años después de nuestro encuentro en el Colegio de España de París, Pablo Posada Varela termina así esta carta de dirección única:

“Un abrazo, querido. Espero que estés bien. Preparo un número en Eikasía sobre estética. Si te apetece, puedes pasarme una contribución. Abrazos y gracias por todo lo que haces. Me gustaría mucho que me invitaras a dar algún seminario sobre Richir en Zaragoza, o en la fundación Mindán. Gracias por

la importantísima labor que haces, fenomenológica, filosófica y de difusión. Mañana mismo iré a ver a Ricardo en Guadarrama, aprovechando que paso unos días en Madrid. Siempre tuyo”.



## **ARTÍCULOS**



**APUNTES CRÍTICOS A LA DISTINCIÓN  
*LEIB-KÖRPER* EN *IDEAS II* Y LA  
CENTRALIDAD DEL *LEIBKÖRPER* PARA LA  
FENOMENOLOGÍA DE LA CORPOREIDAD<sup>1</sup>**

**CRITICAL NOTES ON THE *LEIB-KÖRPER*  
DISTINCTION IN *IDEAS II* AND THE  
CENTRALITY OF THE *LEIBKÖRPER* FOR THE  
PHENOMENOLOGY OF THE BODY**

Ariela BATTÁN HORENSTEIN  
*Instituto de Humanidades-CONICET-UNC*  
arielabattan@gmail.com

Dedicado a Roberto Walton

RESUMEN: En el presente trabajo se analizan los términos utilizados por E. Husserl en el segundo volumen de *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución* para nombrar la corporeidad humana. Nos interesa, dentro del abanico semántico desplegado por el filósofo, atender al concepto de *Leibkörper* y mostrar su independencia respecto del par *Leib* y *Körper*, en tanto y en cuanto, permite describir una dimensión de la experiencia que las otras nociones no parecen agotar. Se discuten, además, las interpretaciones de E. Behnke

---

<sup>1</sup> Este artículo ha sido realizado en el marco del Proyecto “Fenomenología del cuerpo y experiencias de gozo” (Gobierno de España, PID2021-123252NB-I00). Versiones previas del trabajo fueron compartidas en distintos encuentros académicos, agradezco esas oportunidades y la enriquecedora discusión con Javier San Martín, Noé Expósito Roper, Horacio Banega, Germán Vargas Guillén, Juan Pedro Aristizabal Hoyos y los miembros del grupo de investigación sobre Fenomenología de la Corporeidad de la Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba. Un agradecimiento especial a la lectura generosa que hicieron Agustín Serrano de Haro y Roberto Walton. Por último, un reconocimiento al personal de apoyo del Instituto de Humanidades-CONICET, Federico Mina y Julián Reynoso.

(1996) y N. Depraz (2001) sobre el concepto de *Leibkörper*. Mientras para la primera, se trataría de una definición estrictamente naturalista de la corporalidad que debe ser excluida en la actitud fenomenológica, para la segunda es, más bien, un concepto esencialmente fenomenológico, el de cuerpo vivido. Teniendo en cuenta el contexto general de fundamentación de una Fenomenología de la corporeidad que anima el trabajo, el esclarecimiento de esta noción resulta de vital importancia.

PALABRAS CLAVES: Husserl, cuerpo, fenomenología, experiencia.

ABSTRACT: This paper analyzes the terms used by E. Husserl in the second volume of *Ideas Relative to a Pure Phenomenology and a Phenomenological Philosophy. Phenomenological investigations on the constitution* to designate the human bodily existence. Given the semantic range of notions presented by Husserl, we are interested in the concept of *Leibkörper*. Our central aim is to show the independence of that concept with respect to the pair *Leib* and *Körper*. The *Leibkörper* allows us to describe a dimension of experience that the other two notions do not seem to exhaust. The interpretations of E. Behnke (1996) and N. Depraz (2001) on the concept of *Leibkörper* are also discussed in the paper. While for the former, it would be a strictly naturalistic definition of corporeality that must be excluded in the phenomenological attitude, for the latter it is, rather, an essentially phenomenological concept, that of the lived body. Taking into consideration the interest for the foundation of a Phenomenology of corporeality that animates this work, the clarification of this notion is of vital importance.

KEYWORDS: Husserl, Body, Phenomenology, Experience.

## 1. Introducción

El presente trabajo intenta volver sobre una cuestión ampliamente visitada y debatida entre los autores interesados por la fenomenología de la corporeidad (Maurice Merleau-Ponty, Elisabeth Behnke, Maxine Sheets-Johnstone, Drew Leder, Agustín Serrano de Haro) relativa al alcance y naturaleza de la distinción entre *Leib* y *Körper* con el objetivo de comprender y precisar el concepto de *Leibkörper* utilizado por Edmund Husserl en *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo*.<sup>2</sup> La aparición del concepto en

---

<sup>2</sup> El presente trabajo toma como referencia la obra publicada en 1952 en el volumen IV de *Husserliana* editado por Marly Biemel y la traducción al español realizada por Antonio Ziri6n, publicada en 1997 en la editorial de la Universidad Nacional Aut6noma de M6xico. Si bien los fragmentos citados en espa6ol son tomados de esa traducci6n, he optado por

esta obra en particular no deja de resultar un dato curioso por dos razones. Por un lado, las investigaciones fenomenológicas sobre la constitución, que conforman este segundo volumen, son contemporáneas del primer volumen que lleva por título *Introducción general a una fenomenología pura*. Por otro lado, es sabido que Husserl en *Ideas I* arriba a la conclusión de que el cuerpo humano, el cuerpo vivido (*Leib*), es un objeto constituido por la conciencia. Así, la cercanía temporal de ambas obras no parece en principio justificar un cambio conceptual, tampoco explicaría la introducción de una tercera noción. Sin embargo, esta afirmación es relativa puesto que en *Ideas II* se le asigna al cuerpo un nuevo rol, el de co-constituyente junto con la conciencia, para lo cual la dicotomía *Leib-Körper* parece no resultar suficiente.

Una hipótesis que motiva este trabajo es que Husserl necesita recuperar de algún modo la dimensión física y orgánica de la corporeidad por el desafío que la propia constitución le presenta. El cuerpo, como órgano de la voluntad y portador de movimiento libre que concurre con la conciencia en la constitución, padece enfermedades, envejece, se encuentra limitado. Esto se constata en las secciones b y c del párrafo 18 donde Husserl se detiene en el exhaustivo tratamiento de los efectos que las anomalías y anormalidades corporales producen en la constitución de la cosa. Las cuales, concluirá luego, aportan “la regla de mi subjetividad” en la experimentación de las cosas en un campo ortoestético. Esto invita a pensar que el cuerpo postulado por Husserl como co-responsable en la constitución no es un cuerpo instrumento o vehículo transparente de la conciencia, ni una cosa en sí opaca e inexpugnable. El *Leibkörper* alude así a ciertas determinaciones de lo físico-orgánico sin devolver al cuerpo al ámbito de la *res extensa*.

El concepto de *Leibkörper* exige, por las razones expuestas, un tratamiento diferenciado respecto de las otras dos mencionadas nociones, *Leib* y *Körper*. Además de su centralidad en la constitución de la naturaleza animal, el *Leibkörper* aparece como una bisagra entre las dos actitudes presentadas en *Ideas II*, la científico-natural y la científico-espiritual, y se presenta como un nexo de la condicionalidad psicofísica y la causalidad natural. Esto motiva también, luego del esclarecimiento del uso que hace Husserl de esta noción en *Ideas II*, el interés por

---

conservar los términos *Leib*, *Körper* y *Leibkörper* en alemán para evitar equívocos. Entiendo, además, que esto pone en evidencia la presencia y relevancia de la última noción en la obra. Las citas de obras de intérpretes y estudiosos de la obra de Husserl en otros idiomas son traducciones propias.

poner en discusión las interpretaciones que conducen hacia direcciones opuestas de Elisabeth Behnke (1996) y Natalie Depraz (2001). Para la primera se trata de una definición estrictamente naturalista de la corporalidad que debe ser excluida de la actitud fenomenológica, mientras para la segunda alude a un concepto esencialmente fenomenológico, el de cuerpo vivido.

## 2. *Leib, Körper y Leibkörper*

Este trabajo se debate entre dos extremos viciosos, uno que conduciría a la acusación de la filosofía de Husserl como dualista y otro que, teniendo en cuenta el insistente esfuerzo del padre de la Fenomenología por interponer entre la conciencia y el mundo algo más que una simple y vulgar cosa corpórea, nos guiaría hacia su absolución. En consecuencia, también se debate entre adherir a lo que señala Behnke (1997) y se repite como un mantra, acerca de que la fenomenología husserliana conduce a una nueva forma de dualismo cuerpo (*Körper*)-Cuerpo (*Leib*) y la tesis de Javier San Martín sobre el “error histórico” que consiste en presentar la fenomenología husserliana como una perspectiva trascendental desencarnada (San Martín, 2010). Del conjunto de las obras de Husserl, la lectura de *Ideas I* nos coloca en el extremo de la condena, mientras que hacia la absolución nos atraen tímidamente *Ideas II*, *Meditaciones Cartesianas* y los tomos de Husserliana dedicados a la intersubjetividad (Hua XIII-XV).

En esa disyuntiva, el medio virtuoso que podría zanjar las diferencias no resulta tranquilizador porque pone en evidencia la compleja, variada y conceptualmente ambigua posición de Husserl sobre el tema de la corporeidad animada. Así, si bien no parece haber suficientes argumentos para confirmar el dualismo de la posición husserliana, tampoco los hay para refutarlo. La lectura de *Ideas II* constata, por un lado, el protagonismo de la corporeidad en los planteos de Husserl acerca de la constitución y, por otro lado, la complejidad de su reflexión acerca de la corporeidad, la cual no puede ser fácilmente reducida a la dicotomía cuerpo-Cuerpo. El tratamiento del tema del cuerpo en *Ideas II*, además de moverse en el conocido campo semántico ya instalado por las nociones de *Leib* y *Körper*, se abre a un nuevo concepto, el de *Leibkörper*<sup>3</sup>. Esta noción presentada

---

<sup>3</sup> Esta noción aparece en las lecciones del semestre de invierno 1910-1911 (Hua XIII) y luego, aunque principalmente en relación con el cuerpo ajeno, en la *Meditaciones cartesianas* (Hua I).

mediante el recurso a un neologismo, a simple vista puede ser interpretada como resultado de una síntesis terminológica con el fin de superar el dualismo. Sin embargo, esto no debería inducir a engaños porque, en términos operativos, esta noción alude a un peculiar compromiso de la corporalidad vivida en la constitución que es necesario esclarecer.

El horizonte inmediato ante el cual cobra especial relevancia la noción de *Leibkörper* lo proporcionan las tesis vertidas por Husserl en el párrafo 53 de *Ideas I*. En esas líneas se plasma de manera paradigmática una posición sobre la corporeidad y la relación de esta con la conciencia. Allí, a partir de la pregunta acerca de cómo puede la conciencia entrar en el mundo real, es decir, cómo puede abandonar la inmanencia para adoptar el carácter de la trascendencia, Husserl introduce al cuerpo (*Leib*) como el medio que garantiza esa operación. “Sólo por su referencia de experiencia con el cuerpo se convierte la conciencia en realmente humana y animal, y sólo por ello obtiene un lugar en el espacio de la naturaleza y en el tiempo de la naturaleza – el tiempo que se mide físicamente” (I1 201, Hua III 116).

Por esta referencia a la experiencia corpórea, aclara Husserl, la conciencia no pierde nada de su esencia propia y, si bien, “El ser corpóreo es por principio un ser que aparece, que se exhibe mediante matizaciones sensibles” (I1 201, Hua III 116), la conciencia es “lo absoluto en que se constituye todo lo trascendente, o sea, en conclusión, el mundo físico entero...” (I1 200, Hua III 116).

Serrano de Haro (1997) se refiere a esto como la tesis preliminar en el análisis fenomenológico del cuerpo, según la cual queda estipulado que “...el lugar del cuerpo, en la correlación intencional es en primera instancia el de un peculiar *cogitatum*, un término objetivo (noemático) de intenciones determinadas, una unidad de sentido que aparece a múltiples actos representativos, afectivos y volitivos y en ellos se constituye” (Serrano de Haro, 1997: 188).

Resulta inevitable no prestar atención al eco cartesiano que resuena en esa tesis, sin embargo es importante señalar que Husserl en *Ideas I* logra superar la forma canónica del dualismo ontológico en al menos dos aspectos: (i) en virtud de la postulación explícita del enlace de la conciencia y el cuerpo “en una unidad empíricamente intuitiva”<sup>4</sup> (I1 201, Hua III 117) y (ii) en su definición del cuerpo

---

<sup>4</sup> La noción de enlace se distingue de la propuesta cartesiana de la unión o *permixtio* en lo relativo a la naturaleza de lo enlazado y en el resultado de tal enlace. En el caso de Rene

(*Leib*) que participa en esa unidad enlazada. El *Leib* husserliano no es cuerpo físico (*Körper*<sup>5</sup>), *res extensa*, es por el contrario *mi* cuerpo. En cuanto tal, aunque esté relegado al estatuto de aquello que aparece, colabora en la comprensión mutua de los seres animados (animales humanos y no humanos) y en el contacto con el mundo circundante.

Si bien la tematización sobre el cuerpo (*Leib*) aparece, como señala San Martín (2010), desde el comienzo de la reflexión trascendental husserliana, debemos decir que lo hace bajo una limitada funcionalidad, como medio de comunicación, vehículo perceptivo, correlativo *cogitatum*. En ese sentido Serrano de Haro señala, “si esta investigación descriptiva de las vivencias noéticas y de su término noemático constituido culminase sin necesidad de matizar el marco teórico [mencionado] se impondría la conclusión de que tampoco la fenomenología reconoce al cuerpo más que un estatuto puramente objetivo...” (Serrano de Haro, 1997: 190).

Ante el horizonte señalado, sabemos que *Ideas II* produce una apertura original e inaugural en la temática de la corporeidad, pero me interesa insistir que ese efecto puede ser reevaluado a la luz de la consideración de la noción de *Leibkörper*. Cuando la atención recae sobre este concepto surgen interrogantes acerca del dominio de experiencia que se abre con él y no parecen haber sido resueltos con la definición del cuerpo vivido.

La contemporaneidad de los dos volúmenes de *Ideas* da sustento a la sospecha de que se trata de dos obras que, si no son complementarias, es innegable que dialogan entre sí. Así consideradas, podemos pensar que *Ideas II* tiene la forma de un laboratorio montado bajo las estrictas normas y parámetros fijados en *Ideas I*, pero en el cual desde el primer “experimento” sabemos que algo puede fallar. Las

---

Descartes la relación se establece entre dos entidades cuya naturaleza es irreconciliable, así la unión constituye una tercera entidad, la del hombre verdadero en el cual la glándula pineal ofrece la sede del alma que, sin embargo, está repartida por todo el cuerpo. El cuerpo cartesiano no deja de ser nunca una cosa material, incluso en la experiencia del dolor, por ejemplo. El cuerpo que se enlaza desde la perspectiva husserliana es siempre *mi* cuerpo, órgano de la voluntad. En este sentido el enlace tiene un carácter funcional antes bien que ontológico.

<sup>5</sup> Afirma Husserl que el cuerpo entendido como *Körper* “es una unidad de la experiencia, y en el sentido de esta unidad radica el ser índice para una multiplicidad de experiencias posibles en las cuales el cuerpo puede venir a darse en formas siempre nuevas. Aquí hemos tomado ante todo el cuerpo con independencia de toda condicionalidad causal, meramente como una unidad que, mediante multiplicidades de sensación, se exhibe visual o táctilmente como provista de un contenido interno de notas” (I2 (15b) 70, Hua IV 40).

investigaciones fenomenológicas sobre la constitución nos colocan, como ya fue mencionado, en un campo de imponderables relativos a la regla de mi subjetividad (historia personal, el carácter, la adquisición o pérdida de destrezas, el consumo de Santonina, etc.). Resulta, en ese sentido, sumamente estimulante observar el despliegue de niveles de constitución y la correspondencia entre esos niveles y las determinaciones anímico-subjetivas en las cuales el cuerpo adquiere cada vez mayor protagonismo. Como señala Behnke, “cada cosa que aparece es correlativa a ciertas ‘circunstancias perceptivas’ -más precisamente a circunstancias cines-tésicas tales como dirigir y mover mis ojos al mirar, mover mis brazos, manos y dedos al tocar, al acercar mi oído para oír mejor, etc.” (Behnke, 1996: 144). Manos, dedos, ojos conforman un sistema regulado por lo que Behnke denomina “una coherente relación si-entonces” (Behnke, 1996: 144) de circunstancias y apariciones. Así, el cuerpo es presentado en *Ideas II* como “enfrentante”, “concurrente”, “subjetivo”. Esto implica, sin lugar a dudas, un cambio sustancial en relación a *Ideas I*<sup>6</sup> que, pensado según los términos dialógicos propuestos, completa la perspectiva unitaria de la conciencia presentada en esa obra. El cuerpo en *Ideas II* participa en la “edificación” (I 2 89, Hua IV 57) del mundo sensible y espacial mediante las sensaciones y las cinestésias, también contribuye en la constitución de la realidad anímica y de la intersubjetividad. Pero esta operación constitutiva no es unidireccional, es decir, no va sólo del sujeto, realidad psicofísica, hacia el mundo y los objetos, sino que de manera retroactiva alcanza al cuerpo. Así éste se constituye también como “órgano libremente movable” y junto con ello como cosa material con modos de aparición particulares. En consecuencia, el cuerpo es el “punto de transbordo” que media las relaciones (causales y condicionales) entre el mundo externo y el sujeto anímico-corporal. Husserl recurre en *Ideas II* a un amplio abanico de nociones para referirse a esta unidad doble o bilateral que es, en definitiva, el cuerpo. Aparecen así, sin una determinación terminológica que permita fijar definiciones, las siguientes nociones: *Leib*, *physischer Leib*, *Körper*, *Leibkörper*, *körperliche Leiblichkeit*, *körperlicher Leib*.

Mucho se ha escrito (Behnke (1996), Muñoz Terrón (2001), Vigo (2012), Moreno y San Martín (2020)) sobre las dificultades de traducción en las lenguas romances, pero también en inglés, de las dos nociones que constituyen los principales núcleos semánticos en cuestión: *Leib* y *Körper*. La gran preocupación a la hora de traducir estos términos ya sea al español, el francés o el italiano, está

---

<sup>6</sup> En su comentario a una versión preliminar de este trabajo, Serrano de Haro me señaló la importancia de tener en cuenta que ya habría en *Ideas I* algunos descubrimientos que relativizan la consideración del cuerpo como mera “unidad trascendente”.

concentrada en la elección de los adjetivos.<sup>7</sup> Así la palabra cuerpo pocas veces se usa sola, la cabal comprensión del vocablo viene de la mano del adjetivo que la acompaña: “vivido”, “propio”, “fenomenal”, etc. Lo que resulta llamativo es que quienes se afanan en esa tarea toman las nociones *Leib* y *Körper* como sustantivos con significación completa, es decir, que no requieren de adjetivos o modalización alguna. Esto lo justifican apelando a la presuntamente clara distinción idiomática en lengua alemana de ambas nociones y de sus campos semánticos. Sin embargo, resulta interesante hacer notar que es el propio Husserl quien multiplica las posibilidades y combinatorias, como acabamos de mostrar, dando a entender que, al menos en lo relativo a la corporalidad animada, las nociones de *Leib* y *Körper* requieren de algún tipo de adjetivación. Por esta razón resulta necesario explicitar el uso que Husserl parece reservar para cada una de las mencionadas nociones en el contexto de *Ideas II*.

El término que posee una mayor y quizás más estable presencia en la obra es *Leib*. Husserl recurre a esta noción cuando alude al cuerpo propio, “mi cuerpo”, el que se enlaza con el alma en la unidad psicofísica que es el hombre y es vehículo de experiencia del sujeto. Mi cuerpo (*Leib*) es también para Husserl ese objeto constituido de manera incompleta, portador de movimiento libre y órgano de la voluntad. Afirma Husserl en el parágrafo 18, “El cuerpo es, ante todo, el medio de toda percepción; es el órgano de la percepción: concurre necesariamente en toda percepción. En el ver, el ojo está dirigido a lo visto y pasa corriendo sobre las esquinas, las superficies, etc. Al palpar, la mano se desliza sobre los objetos. Moviéndome, acerco el oído para escuchar” (I2 88, Hua IV 56). Y agrega, “en toda percepción y acreditación perceptiva (experiencia) el cuerpo también concurre como órgano sensorial libremente movido...por tanto, por este fundamento primigenio, todo lo real-cósico del mundo circundante del yo tiene su referencia al cuerpo. [E]l cuerpo es el punto de orientación cero, del aquí y el ahora, desde el cual el yo puro intuye el espacio y el mundo entero de los sentidos. Así, toda cosa que aparece tiene por ende, *eo ipso*, una referencia de orientación al cuerpo,

---

<sup>7</sup> En la pragmática lengua inglesa, en cambio, esto se resuelve mediante el uso de mayúsculas para un término y de minúsculas para el otro. Resulta muy interesante el aporte que hacen César Moreno y Javier San Martín en la presentación de la segunda edición de *Problemas fundamentales de fenomenología* sobre las dificultades de traducción de estas nociones y, en especial, de *Leibkörper*. En relación con esta última (un añadido a esa obra de 1924) señalan, “...el acento primario recae en el *Körper*, que marca el interés primario, y el *Leib* es una propiedad del *Körper*, pero una propiedad con constitución propia; por eso no es sin más un adjetivo. Si así hubiera sido, Husserl habría dicho *leiblicher Körper* o *somatischer Körper*, pero prefiere unir los dos nombres (Moreno y San Martín, 2020: 21).

y no solamente la cosa realmente aparente, sino toda cosa que haya de poder aparecer” (I2 88, Hua IV 56).

El término *Leib* aparece así, primeramente, asociado al cuerpo definido en términos estesiológicos y cinestésicos, vehículo del “yo percibo” y del “yo nuevo” y responsable junto con la *psique*, dirá Husserl, de qué es lo que el sujeto tiene como mundo ante él (I2 107, Hua IV 74). El *Leib*, “mi cuerpo”, en cuanto tal, se cuenta del lado subjetivo, pero en cuanto es un cuerpo físico se encuentra también sometido a toda clase de estímulos e influencias en el nexo causal real de la naturaleza. Ante este giro aperceptivo, no se advierte todavía una modificación terminológica radical, más bien por el contrario, Husserl recurre a “físico”, “material”, “cósico” como los vocablos encargados de adjetivar al sustantivo *Leib*. En el párrafo 41, Husserl despliega la más detallada descripción del cuerpo en su doble condición constitutiva, como *Leib*, “mi cuerpo” y como “cosa material” (*als materielles Ding*). El cuerpo, *Leib*, si bien pertenece a la naturaleza y está subordinado al nexo causal, lo es y lo está de una manera particular. La necesidad de detallar la constitución del cuerpo como cosa material responde o se funda, más bien, en el principio del *a priori* de la correlación. Husserl parece señalar que esta doble determinación del cuerpo influye en la constitución de un “sujeto de capacidades corporales-anímicas” que es correlativo al mundo material.

En consecuencia, la constitución del cuerpo como cosa material gira en torno a tres notas distintivas: espacialidad, aparición, causalidad. En cuanto es una cosa material está localizada en el espacio, aparece como objeto a la percepción y está sometido a las leyes de la causalidad física, como todo objeto, sin embargo, todas estas notas se dan en mi cuerpo de manera peculiar. Así, si bien el *Leib* (a) se encuentra en el espacio, esta determinación se da bajo la peculiar forma de la localización del cuerpo como centro de toda orientación, (b) en cuanto cosa material es también objeto perceptivo, sin embargo, su aparecer es fragmentario e imperfecto y (c) si bien es indudable que como cosa material se encuentra sometido a la regularidad causal de la naturaleza, encontramos también aquí una excepción, pues mi cuerpo tiene la doble capacidad de ser sometido a la causalidad por otros objetos y, a la vez, ejercer acción sobre ellos. Este párrafo, tal como nos lo hace saber Husserl, es de gran relevancia para las investigaciones sobre la constitución. De manera adicional podemos añadir que lo es porque explicita el preciso sentido en el cual atribuimos una naturaleza material a esa “especie de cosa particular que es mi cuerpo” (I2 197, Hua IV 158). En relación con el cuerpo como centro de orientación, afirma Husserl, “...cada yo tiene su dominio perceptivo cósico, y necesariamente percibe las

cosas en cierta orientación. Las cosas aparecen, y lo hacen por este o por aquel lado, y en esta manera de aparición radica insuprimiblemente encerrada la referencia a un aquí y sus direcciones fundamentales” (I2 198, Hua IV 158). El cuerpo, afirma Husserl, porta en sí el punto cero de todas las orientaciones, el aquí central último en el sentido de que no tiene fuera de sí otro aquí a partir del cual se pueda establecer un allí. “Así, todas las cosas del mundo circundante poseen su orientación relativamente al cuerpo, tal como todas las expresiones de la orientación llevan consigo esta referencia. Lo ‘lejos’ es lejos de mí, de mi cuerpo; la ‘derecha’ remite al lado derecho de mi cuerpo...” (I2 198, Hua IV 158). Por su capacidad de movimiento libre, el cuerpo puede también mover el sistema de apariciones y de localizaciones, es decir, con cada nueva ubicación se instituye un nuevo aquí a partir del cual se establecen las nuevas orientaciones (o coordenadas). Pero, como mencionábamos, esta “capacidad” se acompaña de una peculiar limitación, pues “...yo tengo todas las cosas frente a mí, todas están ‘allí’ –con excepción de una única, precisamente el cuerpo, que siempre está ‘aquí’” (I2, 198 s., Hua IV 159). Esto llevará a Husserl a afirmar que el cuerpo es un objeto constituido de manera incompleta. En relación con la aparición del cuerpo, sostiene Husserl, “Mientras que yo, frente a todas las otras cosas, tengo la libertad de cambiar a discreción mi posición respecto de ellas y con ello a la vez de variar a discreción las multiplicidades de aparición en las cuales vienen a dárseme, no tengo la posibilidad de alejarme de mi cuerpo o de alejarlo a él de mí, y en correspondencia con ello las multiplicidades de aparición del cuerpo están en determinada manera restringidas: ciertas partes del cuerpo sólo puedo verlas en un peculiar acortamiento perspectivo y otras (por ejemplo, la cabeza) son invisibles para mí”. Así concluye Husserl, “El mismo cuerpo 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” (I2 199, Hua IV 159).

Por último, pero no menos importante, se considera el cuerpo integrado como miembro del nexa causal de la naturaleza material. Señala Husserl que en el cuerpo se dan de manera simultánea cursos cinestésicos libres (es decir, hago algo y me muevo) y transcurso pasivos en los que no interviene la espontaneidad (es decir, se me hace algo y soy movida). En consecuencia, los “...movimientos de mi cuerpo son aprehendidos como procesos mecánicos igual que los de las cosas externas, y el cuerpo mismo como una cosa que produce efectos en otras y en la cual otras producen efectos” (I2 200, Hua IV 160). Un objeto pesado apoyado sobre mi mano la deforma, un cuchillo hendido en el dedo provoca que un líquido escurra, y al ser sometido al estímulo del frío del calor también mi cuerpo se calienta o enfría (I2 200, Hua IV 160).

La exhaustiva presentación que hace Husserl de mi cuerpo como *materielles Ding* en vinculación con el término *Leib*, no agota el campo semántico de la descripción cósmica de la corporeidad del otro término del par que la lengua alemana admite para referirse al cuerpo humano. Así, también encontramos en este laboratorio de la constitución el uso de *Körper*. El recurso a esta noción en el contexto de *Ideas II* merece especial atención, pues cuando aparece sin complementos alude al cuerpo que posee una determinación espacio-temporal semejante a la de los demás objetos materiales. El cuerpo bajo esta acepción debe distinguirse del *Leib* como cosa material, así como también de la cosa física “mi cuerpo” (*das physische Ding “mein Leib”*) que es miembro del nexo causal, antes mencionado. El *Körper* parece estar (en principio) desligado de las referencias subjetivas, es decir, de las vivencias de un yo. Husserl se explaya sobre la dimensión del *Körper* en el parágrafo 32 dedicado a la distinción entre la realidad material y la anímica. La noción de *Körper* aparece allí tratada en el nivel de generalidad propio de la *res extensa* y con el objetivo de explicitar la dependencia de la psique en lo relativo a las sensaciones. Allí leemos, “Si nos mantenemos en la esfera meramente visual y en las unidades constitutivas que residen únicamente en ella, entonces a cada posición de los ojos, con el *cuerpo* (*Körper*) y la cabeza en postura fija, le corresponde un nuevo aspecto de la cosa vista y en especial de su extensión. E igualmente respecto de toda alteración de la postura de la cabeza que afecte la orientación fenomenal (en particular la del alejamiento)” (I2 167, Hua IV 128).

Resulta interesante señalar aquí que la referencia al cuerpo como cosa física está circunscripta a la postura fija, al cuerpo en estado de quietud. En una dirección que podemos considerar relacionada con esto, en el parágrafo 36, Husserl llama partes del *Körper* a aquellas que quedan fuera del campo visual, aun cuando puedan ser alcanzadas por el tacto, como la nuca, la espalda o la coronilla.<sup>8</sup> La noción de *Körper* se reserva también con frecuencia para hacer referencia a cosas materiales, en especial aquellas que entran en relación con mi cuerpo, como por ejemplo el cuchillo que hiere mi dedo, la superficie corporal que es tocada con el dedo ampollado, los cuerpos que pueden transmitir calor a mi cuerpo o la cosa que golpea mi mano. En ese sentido, y en el contexto de *Ideas II*, es posible afirmar que la noción de *Körper* es la que posee un ámbito semántico más acotado y por eso mismo menos ambiguo.

---

<sup>8</sup> De alguna manera y por vía negativa parecen estar así implicadas en la constitución del cuerpo que no es meramente *Körper*, sino más bien *Leib*, percepción (visual) y cinestesia.

Por un lado, esto nos anima a sostener que el índice de ambigüedad relativo a la condición cósmico-espacial y subjetiva del cuerpo humano que disputa el campo semántico de la noción de *Leib*, no parece estar ya vinculada a la noción de *Körper* sino más bien a ese concepto que ha motivado el presente trabajo, el *Leibkörper*. Por otro lado, si bien estas dos últimas nociones aluden a una entidad física sometida a la causalidad, el *Leibkörper* parece no estar recluido (como el *Körper*) al nexo causal real. Más bien por el contrario, el *Leibkörper* se encuentra implicado en la constitución de la realidad anímica en la empatía<sup>9</sup>, como sustrato de las ubiestesias y en la tercera parte dedicada a la constitución del mundo espiritual en relación con la actitud personalista. La presencia del *Leibkörper* participando en cada uno de estos momentos de la constitución resulta de gran relevancia para una fenomenología de la corporeidad, en especial si se tiene en cuenta que se trata de un término que no aparece asociado a los cuerpos de las cosas como si lo está *Körper* (en ese sentido se la puede considerar más cercana a *Leib*). Esto refuerza la opinión de que hay en los intentos descriptivos husserlianos una motivación genuina por superar el dualismo de cuño cartesiano. Esto se ve reflejado también en el hecho de que la noción de *Leibkörper* no se circunscribe a las reflexiones acerca de la naturaleza o del espíritu, sino que aparece en ambas. Con el concepto de *Leibkörper* se despliegan así los siguientes aspectos de la corporeidad propiamente humana que se indican a continuación:

(i) cosa material, pues, como sostiene Husserl, “...un golpe de mi mano (considerado puramente como golpe corpóreo de una cosa (*dingkörperlich*), eso es, con exclusión de la vivencia del ‘yo golpeo’) actúa exactamente como el golpe de cualquier otra *cosa* material, e igualmente la caída de mi *Leibkörper* como cualquier otra caída, etc. (I2 95, Hua IV 63),

(ii) objeto que experimento en protopresencia como a otras cosas, en particular, la cosa material “mi cuerpo” (*Leib*) constituida en la experiencia solipsista, en el encuentro intersubjetivo<sup>10</sup>,

<sup>9</sup> Lo cual significa que hay una intermediación expresiva del cuerpo.

<sup>10</sup> Este aspecto, sobre el cual no me explayaré aquí dado que involucra el complejo tema de la empatía, aparece considerado en el párrafo 45 “Los animales como *cuerpos* corporales (*Leibkörper*) protopresentes con interioridad apresente”. Allí leemos, “Los hombres en cuanto miembros del mundo externo están dados originariamente en la medida en que son aprehendidos como unidades de cuerpos corpóreos (*korperlichen Leibern*) y almas: los cuerpos que se hallan frente a mí externamente los experimento, como otras *cosas*, en protopresencia; la interioridad de lo anímico, por apresencia” (I2 205, Hua IV 163).

(iii) cuerpo (*Körper*) que es cuerpo (*Leib*), es decir, se trata del “...caso particular en que el *cuerpo* (*Körper*) experimentado espacialmente que es percibido mediante el cuerpo (*Leib*) es el mismo que el *Leibkörper*. Pues también él se experimenta en efecto externamente, si bien dentro de ciertos límites que no permiten tenerlo *sin más por una cosa como otras en el nexu cósmico*<sup>11</sup>” (I2 184, Hua IV 144).

(iv) “sustrato” de ubiestesias, “El cuerpo físico (*physischer Leib*) es ciertamente una unidad constituida y solamente a ella pertenece el estrato ubiestesia” (I2 193, Hua IV 154). Resulta importante señalar que el tratamiento de las ubiestesias no aparece en relación con el cuerpo como cosa material *Körper*, sino con el cuerpo como cosa material *Leibkörper* o, en su defecto, *physischer Leib*. Husserl hace del concepto de *Leibkörper* un uso particular en el párrafo 40, en el sentido de que le sirve para caracterizar las ubiestesias y, más concretamente, el modo como estas se dan y tienen lugar en la superficie del cuerpo aparente.<sup>12</sup>

(v) objeto de mi entorno (*Umgebungsobjekt*) en el mundo espiritual. Señala Husserl en el párrafo 52, “Yo, el hombre como objeto de la naturaleza, soy *Leibkörper*, y el *Leibkörper* es –considerado egoísta-subjetivamente– objeto de mi entorno en el ‘aquí’ y está considerado objetivamente, en el lugar del espacio objetivo que se exhibe en el aquí subjetivo” (I2 250, Hua IV, 204).

<sup>11</sup> El subrayado es mío con el objetivo de resaltar lo anteriormente mencionado respecto de la resistencia del *Leibkörper* a ser reducido al mundo material.

<sup>12</sup> Como sabemos, con la noción de *Empfindnisse*, traducida por A. Zirión con el neologismo “ubiestesias”, Husserl se refiere a las sensaciones localizadas que son propias de la esencia del cuerpo vivido y están en el origen de la captación perceptiva que es también siempre intra-afección, es decir, el cuerpo sintiéndose a sí mismo (el frío de la intemperie en mis manos, la textura de la blusa en mi espalda, etc.). *Empfindnisse* se distingue así de *Empfindung*, sensación en sentido general, relativa a las notas de las cosas percibidas (el verde del árbol, la rugosidad de la mesa) y “sensaciones expositivas o exhibitivas” (Serrano de Haro, 2016: 204). Lo que distingue una de otra, además del hecho de que las ubiestesias están localizadas en el cuerpo (*Leib*), es la modalidad de la estimulación, pues ellas se dan siempre en el “campo háptico”. En relación al cuerpo, más precisamente se referirá Husserl aquí al *Leibkörper*, las ubiestesias y las sensaciones se encuentran integradas en campos de sensación (sistemas) y están sometidas a un orden del cual depende el carácter de la estimulación. Así, dirá Husserl, que el *Leibkörper* no es estimulable en general, “sino estimulable de determinada manera en determinadas circunstancias” y que “las influencias estimulantes no aparecen como algo ajeno y solamente provocado, sino como algo inherente al *Leibkörper*” (I2 194, Hua IV 155). Para un detallado análisis de las ubiestesias y la importancia de la sensibilidad táctil para la encarnación de la conciencia en la fenomenología del cuerpo de Husserl recomiendo el agudo ensayo de Serrano de Haro titulado “Egología encarnada” en *Paseo filosófico en Madrid. Introducción a Husserl* (2016).

(v) 1. portador de un estrato de ser estesiológico y corporalmente anímico

(v) 2. (en actitud personalista), una cosa que tiene significado espiritual, portador de expresión (I2 251, Hua IV, 204).

Las acepciones hasta aquí señaladas permiten afirmar que se observa un desplazamiento de la noción de *Körper* y constatar que el correlato del *Leib* es el *Leibkörper*. Esto implicaría una reformulación de la dicotomía fundacional de la reflexión fenomenológica sobre la corporeidad que cuenta como segundo término con un cuerpo análogo al de la cosa material.

Husserl parece proponer con la noción de *Leibkörper*, antes bien que una mera cosa, un sistema sensible donde el cuerpo material es substrato de vivencias relativas o referidas a ese cuerpo material. El *Leibkörper*, como mencionamos en (iii), posee una dimensión recursiva, la cual se ve reflejada en la propia conformación del neologismo y motiva a Zirión a traducirla como “cuerpo corporal” (1997) y a Moreno y San Martín como “cuerpo somático”.<sup>13</sup>

Llegados a este punto del esclarecimiento conceptual me interesa discutir a continuación dos interpretaciones de la noción de *Leibkörper*.

### 3. *Leibkörper*, dos interpretaciones rivales

Comencemos por la de la filósofa norteamericana E. Behnke, quien se presenta como la fundadora y principal responsable del “Study Project in Phenomenology of the Body” y es, sin lugar a dudas, una de las principales estudiosas de la temática de la corporeidad en la obra de Husserl. En este sentido resulta

---

<sup>13</sup> Si bien no me he detenido en la traducción del término *Leibkörper* por las razones expuestas en la nota a pie de página 2, considero que es un asunto que merece atención, en especial si tenemos en cuenta las limitaciones propias de nuestra lengua para expresar combinaciones como la mencionada. En ese sentido, me inclino por avanzar siguiendo a Husserl en la senda del neologismo. Esta estrategia previene de algunas confusiones y habilita el espacio de las definiciones. En ese sentido un término como “somatocorpo”, inexistente en español, puede servir a los efectos de nombrar ese cuerpo que a la vez es sentido como cuerpo. La palabra así conformada respeta también la relación entre el sustantivo (*Körper*-corpo) y el adjetivo (*Leib*-somato) y distingue (a diferencia de la estrategia de Zirión) dos modos de nombrar al cuerpo mediante el uso de términos provenientes del griego y el latín.

comprensible que el artículo sobre el cuerpo del volumen editado por T. Nenon y L. Embree, consagrado a *Ideas II*, haya sido escrito precisamente por Behnke.

En ese trabajo, la autora contextualiza el interés de Husserl por la temática del cuerpo con la finalidad de mostrar una cierta continuidad de los planteos desde 1907 en adelante. Behnke traza también las principales coordenadas en las cuales se ubica el tratamiento del cuerpo en *Ideas II* y para ello reconoce en el texto cuatro pares de opuestos a partir de los cuales es definida la experiencia corporal. Señala Behnke que junto con la comprensión del cuerpo humano que tiene lugar ya sea en actitud científico-natural o en actitud científico cultural o humana, “hay también pasajes que parecen originarse en el abandono de la actitud ingenua, cotidiana, hacia el cuerpo, para pasar a la descripción fenomenológica de los rasgos estructurales de la experiencia corporal *per se* que suelen pasar inadvertidos y darse por sentado. Así mismo, Husserl distingue la manera en que el cuerpo es dado en la ‘actitud interna’ de la manera en la cual se da en la ‘actitud externa’. Y, finalmente ... se puede considerar el cuerpo un objeto de un cierto tipo y preguntarse cómo se constituye ese objeto, es decir, cómo es dado a la conciencia como ese tipo de objeto, o se puede tomar nota del papel constitutivo que el cuerpo o la corporeidad desempeña en la donación de otros objetos (especialmente los objetos perceptivos)” (Behnke, 1996: 138).

Se configuran así cuatro pares de actitudes (natural/humana, ingenua/fenomenológica, interna/externa y constituyente/constituido) cada una de las cuales ofrece un punto de vista sobre la corporeidad. Según Behnke, “la manera en la cual experimentamos ‘el cuerpo’ o ‘lo corporal’ está determinada por la actitud, consciente o inconsciente, que tenemos hacia él” (Behnke, 1996: 138). En opinión de la filósofa, estos pares de opuestos ponen en evidencia el hecho de que las perspectivas que tenemos sobre el cuerpo (como organismo, como objeto perceptivo, etc.) son producto del cambio de actitud, siendo entre todas ellas la Fenomenología una meta-actitud en virtud de la cual advertimos la correlación entre las actitudes particulares implicadas y las objetividades constituidas. En ese sentido, la fenomenología nos despabila, podríamos decir, de las creencias relativas a nuestro acceso ingenuo o dóxico teórico al mundo.<sup>14</sup> La Fenomenología permite determinar que, más allá y con cierta independencia de los pares de opuestos identificados, el cuerpo se nos da en la experiencia como un objeto doble. Esta duplicidad característica, con la cual se hace corresponder la célebre

---

<sup>14</sup> El tratamiento de la constitución en *Ideas II*, parece estar guiado por la fenomenología, sin llegar a ser tematizada una fenomenología de la constitución

distinción entre *Leib* y *Körper* hecha por Husserl con anterioridad a 1912, cuenta en *Ideas II*, como bien señala Behnke, con una peculiaridad. Esta es que Husserl utiliza *Leib* cuando se refiere a la dimensión subjetiva de la corporeidad, la del cuerpo propio percibido “desde el interior” (para utilizar el vocabulario del § 42), pero también se sirve de esa noción al referirse al objeto animado que puede ser caracterizado en términos biológicos o fisiológicos, es decir en actitud científico-natural. El hecho es que a partir de la distinción entre *Leib* y *Körper*, lo esperable es encontrar este último término en las referencias asociada al cuerpo como cosa física o biológica. Sin embargo, Husserl no parece seguir, con relación a ello, un criterio unificado. Señala Behnke, “Al usar *Leib* en ambos casos [mi cuerpo y el cuerpo como objeto biológico], en lugar de usar *Körper* cuando se refiere al cuerpo humano o animal visto por las ciencias naturales, Husserl logra preservar una distinción importante para las ciencias mismas –dado que los cuerpos vivos tienen propiedades especiales más allá de las que comparten con las demás cosas físicas... Al mismo tiempo, el uso que hace Husserl de un mismo término enfatiza la riqueza y complejidad del cuerpo humano, el cual tiene su lado subjetivo y esto no puede ser simplemente asignado al reino de la mera “materia” incluso aunque sea, de hecho, una cosa física” (Behnke, 1996: 139).

Behnke identifica así tres modos de abordaje de la temática de la corporeidad, el naturalista, el personalista y el fenomenológico. En la actitud naturalista, el cuerpo (*Leib*) es “un cierto tipo de objeto material espacio-temporal que tiene un estrato psíquico enlazado con él” sometido a la causalidad física de la naturaleza. En la actitud personalista, el cuerpo (*Leib*) se manifiesta como poder expresivo de la vida subjetiva mediante “los gestos, el libre movimiento, las expresiones faciales y el tono de la voz” (Behnke, 1996: 141). En la actitud fenomenológica (trascendental), por un lado, es requisito prescindir de lo corporal para descubrir el ego puro, pero, por otro lado, en virtud de la reducción, el cuerpo (*Leib*) reaparece como tema de investigación fenomenológica. El cuerpo (*Leib*) que emerge como objeto de reflexión fenomenológica se revela como “libremente móvil”, “yo puedo” y “órgano de la percepción y de la voluntad”. Ahora bien, si el cuerpo como cosa física al que se nombra mediante la noción de *Körper* no parece estar presente en esta ecuación, entonces ¿cuál es el cuerpo del cual, según Behnke, se prescinde en el giro fenomenológico-trascendental? En respuesta a este interrogante, encontramos la siguiente respuesta, “el Cuerpo que queda así excluido es ... el cuerpo corpóreo [the corporeal body] (*Leibkörper*) que se capta como una realidad psicofísica en la actitud de la ciencia natural” (Behnke, 1996: 141).

Dado el interés por la noción de *Leibkörper* que motiva este trabajo, la afirmación de Behnke ha suscitado nuestra atención. En primer lugar, cabe señalar que a lo largo del capítulo dedicado al tema de la corporeidad en *Ideas II*, Behnke se refiere al *Leibkörper* sólo en dos oportunidades, la ya referida en la cita anterior y en una nota a pie de página donde, al pasar, aclara que “Husserl también usa el término *Leibkörper* para referirse al cuerpo como algo que aparece externamente, i.e., como algo que aparece en el mundo circundante...” (Behnke, 1996: 139, nota 7).

Esto pone en evidencia que Behnke no sólo no se detiene a considerar esta variante semántica que se interpone a la distinción *Leib-Körper*, sino además relega el *Leibkörper* al dominio de la actitud científico-natural (cuando esta noción reaparece en las secciones dedicadas a la consideración de la constitución del mundo espiritual y bajo la actitud personalista como vimos *ut supra* en (v) y (v) 1. y 2.). En ese contexto el *Leibkörper* es definido como *Umgebungsobjekt*, es decir un objeto del entorno situado en el mundo circundante, en el cual, como sabemos, los objetos no se dan como meras cosas físicas, sino como cosas dotadas de valores (afectivos, simbólicos, pragmáticos, etc.). Junto con esta caracterización que ya comporta cierta ambigüedad encontramos también la definición, que no parece ser contemplada por Behnke, del *Leibkörper* como *Umschlagspunkt*, punto de trasbordo o de pasaje entre la naturaleza y el mundo espiritual, entre la causalidad y la condicionalidad.

El trabajo de Behnke resulta esclarecedor en la comprensión de *Ideas II* y, sin lugar a dudas, su principal aporte es la prescindencia de la noción de *Körper* para referirse al cuerpo humano y el uso generalizado de *Leib* como nota de la compleja constitución de la corporeidad en ese contexto. Sin embargo, es posible señalar que Behnke pierde la oportunidad de tematizar la dimensión inaugurada por el *Leibkörper* al guiar su análisis por la hipótesis dualista que separa el cuerpo subjetivo-vivido del cuerpo como objeto para la actitud científico-natural. Así Behnke parece tirar el niño con el agua al no reconocer que el *Leibkörper* desempeña algún tipo de papel en la constitución. Para la autora, el *Leibkörper* es descartado del plano trascendental aun cuando el cuerpo como *Leib* se vuelva, bajo los efectos de la reducción, fenomenológicamente relevante.

La crítica a la posición de Behnke se funda en el siguiente párrafo de *Ideas II* que quizás convenga citar en alemán. El fragmento en cuestión pertenece al párrafo 62, estamos ya en la Sección Tercera dedicada a la constitución del mundo espiritual, “*Leib als Sache in der Umwelt ist der erfahrene, anschauliche*

*Leibkörper, und der ist Erscheinung des physikalischen Leibes. Dieser letztere und die ganze physikalische Natur geht die Umwelt nichts an ...*” (I2, Hua IV, 285).

Según la traducción de Zirión, “El cuerpo como cosa en el mundo circundante es el *cuerpo* corporal experimentado, intuitivo, y éste es aparición del cuerpo físico. Este último y la naturaleza física entera no es incumbencia del mundo circundante...” (I2, 334).

La interpretación de Behnke parece establecer una sinonimia entre *Leibkörper* y cuerpo físico, el cual, ciertamente queda fuera del mundo circundante como mundo espiritual. Sin embargo, no es una interpretación contundente que excluya de plano otras especulaciones. Por ejemplo, la posibilidad de comprender el *Leibkörper* como una bisagra, o para usar la propia terminología husserliana, como punto de trasbordo (*Umschlagspunkt*) entre el cuerpo (*Leib*) como cosa en el mundo circundante y el cuerpo (*Leib*) físico. Esta interpretación le da al *Leibkörper* autonomía semántica y, además de acercarnos a la posición de N. Depraz a la que me referiré a continuación, le otorga al concepto una consistencia ontológica independiente en cuanto se presenta como dimensión experimentada y aparente de la corporeidad.

La filósofa francesa Natalie Depraz es también una destacada conocedora del pensamiento de Husserl y hay en sus obras un reiterado interés por el tema de la encarnación en clave fenomenológica. Esto ha dado origen a importantes trabajos entre los que se cuentan *Transcendance et Encarnation* (1995) y *Lucidité du corps* (2001), a este último me referiré aquí. La obra inicia con un interrogante acerca de la corporeidad que no apunta al lugar común y más repetido en la literatura sobre el hecho de la encarnación, sino más bien a la conciencia de la hiperestesia o hipersensibilidad de la carne que somos. Este punto de partida le permite a la filósofa abordar la experiencia corpórea en su ambigüedad inherente de intimidad, proximidad, y extrañeza, alienación, y como un proceso en desarrollo, antes bien que un momento solidificado de la experiencia. Así, Depraz se propone describir una “típica de la carne” mediante la cual se haga visible el proceso que va del cuerpo objetivado a la carne objetivante. Una típica de la carne, señala, “[L]ejos de abolir la pluralidad de las cualidades singulares del cuerpo bajo una modelización abstracta, subraya la diferenciación de sus modos de aparecer” (Depraz, 2001: 2).

El primer paso en esa dirección consiste para Depraz en una revisión de la distinción *Leib y Körper*<sup>15</sup> con el objetivo de “romper de inmediato con una comprensión simplemente dual o binaria” y bajo la presunción de que se trata de dos modos de donación entre los que se da una circulación mutua o enlazamiento. Lejos de intentar desechar estas nociones, e incluso con críticas hacia quienes señalan la débil consistencia conceptual de ese par, Depraz rescata la variedad terminológica que se encuentra en la obra de Husserl, la cual, como también intenté mostrar aquí, no se circunscribe a las nociones de *Leib y Körper*.<sup>16</sup> Según Depraz, la descripción estática que ella emprende en esta obra hacer aparecer los diferentes estratos de la experiencia y, en consecuencia, permite esclarecer los modos de aparecer de la corporeidad, los cuales no son unitarios ni se dan de una vez para siempre. En ese sentido, ella avanza en la constatación de un proceso que va del cuerpo físico (*Körper*), “objeto material, caracterizado por sus propiedades físicas, su volumen y su masa, principalmente, su pesadez también, es un cuerpo radicalmente desprovisto de carne” (*Leib-chair*)<sup>17</sup> (Depraz, 2001: 3), al “flujo carnal” (*Leiblichkeit*), es decir, el darse carnal como flujo, movimiento ciego de la vida hilética-kinestésica.<sup>18</sup> Entre estos dos polos que definen lo absolutamente determinado, cuerpo físico, y lo indeterminado, flujo carnal, encontramos: el cuerpo físico orgánico de la vida animal<sup>19</sup>, el cuerpo vivido (*corps vécu*), la carne corporal<sup>20</sup>, la carne cultural y generativa espiritual.<sup>21</sup> Más allá de la interesante propuesta de Depraz, sobre la cual no me explayaré, quisiera detenerme en la noción de “cuerpo vivido”, al cual se caracteriza como ese estrato de la corporeidad consistente en “un saber inmanente no reflexivo de sí mismo”. Se trata de un saber involuntario y espontáneo que está “atravesado por el hábito y dotado de una capacidad natural de ajuste (*coping*)” (Depraz, 2001: 5). Y agrega lo que constituye, en mi opinión, el más valioso aporte a este trabajo, “Husserl llama

<sup>15</sup> Depraz vierte al francés estos términos como *chair* y *corps*.

<sup>16</sup> Depraz releva las siguientes expresiones: *physischer Körper*, *physischer Leib*, *leiblicher Körper*, *Leibkörper*, *körperlicher Leib*, *körperliche Leiblichkeit*, *Körperleib* (Depraz, 2001: 3).

<sup>17</sup> Ver nota 9 *ut supra*.

<sup>18</sup> Esta fluidez, dirá Depraz, no puede ser interpretada como percepción o *Erfahrung* en sentido husserliano, sino más bien como experiencia entendida como *Erleben* o *Strömen* (Depraz, 2001: 15).

<sup>19</sup> El *physischer Leib*, dirá Depraz, en tanto que vivo y a diferencia del cuerpo físico inerte es una carne y “posee un poder de auto-desarrollo sensible espontáneo” (Depraz, 2001: 4).

<sup>20</sup> Así denomina Depraz al conocimiento o conciencia de sí corporal que nace del hacer, “autopercepción adquirida por una práctica regulada”, la carne corporal es “conciencia aperceptiva de ella misma” (Depraz, 2002: 6).

<sup>21</sup> Se refiere con ello a una apercepción espiritual de la comunidad relativa a hábitos intersubjetivos que sobreviven en una tradición.

*Leibkörper* (o más raramente, *leiblicher Körper*) a este cuerpo inmanente que se abre al mundo viviendo en él (*en vivant en lui*), es decir, actuando y percibiendo: en síntesis, el cuerpo no es vivido más que si proyecta sus intencionalidades al mundo” (Depraz, 2001: 5).

Depraz no acompaña esta afirmación con una referencia puntual a una obra o una etapa del pensamiento del filósofo, aunque se puede aventurar que es *Ideas II* el texto que sirve de referencia central a esta caracterización. Con una relativa independencia de esto, resulta interesante la asociación entre cuerpo vivido y *Leibkörper*, en términos generales, porque permite devolver esta última noción a la arena fenomenológica de la cual Behnke la había quitado. Pero, en especial, porque la asociación que propone Depraz resulta sumamente fértil a los efectos de reintroducir, una vez mostrada la escasa presencia del concepto de *Körper* en *Ideas II*, una dimensión sensible y somática de la corporeidad que no colapsa ni en el cuerpo físico ni en el cuerpo subjetivo y que, efectivamente, hace las veces de punto de trasbordo entre lo causal y lo fenomenal. En el esquema de Depraz, aunque ella no lo ponga en estos términos, el cuerpo vivido o *Leibkörper* también constituye un momento bisagra de ese proceso de animación que comienza en lo inerte no fenomenológico, avanza hacia lo pre-fenomenológico del cuerpo biológico, para culminar en lo fenomenal afectivo.

#### 4. Consideraciones finales

En suma, las perspectivas interpretativas de Behnke y Depraz, cada una por separado; ofrecen herramientas teóricas de relevancia para, entre otras cosas, (i) relativizar el peso teórico de la distinción entre *Leib* y *Körper*, (ii) poner en perspectiva no dogmática la investigación husserliana sobre la corporeidad, (iii) “matizar” las críticas al cartesianismo de Husserl. Pero, resulta más interesante el aporte que estas dos posiciones realizan a la comprensión fenomenológica de la corporeidad al ser tomadas de manera complementaria. Esto permite así (iv) reinterpretar la dicotomía *Leib-Körper* a la luz de la noción de *Leibkörper*, (v) mostrar la variedad terminológica relativa a la experiencia de la corporeidad presente en la obra de Husserl, (vi) dotar de peso descriptivo de un peculiar dominio de experiencia a la noción de *Leibkörper*.

El presente trabajo intentó poner el foco de atención sobre un concepto relacionado con la experiencia de la corporeidad menos utilizado en las descripciones

fenomenológicas. El interés por esta noción, antes bien que colocarnos en la senda de la superación del dualismo, resultaba de importancia porque permitía recuperar para el análisis fenomenológico un concepto de cuerpo físico y orgánico que no se redujera a la *res extensa* cartesiana, pero que tampoco diluyera su materialidad en la fenomenalidad. En ese sentido el *Leibkörper* abre un campo descriptivo relativo a la experiencia, pero también a las condiciones materiales de la existencia, como, por ejemplo, la vejez o la infancia, la diferencia de género, la diversidad. La noción de *Körper* alude al cuerpo material, orgánico, incluso no-fenomenológico como lo denomina Depraz, pero se trata siempre de un cuerpo relevante en tanto y en cuanto es sentido, vivido, experimentado (*Leib*). Ese *Körper* del cual, como vimos, el *Leib* es “propiedad con constitución propia” (Moreno-San Martín, 2020: 21), es vivido, es decir, *Leibkörper* y en cuanto tal se distingue de “mi cuerpo” (*Leib*) vehículo de mi ser en el mundo, sustrato de la intencionalidad motriz y medio expresivo sin distancia.

Para finalizar podemos decir sin temor a exageraciones que la noción de *Leibkörper* nos faltaba en las descripciones de los estratos más básicos de la experiencia de sentido y la hemos recuperado como herramienta para una Fenomenología de la corporeidad todavía en construcción.

## Bibliografía

- BEHNKE, E. (1996) “Edmund Husserl’s Contribution to Phenomenology of the Body in *Ideas II*” en *Issues in Husserl’s Ideas II*, Dordrecht: Springer- Science +Business Media, B.V., pp. 135-160.
- (1997) “Body” en Embree, L., Behnke, E., et al. *Encyclopedia of Phenomenology*, Dordrecht: Springer- Science +Business Media, B.V., pp. 66-71.
- DEPRAZ, N. (1995) *Transcendance et incarnation. Le statut de l’intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, Paris: Vrin.
- (2001) *Lucidité du corps*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- HUSSERL, E. (1950) *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Den Haag: Martinus Nijhoff. (Hua I)
- (1952) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Den Haag: Martinus Nijhoff. (Hua IV)

- (1973) Aus den Vorlesungen “Grundprobleme der Phänomenologie”: Wintersemester 1910/11, in *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Den Haag: Martinus Nijhoff, pp. 111-230. (Hua XIII)
  - (1997) *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México: Universidad Autónoma de México. Trad. A. Ziri6n.
  - (2013) *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducci6n general a la fenomenología pura*, México: Fondo de Cultura Econ6mica-Universidad Aut6noma de México. Trad. J. Ga6s, reedici6n de A. Ziri6n.
- MORENO, C. y SAN MARTÍN, J. (2020) “Presentaci6n (a la segunda edici6n)” en Husserl, E. *Problemas fundamentales de la fenomenología*, edici6n y traducci6n de C. Moreno y J. San Mart6n, Madrid: Alianza Editorial, pp. 16-26.
- MUÑOZ TERRÓN, J. M. (2001) “Traducir el cuerpo, en el pensamiento y el discurso filos6ficos” en Perdu Honeyman, N. A. y Villoria Prieto, J. (eds.) *La TRADUCCI6N, puente interdisciplinar*, Almer6a: Universidad de Almer6a, pp. 251-279.
- San Mart6n, J. (2010) “El contenido del cuerpo”, en *Investigaciones Fenomenol6gicas*, vol. Monogr6fico 2: Cuerpo y Alteridad, Madrid: UNED, pp. 169-187. <https://doi.org/10.5944/rif.2.2010.5578>
- SERRANO DE HARO, A. (1997) “Fundamentos del an6lisis fenomenol6gico del cuerpo” en *La posibilidad de la fenomenología*, Madrid: Ed. Complutense, pp 185-216.
- (2012) “Gram6tica elemental del cuerpo en primera persona”, en: E. Anruba Aparisi, I. Rodr6guez Marug6n. (Eds.) *Historia y filosof6as del cuerpo*, Granada: UG, pp. 117-132.
  - (2016) *Paseo filos6fico en Madrid. Introducci6n a Husserl*, Madrid: Trotta.
- VIGO, A. (2012) “El cuerpo vivido. La filosof6a m6s all6 de los l6mites de la objetivaci6n”, en: E. Anruba Aparisi, I. Rodr6guez Marug6n, op. cit., pp. 67-100.

Recibido 30-01-2023

Aceptado 06-11-2023

# LA RECEPCIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA EN ARGENTINA: EUGENIO PUCCIARELLI

## THE RECEPTION OF PHENOMENOLOGY IN ARGENTINA: EUGENIO PUCCIARELLI

Irene BREUER

*Bergische Universität Wuppertal*

ibreuer@hotmail.com

RESUMEN: El artículo se centra en el filósofo argentino Eugenio Pucciarelli (1907-1995) y su recepción de la fenomenología, a la que confiere un sesgo humanista. Se procederá a una introducción a su contribución a la fenomenología en América Latina y se abordarán los siguientes temas: 1) la misión de la filosofía, las diversas vías de acceso a su esencia, en particular aquellas de Scheler, Dilthey y Husserl, 2) su recepción de Husserl en cuanto concierne a los ideales de ciencia y de razón, 3) la crisis de la razón y de la evidencia, 4) su concepción pluralista de la razón, del tiempo y de la cultura, 5) humanismo y libertad. La tesis sostiene que su concepción de la filosofía, que enfatiza la dimensión personal y el compromiso social de la práctica filosófica, revela un profundo humanismo pluralista que no descuida su función militante y crítica, evidenciado así la actualidad de su mensaje.

PALABRAS CLAVE: cultura, fenomenología, humanismo, pluralismo, razón, tiempo.

ABSTRACT: This paper deals with the reception of phenomenology by Eugenio Pucciarelli (1907-1995), who approaches it from a humanist standpoint. It introduces to his personal contribution to Latin American phenomenology and deals with following aspects: 1) the mission of philosophy, the different ways of accessing to its essence, in particular those of Scheler, Dilthey and Husserl, 2) his reception of Husserl insofar as it concerns the ideals of science and reason, 3) the crisis of reason and evidence, 4) his pluralist conception of reason, time and culture, 5) humanism and freedom. It argues that his conception of philosophy, which emphasizes the personal dimension and the social engagement of philosophical practice, reveals a profound pluralist humanism that does not neglect its militant and critical function, evidencing thus the actuality of his message.

KEYWORDS: Culture, Phenomenology, Humanism, Pluralism, Reason, Time.

## 1. Introducción

En el marco de la divulgación de la hermenéutica y la fenomenología en América Latina, nos importa aquí destacar su recepción temprana en Argentina, en especial por parte de Eugenio Pucciarelli, que indudablemente ha de ser ubicado entre los mayores aportes que haya dado la filosofía argentina a lo largo del siglo XX.<sup>1</sup> En este marco, bien conocida internacionalmente es la obra y trayectoria del Prof. em. Dr. Roberto J. Walton,<sup>2</sup> discípulo y sucesor de Pucciarelli en la cátedra de “Gnoseología y Metafísica” de la *Universidad de Buenos Aires* y actualmente, Director em. del “Centro de Estudios Filosóficos” de la *Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires* que lleva su nombre.<sup>3</sup> No sucede lo mismo con la obra de Pucciarelli, cuya repercusión y recepción se centró en Latinoamérica,<sup>4</sup> a diferencia de aquella de sus maestros Alejandro

---

<sup>1</sup> Sus escritos han sido el objeto de una investigación de la autora sobre “La Antropología Filosófica en Alemania y Argentina. Un estudio de la transferencia cultural germano-argentina en el siglo XX en el ejemplo de Eugenio Pucciarelli”, llevada a cabo durante los meses de abril, mayo y junio de 2019, gracias a una beca otorgada por el *Deutscher Akademischer Austauschdienst* (DAAD), con lugar de trabajo en el “Centro de Estudios Filosóficos” de la *Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires*. Contó con la tutela del Dr. Roberto J. Walton y con el apoyo de la *Bergische Universität Wuppertal*, representada por el Prof. Dr. Gerald Hartung, Director del *Institut für Grundlagenforschung zur Philosophiegeschichte* (IGP) y Profesor de Filosofía de la Cultura y Estética en la *Facultad de Humanidades y Cultura*.

<sup>2</sup> Quisiera aquí expresar aquí mi profundo agradecimiento al Dr. R.J. Walton, a quien no solo debo mi formación en fenomenología en la *Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires*, sino también el haber puesto a mi disposición los escritos de Pucciarelli, que le habían sido legados. Le agradezco en especial su generosidad intelectual y su constante apoyo y confianza.

<sup>3</sup> Además de sus numerosos artículos, Walton es el autor de *Mundo, conciencia, temporalidad* (1993a), *El fenómeno y sus configuraciones* (1993b), con Angela Ales Bello: *Introducción al pensamiento fenomenológico* (2013), *Intencionalidad y horizonticidad* (2015), *Horizonticidad e historicidad* (2019) e *Historicidad y metahistoria* (2020), *Fenomenología, excedencia y horizonte teológico* (2022). Cf. la “Lista seguida de obras de Roberto Walton” preparada por Javier San Martín en *Horizonte y mundanidad. Homenaje a Roberto Walton* (Rabanaque & Zirión Quijano, 2016), y, sobre los temas dominantes de su pensamiento (Rabanaque & Walton, 2022, 64f.), además de los números 9 y 10 de *Escritos de Filosofía—Segunda serie* (Rabanaque, 2021-2022), dedicados a su homenaje, que contienen un apéndice con una lista actualizada de sus escritos.

<sup>4</sup> Cf. Publicaciones dedicadas a Pucciarelli y su obra: (Stoppani et al., 1995) —contribuciones de A. O.M. Stoppani, Alte. C. A. Sanchez Sañudo, J. C. Agulla, R. J. Walton, V. Massuh, A. P. Carpio, E. Albizu, H. O. Mandrioni, M. Laclau, F. García Bazán, D. Leserre, H. E. Biagini, L. A. Marturana—; (AA.VV., 1995b) —contribuciones de R. J. Walton, J. C. Agulla, A. P. Carpio—; (Walton et al., 1995) —contribuciones de H. Biagini, D. Leserre, J. V. Iribane, M. Riani, R. J. Walton—; (Biagini et al., 2005) —contribuciones de: H. Biagini, D. Leserre, J. V.

Korn (1860–1936) y Francisco Romero (1891-1962),<sup>5</sup> y de sus colegas Coriolano Alberini (1886-1960), Carlos Astrada (1894–1970) y Luis Juan Guerrero (1899–1957).<sup>6</sup> Dada la magnitud de su obra, que abarca unos 1.200 escritos entre publicaciones y manuscritos, nos limitaremos aquí a destacar sus reflexiones en torno a la fenomenología y su ideal de humanismo, que no descuida la dimensión personal del filosofar ni su función social en tanto humanismo pluralista militante y crítico.

Con el objetivo de salvar esta omisión, comenzaremos esta tarea con una breve biografía: Eugenio Pucciarelli nació en La Plata, Argentina, el 28 de agosto de 1907, y se graduó como médico en la *Universidad de Buenos Aires* – profesión que no ejerció – y como profesor en filosofía en la *Universidad Nacional de La Plata*. En esta universidad, donde fue discípulo de Pedro Henríquez Ureña (1884-1946), Alejandro Korn y Francisco Romero, obtuvo su doctorado en filosofía en 1937 con una tesis sobre Dilthey, bajo la tutela de Francisco Romero, publicada en 1938. Un año después inició su carrera docente en la *Universidad Nacional de Tucumán*, donde fue decano de la Facultad de Filosofía y Letras. Su actividad docente continuó en las universidades de La Plata y Buenos Aires, e incluyó cursos en Puerto Rico y Caracas. En la Facultad de Filosofía y Letras

---

Iribarne, M. Riani, R. J. Walton–; (Pucciarelli et al., 2007) –contribuciones de E. Pucciarelli, R. J. Walton, M. Laclau, D. Leserre, J. V. Iribarne–; (Perez de Watt, 1988) –contribuciones de: B. Portela, M. Sacerdote, A. Montenegro, F. J. Olivieri, E. Pucciarelli, C. Fernández–; (Walton, 2004); (Walton, 2008); (Breuer & Walton, 2020) –contiene una selección de los artículos de Pucciarelli concernientes a los temas de la razón, la ciencia, la tecnología y la ideología; (Breuer, 2021).

<sup>5</sup> Cf. Ferrer, Schmich, Pérez-Gatica 2022, Korn: pp. 103–105, Romero: pp. 111-116.

<sup>6</sup> La introducción de la fenomenología en Argentina a principios del siglo XX se debió principalmente a tres hechos: 1) la necesidad de superar el positivismo que caracterizaba los medios filosóficos a principios del siglo XX; 2) La influencia de José Ortega y Gasset (cf. San Martín 2012; Díaz Álvarez, 2013, pp. 3–8; Ruvituso 2015, pp. 57–63 y 74–83); 3) la temprana traducción al español de las *Investigaciones Lógicas* (1929) por José Gaos y Manuel García-Morente. Gracias a estos factores la fenomenología husserliana alcanzó una amplia repercusión y difusión (cf. Walton, 1997, p. 675; Rabanaque & Walton, 2022, p. 54). Sin embargo, Alberini menciona en sus *Escritos de filosofía de la educación y pedagogía* de 1973 que ciertas nociones de fenomenología estaban en circulación en el ámbito filosófico ya antes de la visita de Ortega y Gasset, presumiblemente gracias al profesor alemán Felix Krüger, quien ejerció actividades docentes en la Argentina de 1906 a 1909 (Ferrer, Schmich & Pérez-Gatica, 2022, p. 103, n. 165).

Sobre la recepción de la fenomenología en Argentina y en América Latina cf. (Rabanaque & Walton 2022); (Rizo-Patrón Lerner, 2021); (Walton, 1997); (Walton, 2017); (Zirión Quijano, 2021) and (Zirión Quijano, 2022). Sobre la recepción temprana en particular, cf. (Walton, 1997) y (Walton, 2017), (Herrera Restrepo, 1998, pp. 7–48).

de Buenos Aires, donde dirigió el Instituto de Filosofía y la revista *Cuadernos de Filosofía*, alcanzó el grado de profesor emérito. También le fue conferido el grado más elevado de investigador emérito en el *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas* (CONICET). Dirigió la colección “La vida del espíritu” de la editorial Nova, Buenos Aires, que, con la publicación de sendas obras de Dilthey, Scheler, Husserl, entre otras, permitió difundir en el medio latinoamericano valiosas obras de la filosofía clásica y contemporánea. Fue académico titular de la Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas y de la *Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires*, en la que ocupó el cargo de presidente y fundó y dirigió el Centro de Estudios Filosóficos, que hoy lleva su nombre, y la revista *Escritos de Filosofía*, dirigida actualmente por el Dr. Roberto J. Walton y el Dr. Luis R. Rabanaque. Falleció el 3 de enero de 1995.

Caracterizaba a Eugenio Pucciarelli la amplitud de sus inquietudes, que lo llevaron a incursionar en el arte, la literatura, la política, los temas sociales, la ciencia y la técnica desde una posición filosófica que le abría los horizontes del quehacer y de las realizaciones humanas más diversas. Testimonio de ello brinda su legado, del cual sólo tres recopilaciones temáticas han sido publicadas hasta el presente: *Los rostros del humanismo*, editado por una Comisión de Homenaje coordinada por Ricardo T. E. Freixá, Buenos Aires: Fundación Banco de Boston, (1987); *El enigma del tiempo*, editado por Blanca H. Parfait y Daniel López Salort, Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires (2013), y por último, *Razón, Técnica, Ideología*, editado por la autora con un estudio preliminar de R. J. Walton, Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires (2020).

En una conferencia intitulada “Autopresentación” dictada en el ciclo “La Argentina actual, por sí misma” –ciclo que fue organizado por el Instituto de Historia y Pensamiento Argentinos de la Facultad de Filosofía de la *Universidad Nacional de Tucumán* en 1976 y publicada en 2007–, Pucciarelli esboza sucinamente su desarrollo intelectual y sus principales preocupaciones filosóficas. También recuerda a sus maestros: Alejandro Korn, Pedro Henríquez Ureña y Francisco Romero. Pucciarelli destaca en Ureña, profesor de literatura latinoamericana en la Universidad, el interés por los problemas de América, la defensa del hombre latinoamericano, el interés por los problemas de la literatura como manifestación de la cultura y la actitud ética en sentido social al servicio de la causa americana, actitudes que también caracterizaron la obra y el accionar de Pucciarelli. En Korn destaca una guía lúcida de la historia de la filosofía moderna concebida como teoría de los valores y acompañada de decisiones prácticas que

revelaban la actitud militante, mientras que en Francisco Romero reconoce la introducción de la fenomenología en las temáticas universitarias, en una época en la que prevalecían las orientaciones adversas al positivismo. En esta conferencia Pucciarelli destaca que estos movimientos le han permitido alcanzar dos objetivos: la consolidación del interés por la filosofía y la pluralidad de orientaciones con la posibilidad de entablar diálogos sobre los problemas.

En cuanto a sus referentes filosóficos, Pucciarelli señala en primer término al vitalismo, indicando que sus intereses se acercaron más a Wilhelm Dilthey que a Henri Bergson. Recordemos que obtuvo su doctorado con una tesis sobre Dilthey bajo la dirección de Francisco Romero en la *Universidad Nacional de La Plata* en 1937 intitulada: “La Psicología de Dilthey”. También subraya en la mencionada “Autopresentación” el “hechizo” de las ideas de Simmel:

Duración, historicidad, trascendencia horizontal y vertical de la vida – según se atienda al pensamiento de Bergson, de Dilthey o de Simmel – no han sido para mí sino expresiones distintas del devenir, maneras diferentes de visualizarlo y de ponerlo de manifiesto. De ahí mi simpatía inicial por esos pensadores, de los que nunca fui prisionero (2007, p. 304).

Más tarde llegó la influencia de la fenomenología (Husserl, Scheler, Hartmann), como aclara en la autopresentación intitulada “Última lección de filosofía”. En Husserl destaca los problemas de la conciencia y del tiempo, el arrancar a la lógica de la supeditación a la psicología, asegurando de este modo su autonomía, y el descubrimiento de que la conciencia tiene una estructura constante, destacado como un logro significativo particularmente en relación con la indagación sobre la naturaleza del tiempo. Al respecto señala Julia V. Iribarne que fue Pucciarelli quien “nos abrió las puertas al pensamiento de Edmund Husserl” (Iribarne 2007, p.33). No solo conocía su aporte original a la problemática gnoseológica en los tres volúmenes de *Ideas* y *La filosofía como ciencia estricta*, sino también la cuestión del tiempo en *La fenomenología del tiempo interno de la conciencia*. Más adelante ya, en los años sesenta, se dedicó a textos como *Experiencia y Juicio* y *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, que habían sido editados pocos años antes (Iribarne 2007, p. 33).

Pucciarelli señala también en su “Autopresentación” la influencia de Scheler no solo en cuanto a la determinación de las vías de acceso a los entes ideales, los valores y la realidad, fundadas en sendos tipos de intuición, sino sobre todo en cuanto a la metafísica, en la que el conflicto entre el impulso enérgico y ciego y el

espíritu vidente pero impotente se compenetran en un proceso de advenimiento de la divinidad. Reconoce que Nicolai Hartmann le ayudó en el ordenamiento de los temas de sus cursos universitarios, aunque considera simplista su teoría del conocimiento en razón de que no contempla el problema de las ideologías. Señala también la influencia del primer Heidegger, sobre todo de su teoría de la temporalidad de la existencia, y la de Jaspers, que le ha permitido asomarse a los límites de la razón clásica y entrever el juego de la razón existencial. Por último, influyó en su reflexión el conocimiento de las nuevas lógicas, que le permitieron advertir las limitaciones de los sistemas formales y los escollos de la razón.

Los problemas “que se han hecho carne” en su conciencia han sido la razón, el tiempo, la técnica y la ideología. Esta primacía no excluye que sus intereses teóricos se hayan extendido a otros campos como la naturaleza de la filosofía y el humanismo. Además, se ha dedicado a la historia de la filosofía y a la literatura argentinas, temáticas a las que subyace la pregunta por la *conditio humana* (2007). Frente a esta pluralidad de temas, Pucciarelli destaca en “Última lección de filosofía”, en ocasión del acto que en su homenaje efectuó la *Fundación Banco de Boston* para presentar su libro *Los rostros del humanismo* en 1987, que es necesario entablar un diálogo sobre los problemas, distinguiendo entre la situación particular de los problemas, que es afectada por el paso del tiempo, y su contenido, que no es afectado por la historia. Al respecto recuerda una frase de Hartmann, seguida también por Romero,

que llevaba a poner el acento en el problema, considerado como la parte más viva de la filosofía, y utilizar las respuestas, sobre todo cuando provenían de orientaciones disímiles, para hacer más patente la percepción del problema. Y en todas las oportunidades he tratado de no olvidar las implicaciones éticas de la enseñanza de la filosofía, enseñanza dirigida no a la inteligencia sino al hombre entero miembro de una sociedad (1987a, p.42).

Este escrito nos revela su vocación humanista, en tanto menciona los tres principios a los que se ajustó su pensamiento y accionar. El primero proviene de Bergson, que invoca a “obrar como hombre de pensamiento y pensar como hombre de acción”, ya que la verdad y el bien requieren de una síntesis, pues “toda acción, hija de la voluntad más lúcida, implica también un saber desinteresado”. El segundo principio remite a Croce, quien enseñaba que “querer un objetivo es crear las condiciones que hacen posible su conquista”, pues es contradictorio e irresponsable querer algo en abstracto, “prescindiendo de la situación histórica en que se vive” y del trabajo, necesarios para modificar el contexto. El tercer

principio es el de vivir, sentir y concebir el día de hoy como si fuera el primero de la vida. Cada momento es único y debe ser vivido el máximo de intensidad en aras de dignificar a cada uno de ellos en la acción. Este consejo es aún válido en nuestros días, “para quienes consideran que ‘no hay nada malo que no pueda empeorar’, refrán que se cumple con aterradora precisión en la vida política de este medio continente donde nos arrojó el azar” (1987a, p. 42).

## 2. Misión de la filosofía, el tipo humano del filósofo

Pucciarelli encarnaba el ideal humanista, que definió en “La controversia de los humanismos”, siguiendo a Korn y Romero,<sup>7</sup> como “aquella posición filosófica que, al poner énfasis en el valor del hombre y exaltar el sentimiento de su dignidad, acentúa la importancia de la actividad libre y estimula sus creaciones originales” (1987a, p. 32). Siendo el hombre “el artífice de su mundo y de sí mismo”, construyendo un mundo de significaciones y tomando decisiones en base a las cuales configura su propia personalidad, la noción de humanismo se vincula con la libertad del hombre. El hombre es libre en cuanto se emancipa de toda sujeción exterior, reconociendo, sin embargo, la vigencia de los valores imperantes en los diversos contextos históricos en los que se inserta. Pucciarelli no oculta su temor por la crisis que atraviesan las humanidades, desencadenada por un lado por las ciencias, que han forjado una imagen del mundo opuesta a la que forjaba la cultura clásica, y por la política, que, reclamando la ruptura con los órdenes del pasado, concibe a las humanidades como “máscaras ideológicas” destinada a ocultar injusticias sociales (1987a, p. 35). Pucciarelli se pregunta si, frente a los urgentes reclamos del presente, el humanismo es una orientación válida para el mundo actual.

Para Pucciarelli el humanismo continúa siendo presente, si bien se presenta bajo formas modernas. En ellas domina la actitud crítica, cuya práctica caracteriza la misión del filósofo. Sin ella, desaparecería el sentido de la libertad en el mundo humano. Dice Pucciarelli:

---

<sup>7</sup> Pucciarelli dedicó varios artículos y conferencias a sus maestros. Sobre Korn, cf. (Pucciarelli, 1937); (Pucciarelli, 1948); (Pucciarelli, 1959b); (Pucciarelli, 1960a), y sobre Romero cf.: (Pucciarelli, 1972b); (Pucciarelli, 1975a). Cf. sobre Romero (Walton, 2022b), sobre Korn (Dotti, 1992).

Misión de la filosofía es contribuir a disciplinar las inteligencias para que no decaiga la actitud crítica, señalar los peligros que conspiran contra el ejercicio de la libertad, estimular la creación de una aristocracia espiritual que se oponga como un dique a la invasión del anonimato de la vida de los hombres y que rescate las posibilidades de creación que cada hombre alberga en sí (1987a, p. 35).

La filosofía es, pues, aquella sabiduría que brota del ejercicio de la libertad y de la crítica, y que tiene como misión la integración de la cultura y de la acción histórica de la humanidad. Por ello, Pucciarelli enmarca la temática que nos ocupa aquí dentro del marco integrativo que brinda la filosofía en tanto sabiduría que dirige al espíritu humano en su educación orientada por la virtud. Es por ello que la teoría de la filosofía, o sea, la cuestión de la filosofía como “problema para sí misma” (2007, p. 297) es una cuestión a la cual se ha dedicado sin pausa. A este tema le dedicó numerosos escritos, que se abocan a las cuestiones de la estructura interna de la filosofía, a las relaciones de la filosofía con la vida humana y su historicidad, a la unidad de la filosofía en medio de la pluralidad, a las expresiones y concepciones de sendos filósofos.<sup>8</sup>

Esta actitud crítica del filósofo no se limita a la pregunta por el ser, el valor y la verdad, sino que, por el contrario, incumbe en primera instancia la interrogación por la propia actividad. El filósofo es capaz de reaccionar ante el ser en su conjunto y traducir esta capacidad en términos intelectuales. Así lo expresa en “El acceso a la esencia de la filosofía”:

---

<sup>8</sup> Cf. los siguientes escritos: “Sorpresa y turbación en el origen de la filosofía” (1960c), “La filosofía y los problemas de su expresión” (1949a), *Introducción a la filosofía* (1949b) – Seminario en la Facultad de Humanidades de La Plata–, “Ciencia y sabiduría” (1955), “Sobre la palabra filosofía” (1959a), “La filosofía y los géneros literarios” (1960b), “El acceso a la esencia de la filosofía” (1969), “Max Scheler y su idea de la filosofía” (1969), “La filosofía en la era de la técnica” (1971), “La filosofía como expresión de un tipo humano” (1972a), “Ciencia y filosofía en el mundo de la técnica” (1972c), “Unidad de la filosofía y pluralidad de las doctrinas” (1973), “El lenguaje de los filósofos” (1974), “Filosofía” (1976b) – artículo para la *Enciclopedia de psiquiatría* –, “La historia de la filosofía y sus problemas” (1977), “El pluralismo en filosofía” (1978), “La filosofía en su diálogo con nuestra época” (1982a), “La filosofía, ciencia de los hombres libres” (1982b), “Vigencia de la filosofía” (1982c) – tres ponencias de Pucciarelli para el III Congreso Nacional de Filosofía –, y “Ortega y Gasset y el porvenir de la filosofía” (1991). Cf. “Bibliografía de Eugenio Pucciarelli”, en *Escritos de Filosofía*, N° 27-28, Buenos Aires, 1995, pp. 139-145.

Misión del filósofo, según la aguda observación de Simmel, es esforzarse por alcanzar, al menos en idea, esa totalidad, que de hecho no se muestra íntegra a nadie y cuya magnitud desborda infinitamente la limitada capacidad humana, y reconstruirla valiéndose de los fragmentos que le ofrece la propia experiencia personal (1969a, p. 22).

Existe pues, para Pucciarelli, “el tipo humano del filósofo”, cuyas preferencias individuales tienen una innegable influencia sobre su obra. Pero la obra también expresa “algo supraindividual” que manifiesta una misma manera de sentir el mundo y la vida (1969a, p. 22). Esto explica que haya una “*pluralidad de imágenes del mundo y de la vida*”, por lo que la filosofía “expone lo que hay de más profundo en la actitud personal frente a la totalidad del ser”, guiada por la “estructura y orientación de un tipo determinado” (1969a, p. 23). Esta pluralidad también conlleva “la necesidad de reformar el concepto de verdad”. Éste ya no puede consistir en la concordancia de un pensamiento impersonal con una situación objetiva que se pretende reflejar, tampoco con el des-ocultamiento de aspectos de la realidad ignorados, sino como una congruencia entre “la visión del mundo, expresada en cada sistema filosófico” y “el tipo humano correspondiente” (1987b, p. 118). La “*correcta expresión del tipo humano al que pertenece el filósofo*” (1969a, p. 24) no implica una reducción a una cosmovisión personal, sino que manifiesta las afinidades en estructura e intereses de una pluralidad de individuos reunidos bajo un tipo. Pucciarelli destaca que la perspectiva limitada de cada tipo humano frente a la infinitud del mundo de las esencias impide que el conocimiento “sea completo y definitivo: sólo un fragmento es captado en cada caso, por el individuo” (1969a, p. 26). De ahí que Pucciarelli destaque la necesidad no solo de valorizar cada aporte parcial, sino de integrarlo a su vez en una visión omnicompreensiva. En su conclusión destaca que la “autonomía de la filosofía, exención de supuestos, [el] interés por la totalidad [y el] conocimiento riguroso, son notas comunes que integran la esencia de la filosofía” (1969a, p. 26), a la que se accede a través de la dimensión personal del filosofar.

La filosofía como expresión de un tipo humano, es menos una doctrina que “una vía de acceso a la realidad” (1987b, p. 91), que no puede ser caracterizada simplemente como conciencia de época. Considerar que es una “ideología desvinculada de la realidad”, “una expresión de la alienación del hombre” (1987b, p. 93) implica renunciar a corregir sus insuficiencias y limitarse a la mera contemplación del mundo. Por ello, Pucciarelli rechaza el tipo humano que se limita a la contemplación en una actitud meramente receptiva y destaca la importancia de “un pensamiento que penetra en la acción para transformar

el mundo”, insistiendo en la función “militante” de la filosofía (1987b, p. 94). No basta, pues, con “discurrir acerca de la libertad” (1987b, p. 93), sino que se ha de contribuir activamente a su ejercicio, creando las condiciones necesarias que la hagan posible. De ahí que Pucciarelli abogue por una “filosofía militante” y por un ejercicio de la filosofía que transforme el mundo (1987b, p. 94).

De estas consideraciones se desprende la consideración pluralista de la filosofía. Ella no concibe la historia como una línea única que avanza en el tiempo, sino como “varias series paralelas”, lo que demuestra “la heterogeneidad” tanto de “su contenido y su orientación” como de sus “proyecciones prácticas” (1987b, p. 118). Esta concepción “pluralista” de la filosofía y de los tipos humanos no obstruye el progreso de la dimensión filosófica, sino que, por el contrario, favorece el diálogo abierto y la renovación incesante del pensamiento (1987b, p. 118). A partir de su reconocimiento de la necesidad de diferenciación en el humanismo, Pucciarelli desarrolla una concepción pluralista tanto de la filosofía como de los tipos humanos, que aboga por una dimensión personal y militante de la actividad filosófica, transformadora de la realidad, de manera que la filosofía pueda hacer frente a los desafíos presentados por inestabilidad de la situación política actual en Latinoamérica.<sup>9</sup>

### 3. Vías de acceso a la filosofía: Scheler, Dilthey, Husserl

Uno de los modos de dirigirse a la filosofía misma consiste, como se ha mencionado, en partir del tipo humano del filósofo, ya que “sin filosofía – sin ideas claras y fundadas acerca del hombre y de la historia, del mundo y de los fines que estimulan la acción moral de los individuos – no es posible una cultura armónica ni una vida plenamente humana”, como expresa en “La filosofía como expresión del tipo humano” (1987b, p. 84). El filósofo debe, por lo tanto, examinar “su manera de ver el mundo y de sentir la vida” (1987b, p. 84).

Por ello destaca en “Max Scheler y su idea de filosofía” (1969b) el intento de Scheler por determinar la esencia de la filosofía a partir de la “actitud espiritual” de la persona y del „tipo humano“ (1969b, p. 218). Scheler afirmaba la existencia de una correlación entre la actitud espiritual del filósofo y el orbe de entidades bajo estudio, accesibles sólo gracias a un “acto moral de la persona

---

<sup>9</sup> Sobre estos desafíos, cf. (Rizo-Patrón Lerner, 2021).

entera” determinado por el amor, como señala Pucciarelli en “El acceso a la esencia de la filosofía” (1969a, p. 25). El acceso a la esencia de la filosofía en Scheler se produce a través del método heurístico (1969b, p. 218), que parte de la consideración del tipo humano del filósofo, cuyas realizaciones constituyen aportes parciales en cuanto a la visión de totalidad. Pucciarelli señala en su crítica que, en su interés por asir intelectualmente la realidad, la tarea del filósofo se halla tensionada entre la aspiración por la totalidad y su expresión conceptual, es decir, por la pretensión de validez universal y el carácter contingente y efímero de la experiencia humana. Es por ello que “sólo un fragmento” del conocimiento es captado, en cada caso, por el filósofo. El primer factor que introduce una dimensión personal en el filosofar es pues, *la fragmentación del conocimiento*, como observa Walton (2007, p. 316).

Un segundo factor que introduce una dimensión personal del filosofar atañe a la *diversidad de tipos humanos* (Walton 2007, p. 316), que se corresponde con la diversidad de modalidades en la que se expresa el tipo común del filósofo. Hay una correlación entre “la actitud personal frente a la totalidad del ser” y la “pluralidad de imágenes del mundo y de la vida” (1972a, p. 26). De ahí que Pucciarelli se interese por el análisis de Dilthey sobre las cosmovisiones, que ofrecen un suelo para las filosofías y surgen a su vez de la vida misma y de sus experiencias, “variables según la constitución de cada *tipo humano*” (1969a, 18). Pucciarelli distingue tres tipos de cosmovisiones que se dan históricamente: el naturalismo, el idealismo objetivo y el idealismo de la libertad, los cuales constituyen la base sobre la que se fundan las filosofías. La heterogeneidad resultante no es radical, pues presupone un suelo constante de problemas a lo largo de la historia. Por ello refiere Pucciarelli a la diferenciación postulada por Hartmann entre la “situación” de los problemas, que se modifica a lo largo del tiempo, y el “contenido” de los problemas, que no es afectado por la historia, como afirma en “La metafísica en la situación actual” (1968a, p. 7; cf. 1965, p. 367). El tratamiento del contenido de un problema atraviesa distintas situaciones que varían de acuerdo con las circunstancias históricas.

La vía de acceso a la filosofía es para Dilthey la historia, reveladora de la unilateralidad y heterogeneidad de los sistemas, según analiza en “El acceso a la esencia de la filosofía” (1969a). Pucciarelli plantea una seria objeción a esta postura, por el hecho de haber enajenado la filosofía a la historia. La posición historicista de Dilthey reviste el carácter de una *petitio principii*, ya que exige saber de antemano los límites entre filosofía, arte, religión y ciencia, lo cual ya presupone un conocimiento de sus notas esenciales que permita la orientación.

Además, Pucciarelli reprobaba el hecho de que el resultado al que se llega por el método histórico no puede trascender su fundamentación en los sistemas ya dados, y en particular, el hecho de que bajo estas condiciones sería difícil prever la aparición de formas inéditas de interpretación de la realidad (1969a, p. 26s.). De estas consideraciones se desprenden el “carácter inevitablemente personal” (1969a, p. 28) de la tarea filosófica y la “consideración pluralista de la historia de la filosofía” – como señala en “La filosofía como expresión del tipo humano” (1987b, p. 118), que favorece la tolerancia y la reflexión, promoviendo el diálogo y la renovación del pensamiento.

El desarrollo de la filosofía lleva a la separación o incluso a la contraposición entre el espíritu científico y la vocación ético-religiosa. En tanto teoría, la filosofía es amor al saber, y culmina en el ideal de ciencia. Responde al tipo humano en el que predomina no solo el afán por el conocimiento, sino también la esperanza de satisfacerlo dentro de un marco científico impersonal. En tanto práctica, la filosofía es amor a la sabiduría y esto implica un modo concreto de manifestarse que revela “la existencia de un orden encarnado en la conducta”, como afirma en “Ciencia y sabiduría” (1965, p. 367). Ninguno de los polos excluye al otro. Esto implica a su vez, que la dimensión personal del existir no puede ser ocultada bajo un conjunto de conceptos impersonales. El ideal de ciencia defendido por Edmund Husserl debe ser interpretado adecuadamente, es decir, no como una norma filosófica, sino como un polo en el que convergen los esfuerzos de los investigadores y que los motiva a alcanzar niveles más elevados de validez universal. En nombre de esta pretensión elaboró Husserl la idea de una filosofía como ciencia estricta. Como subraya en “El acceso a la esencia de la filosofía” (1969a), caracteriza a esta ciencia

la exigencia de fundamentación, enlazada a la noción de evidencia concebida como la conciencia inmediata de la verdad, y la exigencia de sistematización, destinada a realizarse en la unidad total del saber, lograda a través de la explicitación de la conexión necesaria entre todas sus partes (1969a, p. 20).

La satisfacción de ambas exigencias permitía elaborar las bases para una “fundamentación última y absoluta de las demás ciencias”, que pasaban a estar subordinadas a la filosofía entendida como “ciencia estricta” (1969a, p. 20).

Pucciarelli concluye en “El acceso a la esencia de la filosofía” (1969a) que ambos, Husserl y Dilthey, enajenan la filosofía por someterla, el primero, a la ciencia –en el siguiente apartado se contestará a esta crítica–, y el segundo, a la

historia. Reconoce, sin embargo, el mérito que cabe a la posición científicista por haber distinguido entre las ciencias existentes y la idea misma de la ciencia como término ideal de convergencia de las ciencias particulares. Pero censura que la idea misma de ciencia sea concebida también como un hecho histórico, cambiante a través de los tiempos, además de que, por otro lado, ni las ciencias más rigurosas están en condiciones de satisfacer las exigencias de una ciencia ideal (1969a, p. 27). En resumen, “autonomía de la filosofía, exención de supuestos, interés por la totalidad, conocimiento riguroso”, son las notas comunes que integran la esencia de la filosofía y sus tres vías de acceso: la historicista (Dilthey), la científica (Husserl) y la que toma en cuenta la actividad espiritual (Simmel y Scheler), (1969a, 16). La motivación que subyace a estas críticas de Pucciarelli –ciertamente parciales por lo menos en lo concerniente a Husserl– responde, en sus propias palabras, a su lucha contra las pretensiones del neopositivismo, que niega a la filosofía la consideración de los problemas tradicionales –el ser, la verdad, el valor– y reduce su problemática a la lingüística y su función a la de mero auxiliar de la ciencia (1969a, p. 28).

#### 4. La fenomenología husserliana: el ideal de ciencia

Pucciarelli estima, tanto en el escrito ya mencionado “El acceso a la esencia de la filosofía” (1969a) como en “La idea de filosofía en Husserl” (1969b), que en el pensamiento de Husserl se encuentran afirmaciones tácitas que actúan como supuestos no demostrados, con lo cual se torna inválido su intento de fundación de una ciencia absoluta. Aun cuando se prescindiera de su “idealismo gnoseológico” y de su “metafísica espiritualista”, así como también de la hipótesis de armonía preestablecida para superar el solipsismo y de su pretensión de universalidad de los fenómenos por no tomar posición frente a la trascendencia, no puede disimularse en el pensamiento de Husserl la afirmación de que “la ciencia es la aspiración más alta del espíritu humano, que lo lleva a poner el ideal teórico por encima del práctico, la verdad por encima del bien”. Pucciarelli aduce que con la interpretación de la filosofía como un género de conocimiento que “no puede dejar de reducirse” a una correlación entre conciencia y objeto, “el ser es reducido a objeto” y contrapuesto al ser inobjetivable, que queda excluido de la totalidad del ser. Además, señala que la decisión de someter la filosofía a la norma de la ciencia no se encuentra fundamentada en la obra de Husserl, por lo cual parece brotar “de las experiencias personales del autor, perplejo ante las divergencias

ideológicas y consciente de la imposibilidad de zanjarlas por una crítica inspirada en pautas objetivas” (1969a, p. 20s.).

Además, Pucciarelli aduce que la aplicación del ideal de ciencia a la filosofía obedece al supuesto de que el ser es objeto, y, por ende, contrapuesto al sujeto, lo cual presupone, a juicio de Husserl, la posibilidad del conocimiento objetivamente válido, derivado de la inferencia de la ciencia absoluta a partir de la ciencia positiva (1969b, p. 34). Con ello, la ciencia “ignora la intimidad singular de cada sujeto, aleja del saber los aspectos personales de la experiencia humana, los reduce a disposiciones subjetivas, y excluye del conocimiento todo lo que es irreducible a las categorías de la razón. Reduce todo ser a objeto” (1969b, p. 35). Cabe mencionar aquí las críticas de Pucciarelli deben ser entendidas dentro del reducido marco de las obras a las que tenía acceso.

A estas observaciones cabe objetar que el objetivo principal de Husserl en la *Crisis* es poner al descubierto los procesos de idealización de las ciencias por los cuales éstas ‘olvidan’ su fundamentación en el mundo de la vida, origen de la constitución del sentido y de la experiencia vivida. Husserl señala que la idea de la objetividad propia de la ciencia, es decir, la idea de un mundo existente de modo absoluto y ‘en-sí’ tiene su origen en el rebasamiento de los límites de los horizontes atemáticos. Es por ello que la idealización no se produce por la iteración de este trascender, producto de la conciencia de la infinitud abierta de posibilidades de experiencia, sino por el descubrimiento del continuo matemático, que transforma la totalidad abierta y transfinita de apariciones sensibles en una totalidad actual cerrada, limitada por la idea de una unidad exacta de la cosa. Es por ello que la ‘objetividad’ criticada por Pucciarelli sólo atañe a la idea de objetividad exacta de estas idealidades, que sin embargo por un proceso de sedimentación fluyen y se incorporan como productos culturales en el mundo de la vida, relacionándose así ambas esferas. Además, la correlación intencional entre aparición y consciencia transforma al objeto en ‘objeto para la consciencia’, estando ambos, por ello mismo, unidos en una relación intencional. Por último, el hecho de que la crítica pueda partir de una ‘experiencia personal’ no implica que la crítica carezca de objetividad. Es importante recordar aquí que cuando Husserl denuncia la crisis de las ciencias en los años ‘30’ él está en realidad haciéndose eco de un problema ya presente en las ciencias del espíritu y en las ciencias naturales de la época. Lo que se requería era justamente revelar los fundamentos de la razón y la pretensión de verdad de la ciencia. Se requería, por lo tanto, de una interrogación de las operaciones de la razón en la constitución de un momento histórico particular, es decir, el de la constitución de la ciencia

misma. El abocamiento de Husserl a esta tarea no debe ser confundido con lo que se ha denominado una “adoración acrítica de la ciencia”, tan común en el positivismo o en las “filosofías naturalistas” (Spiegelberg 1969, p. 77).

Los aspectos señalados se hallan revalorizados en el artículo “Husserl y la actitud científica en Filosofía” (1962), en donde Pucciarelli señala que la filosofía de Husserl, que requiere realizar el ideal de una filosofía como ciencia estricta nace de la reflexión sobre las dos significaciones de la palabra filosofía: amor al saber y amor a la sabiduría. Husserl reclama una filosofía como ciencia, partiendo de la ‘idea’ de ciencia y de las exigencias de fundamentación y sistematización contenidas en ella. La unidad del saber reclama un doble movimiento: objetivo, vuelto hacia las cosas, y reflexivo, dirigido a la actividad subjetiva cognoscente. En cuanto al método, que requiere la previa eliminación de todo supuesto –el “ir a las cosas mismas”– es la intuición. La fenomenología es una ciencia filosófica que abarca en orden jerárquico las ciencias eidéticas –en su ápice, la fenomenología–, las ontologías y las ‘ciencias empíricas’. Ella es una ciencia eidético-material de índole descriptiva. Su campo lo constituyen las esencias de las vivencias de la conciencia pura. Como estas esencias son morfológicas, la ciencia que se ocupa de ellas no puede ser exacta, pero sí rigurosa, apoyada en una intuición que garantiza la aprehensión evidente de sus objetos, que no excluye la confirmación intersubjetiva. La investigación halla su principio en la subjetividad trascendental como fuente de toda objetividad, sin perder el contacto con el ‘mundo de la vida’. Tanto la elevación de las ciencias a la dignidad de la filosofía como la transformación de la filosofía en ciencia supone para Husserl asentar el saber sobre fundamentos absolutos y evidentes.

## 5. La fenomenología husserliana: el primado de la razón

Pucciarelli enuncia en “La idea de filosofía en Husserl” (1969b) no solo una objeción muy definida a la idea de filosofía en Husserl sino también su propia posición humanista: “El primado de la razón, que Husserl afirma, atenta contra la plenitud de la experiencia humana, que tiene acceso a esferas del ser que no se dejan encerrar en esquemas lógicos obligatorios para todos; que hay evidencias diferentes de las que la razón proporciona” (1969b, p. 35). Sin embargo, Pucciarelli, aun cuando no pudo considerar los manuscritos de Husserl sobre ética y problemas límite de la fenomenología publicados en las últimas décadas –escritos que, podemos suponer, habrían modificado sustancialmente su crítica–,

admite que Husserl mismo reconoce que “ya se ha desvanecido el sueño de una filosofía como ciencia, ciencia seria, rigurosa, apodícticamente rigurosa”, debido a su consideración desde el plano del arte o la religión (Pucciarelli 1969b, p. 35). La bien conocida proclamación de Husserl de 1935, tal como consta en el apéndice XXVIII de la *Crisis*,<sup>10</sup> ha suscitado un largo debate en el ambiente académico y parece confirmar las aseveraciones de Pucciarelli. Stephan Strasser (1959, p. 132) y Ludwig Landgrebe (1967, p. 187) fueron los primeros en interpretarlas como un renunciamiento de Husserl al ideal de ciencia. Sin embargo, Hans Spiegelberg (1969, p. 77 n.2) y en acuerdo con él, Hans-Georg Gadamer (1963, p. 25) han puesto en claro que Husserl estaba simplemente haciendo referencia a una opinión común entre colegas, quienes habían sido seducidos por una filosofía irracional de la vida (*Lebensphilosophie*) (Moran 2002, p. 4) y/o por una antropología à la Heidegger (Gadamer 1963, 25). En realidad, unas líneas más adelante Husserl escribe: “Una corriente poderosa y continuamente creciente, como el de incredulidad religiosa, que renuncia a la científicidad de la filosofía, está inundando a la humanidad europea” (Husserl 1954, p. 508).<sup>11</sup> Esto confirma no solo que Husserl no había abandonado sus ideales, sino que, por el contrario, ellos lo habían conducido a una reflexión sobre la historia, como explica Paul Janssen (1979, p. 142, n. 8). Husserl permanecía optimista a pesar de esta “tragedia de la cultura moderna” (Husserl 1974, 7), como lo demuestran un manuscrito (Husserl, 1989, p. 238) y una carta a Roman Ingarden (Husserl 1968, p. 92), ambos de 1935.

<sup>10</sup> El párrafo completo dice lo siguiente: „El sueño de la filosofía como ciencia, como ciencia seria, rigurosa, apodícticamente rigurosa, ya ha terminado. Ciertamente, el hombre, que ha disfrutado alguna vez de los frutos de la filosofía, ha conocido sus sistemas, la ha admirado indefectiblemente como el bien superior de la cultura, no puede abandonar la filosofía y el filosofar. Algunos ven a las filosofías como obras de arte de grandes espíritus artísticos y consideran que ‘la’ filosofía tiene la unidad de un arte. Otros oponen la filosofía a las ciencias de otro modo, tal que ella se encuentra en el mismo plano que la religión, en la cual ha crecido históricamente” (traducción de la autora).

En el original: “Philosophie als Wissenschaft, als ernstliche, strenge, ja apodiktisch strenge Wissenschaft – der Traum ist ausgeträumt. Freilich, der Mensch, der einmal von den Früchten der Philosophie genossen, ihre Systeme kennengelernt, sie dann unweigerlich als höchste Güter der Kultur bewundert hat, kann die Philosophie und das Philosophieren nicht mehr lassen. Die einen sehen die Philosophien wie Kunstwerke großer künstlerischer Geister an und machen aus ‚der‘ Philosophie die Einheit einer Kunst. Die anderen stellen sie den Wissenschaften in anderer Weise gegenüber, in welcher sie in einer Ebene mit der Religion steht, in die wir historisch hineingewachsen sind“ (Husserl 1954, p. 508).

<sup>11</sup> En el original: „Ein mächtiger und ständig wachsender Strom, wie des religiösen Unglaubens, so einer der Wissenschaftlichkeit entsagenden Philosophie überflutet die europäische Wissenschaft“.

Este “primado de la razón” es un tema recurrente en escritos posteriores de Pucciarelli. En “La Razón en crisis” (1968b) Pucciarelli afirma que Husserl, siguiendo a Descartes en cuanto a la importancia que asigna a la intuición y a la evidencia, concibe a la razón como una “actividad cognoscitiva, de índole sintética, que opera como estructura esencial de la subjetividad trascendental” (1968b, 245), en estrecha relación con la lógica. Reconoce en la etapa tardía de Husserl, sin embargo, un “giro” hacia la historia, gracias al cual la razón contribuye a la autonomía de la vida personal y al progreso y sentido de la historia. A su función de conocimiento se añade como aspecto principal, la “función práctica que ejerce como ideal que estimula la marcha progresiva de la humanidad”. Pucciarelli entrevé en estas consideraciones un ensanchamiento del horizonte problemático de la razón y un incremento de los medios intelectuales para apresar la realidad (1968b, 246).

Ya no en la esfera de la historia, sino en aquellas de la acción práctica y axiológica, Pucciarelli observa en “Los avatares de la razón” (1980) una ampliación de las áreas de injerencia de la razón. Al respecto, señala que la significación más rica de la palabra *logos* es razón, más específicamente, la razón que está al servicio de la ciencia. Destaca que, aunque Husserl insiste en que la razón es siempre cognoscente e implica una reflexión crítica sobre lo verdadero y lo falso, no se limita al ámbito de lo lógico, sino que incluye una toma de conciencia sobre lo bueno, lo malo y lo justo, que “abre las puertas de la acción” (1980, p. 8). Esto se debe a que “el primado de la razón [...] atenta contra la plenitud de la experiencia humana, que tiene acceso a esferas del ser que no se dejan encerrar en esquemas lógicos obligatorios para todos; que hay evidencias diferentes de las que la razón proporciona” (1969b, p. 35). Atento a su inclinación por un humanismo militante y crítico, Pucciarelli subraya en su lectura de la *Crisis*, que “la razón, que constituye la humanidad en el hombre, es aquello que le permite alcanzar, con la libertad y la autonomía, la personalidad”. De allí que, si bien inicialmente se repliega sobre sí misma, gracias a la autorreflexión accede al rango de razón que se auto-comprende y auto-regula, con lo cual permite que la humanidad se comprenda a sí misma en base a la filosofía entendida como ciencia rigurosa, la cual, a su vez, caracteriza su vida práctica (1980, p. 8s.). Con respecto a la crítica de Pucciarelli, es importante destacar que las reflexiones de Husserl en torno a la ética, a los problemas límite de la fenomenología y a la estructura de la conciencia,

fueron publicadas en la *Husserliana*<sup>12</sup> con posterioridad a la crítica de Pucciarelli en cuestión – de haberlas conocido, ellas habrían ciertamente modificado su parecer.

## 6. Crisis de la Razón y de la Evidencia

Esta idea de Razón atraviesa una crisis, desencadenada por la expansión de la barbarie y la irrupción de la irracionalidad y el hedonismo vitalista. Esta crisis, analizada en su ya mencionado escrito “La Razón en crisis” (1968b), acarrea la conciencia de nuevas limitaciones y la pérdida de la confianza en su ilimitada capacidad. Pucciarelli analiza las diversas crisis por las que la razón ha atravesado: la limitación de su vigencia universal, el descubrimiento de la falsedad de proposiciones cuya verdad se funda sobre la evidencia intuitiva, el reemplazo del criterio de evidencia por el de coherencia lógica, la multiplicidad de tipos de evidencia y su verdad relativa, las controversias sobre el número y la relación jerárquica de los principios y sobre el carácter analítico de sus enunciados y de su evidencia, la presencia de lo irracional en todos los dominios del ser y del conocimiento. A ellas contraponen la lucha del “adalid del espíritu teórico de nuestro tiempo, Edmund Husserl”, por instaurar una filosofía como ciencia y encontrar bases inmovibles para fundamentar las demás formas del saber, frente al reconocimiento de la estrecha asociación de la crisis de la razón a la crisis de la civilización occidental (1968b, p. 214).

Pucciarelli ubica el comienzo del quebranto de la razón hacia fines del siglo XIX, cuando el auge de la ciencia y la técnica hacen decaer la confianza en ella debido a las causas anteriormente señaladas. La actitud agresiva contra la razón tiene también su origen en la reacción del hombre frente a las guerras, que lo lleva a liberarse al sentimiento y al instinto:

La pérdida de la fe en la razón ha coincidido en parte con las nuevas condiciones de vida impuestas por los conflictos bélicos y la existencia de gobiernos dictatoriales, que en uno y otro caso han puesto un freno al ejercicio de la razón como facultad de crítica, por haber limitado, hasta abolirla en algunos casos, la autonomía de la vida personal, su independencia frente

---

<sup>12</sup> Cf. Hua XXV (Husserl, 1987); Hua XXVIII (Husserl, 1988), traducción al español (Husserl, 2023); Hua XXVII (Husserl, 1989a), traducción al español (Husserl, 2020b); Hua XXXVII (Husserl, 2004); Hua XLII (Husserl, 2014); Hua XLIII (Husserl, 2020a) Sobre ética y afectividad, cf. (Breuer, 2019; 2020b y 2022).

a los poderes públicos y a la presión desconsiderada de las organizaciones políticas (1969b, p. 214).

Pucciarelli nos presenta un panorama desolador del hombre contemporáneo que ha renunciado al uso de la razón, pero el debilitamiento de la confianza ha partido no solo de la situación vital del hombre común, sino de la decepción de quienes fueron sus cultores, el científico y el filósofo. Tanto científicos como filósofos reconocen que la crisis alude a la imposibilidad de dar satisfacción a la exigencia de una absoluta autofundamentación. Pucciarelli analiza las limitaciones internas de las teorías formales que indican la inadecuación de los medios arbitrados para cumplir con exigencias ideales. Destaca la pérdida de la autonomía de la razón en el pragmatismo, el vitalismo, las filosofías que anteponen lo emotivo o lo racional como en Scheler y los temples de ánimo en Heidegger. Pucciarelli concluye que la crisis ha permitido formular distinciones: 1) entre tres significaciones en la palabra razón – facultad o función de conocer, conjunto de exigencias ideales, sistema de principios, reglas y categorías y 2) entre las áreas de aplicación del entendimiento y la razón. La crisis no afecta a la razón en cuanto actividad humana al servicio del conocimiento, ya que su capacidad de autoexamen le permite adaptarse a nuevas situaciones. La crisis de la razón se refiere al carácter precario o histórico de los medios inventados por la razón para alcanzar la exigencia de universal y plena inteligibilidad – observación que se desprende del enfoque pluralista y atento al devenir histórico de Pucciarelli (1968b, pp. 227-253).

La crisis también atañe a la evidencia: En su escrito “La crisis de la evidencia” (1963), Pucciarelli distingue dos tipos de cuestiones: la índole de la evidencia y la pretensión de invocarla como criterio de verdad. Con respecto a la primera, dos teorías se disputan la prioridad: una la concibe como una certeza emocional, la otra subraya su carácter racional, pero ambas coinciden en acentuar el carácter subjetivo. Ambas descuidan distinguir los actos de intuición de los objetos intuidos y de la certeza concomitante, con lo cual se la reduce a un tipo único y constante y se la convierte en absoluta. Pucciarelli analiza el vínculo entre la evidencia y la intuición en Descartes, Husserl y Hartmann. En Descartes, la índole intelectual de la evidencia resalta que ésta se apoya en actos de intuición cuyos correlatos objetivos ostentan los caracteres de la claridad y la distinción. La misma doctrina, aunque con modificaciones, aparece en Husserl. Hartman retoma esta línea, pero distingue tipos de intuiciones: la estigmática, vuelta hacia la aprehensión de ideas claras y distintas, y la conspectiva, atenta a la visión relacional. Al admitir que la ilusión se filtra en este dominio, se sustrae a la evidencia

de la certeza cartesiana. Mientras Descartes antepone la evidencia a la verdad, Husserl la define como la conciencia de la verdad. La refiere a la razón, pero ésta, concebida sobre base intuitiva, comprende los dominios dóxico, axiológico y práctico. La evidencia es definida como un acto de constitución que incluye su propio correlato en el que se ha aprehendido un objeto como algo dado originariamente en la intuición, y es planteada de acuerdo a distintos tipos grados de certeza. En cuanto al campo de la lógica, Pucciarelli aborda primeramente a Aristóteles y luego a Reichenbach, señalando que la lógica actual reconoce la falibilidad de la evidencia, que es trasladada al metalenguaje, perdiendo así su carácter absoluto. La paradoja, concluye Pucciarelli, que consiste en el reconocimiento de la falibilidad de la evidencia y la imposibilidad de prescindir de ella, muestra la inseguridad esencial de todo conocimiento.

## 7. Pluralismo

Atento a esta pluralidad de formas históricas de concepción de la razón y de la evidencia, puestas de manifiesto por los análisis de Pucciarelli, es dable afirmar que la idea de una razón cognoscente y aplicable al campo ético puede revestir una multiplicidad de imágenes de acuerdo con contexto histórico y cultural de aplicación.

### 7.1. Pluralismo de imágenes de la razón y de la evidencia

Pucciarelli propone una solución al círculo que supone la determinación de la esencia de la filosofía desde ella misma: “la complementariedad de los puntos de vista o la convergencia de los métodos” (1969a, p. 28), que consiste en contemplar otras vías de acceso a la propia para beneficiarse de la experiencia ajena y promover el diálogo, proponiendo así una consideración de múltiples perspectivas. Atento a este perspectivismo, Pucciarelli defiende un pluralismo de las concepciones tanto de la razón como del tiempo. En un artículo intitulado “Razón” (1976a) Pucciarelli distingue una *pluralidad de imágenes de la razón*—pasiva o activa, intuitiva y operatoria, amorfa o estructurada, cerrada o abierta, constante o variable, vital, existencial, instrumental, retórica, histórica, orientada al conocimiento o a la acción, etc., según su estructura, su tipo de actividad, sus usos y sus campos de aplicación. Es un género que abarca una pluralidad de especies.

Pucciarelli ilustra el ejemplo de una razón analítica (o intuitiva) en Descartes, y lógica (u operatoria) en Leibniz. Analiza la razón en el plano del lenguaje (Hobbes) y en el marco de la filosofía kantiana, que aspiraba a ser la realización cabal de la actividad de la razón. Su uso (teórico y práctico) se aplica al conocimiento y al obrar moral, siendo los campos de su aplicación la naturaleza, el arte y la libertad. En rasgos generales aparece como humana, discursiva, finita, ahistórica y pura. Hegel mantiene la distinción kantiana entre entendimiento (concepto abstracto) y razón (realidad). La razón es entendida como actividad, dinamismo interior que obedece a un ritmo dialéctico de oposiciones, cada uno de cuyos momentos constituye una superación de los anteriores. Para Dilthey la razón ha de ser dinámica, abierta e histórica. Su finalidad era asir el sentido de la vida. La razón descubre límites infranqueables a través de la irrupción de lo irracional en todos los dominios del conocimiento. Se plantean dos caminos: el acento en la intuición (Bergson) o en lo impensable o absoluto (Jaspers). En cuanto a la razón técnica, sus categorías son de índole dinámica a fin de acompañar las transformaciones técnicas. Pucciarelli aborda los peligros de la razón, entendida como mero instrumento de fines ajenos a ella, que han sido planteados por los pensadores de la Escuela de Frankfurt (Horkheimer, Adorno, Habermas).

En razón de que la razón fue concebida como subjetiva y reducida a facultad meramente lógica y calculadora, cabe preguntar por la subsistencia de principios conductores en los campos de la ética y de la política. Estos pensadores oponen dialécticamente ambas formas de razón a la vez que intentan integrarlas en una totalidad social e histórica. Además, se señala la existencia de una razón retórica (Perelman) que sirve de marco a la argumentación. Esta multiplicidad sugiere problemas: Pucciarelli se pregunta si ésta rompe la unidad de la razón, si se trata de tipos irreductibles entre sí y si sus resultados son compatibles entre sí (1976a, pp. 616-622). La heterogeneidad no es, sin embargo, radical, puesto que la problemática contiene un núcleo constante constituido por el afán de saber, la actitud crítica y la exigencia de una metodología ajustada a este deseo y a la reflexión sobre su destino moral: “En una palabra –concluye Pucciarelli– el pluralismo, que es fruto de la actividad libre, es también la condición de la existencia de la libertad y de su ejercicio sin trabas” (1978, pp. 20-22).

La contraposición entre los distintos tipos de razón no es, por ende, radical, sino que varía de acuerdo con el ejercicio de su función, su contexto y la organización del sistema categorial. A diferencia de concepciones tradicionales, Pucciarelli concibe la razón como un género que engloba en sí una pluralidad de especies. Atento a esta pluralidad de formas históricas de concepción de la

razón, es dable afirmar que la idea de una razón cognoscente y aplicable al campo ético puede revestir una multiplicidad de imágenes de acuerdo con el contexto histórico y cultural de aplicación. Pucciarelli sostiene “la complementariedad de los puntos de vista o la convergencia de los métodos” (1969a, 28), que consiste en contemplar otras vías de acceso a la propia para beneficiarse de la experiencia ajena y promover el diálogo, proponiendo así una consideración de múltiples perspectivas. En base a este perspectivismo, Pucciarelli defiende un “pluralismo gnoseológico”, que respete las maneras heterogéneas de concebir un orden metafísico y la multiplicidad de contenidos y sistemas que se han cristalizado históricamente, como señala en “El pluralismo en Filosofía” (1978, p. 11s).

El *pluralismo* caracteriza tanto a la *evidencia* como a la *razón*. En cuanto a la primera, señala en “La razón en crisis” (1968b) que el método fenomenológico describe “una pluralidad de tipos” de evidencia, según se distinga entre los actos y sus objetos, después de efectuada la reducción. Según los actos de la conciencia –perceptivos o rememorativos– la evidencia es originaria o no originaria; según los objetos –hechos o esencias– es calificada como asertórica o apodíctica; pero a la vez se la considera adecuada o inadecuada según los modos de aparición de los objetos –vivencias inmanentes o entes trascendentes–. A su vez, la estructura de la mención significativa permite distinguir una evidencia pura de otra impura, y el tiempo permite separar una forma habitual de otra potencial. Pucciarelli señala que también es correcto hablar de evidencia en la actitud natural, si bien Husserl privilegia la evidencia originaria que acompaña a la percepción. Husserl reconoce la falibilidad de muchas evidencias, por lo cual Pucciarelli concluye que las evidencias ya no pueden ostentar el carácter absoluto que se les atribuía antaño (1968b, p. 219).

La existencia de una multiplicidad de tipos de razón despierta la pregunta por su unidad. Pucciarelli rechaza tanto las interpretaciones fundadas en una antropología naturalista, que reduce la razón a una función inmanente a la vida y al servicio de las necesidades biológicas, como una interpretación que sostenga su autonomía, ya que ésta reduce su evolución a un despliegue necesario de formas fijas sujetas a un orden ideal e intemporal. Defiende una concepción, inspirada en Scheler, que se basa en el “reconocimiento de la funcionalización de la intuición esencial”, según la cual los contenidos del conocimiento se funcionalizan y se convierten en órgano para la posterior captación de aquellos rasgos que resultaban inaccesibles desde la perspectiva anterior (1968b, pp. 248-250). La crisis de la razón, concluye Pucciarelli,

está lejos de afectar a la razón en cuanto actividad humana al servicio del conocimiento: no altera su dinamismo, su inventiva, su plasticidad. [...] se trata, en rigor, del carácter precario, en todo caso histórico de los medios inventados por la misma razón para alcanzar la exigencia de universal y plena inteligibilidad (1968b, pp. 252s.).

Estas expresiones brindan testimonio del optimismo característico del militar filósofo de Pucciarelli y de su confianza en la capacidad humana y en la razón para superar las vicisitudes, lo que caracteriza su postura filosófica.

## 7.2. Pluralidad de imágenes del tiempo

Pucciarelli plantea asimismo una *pluralidad de imágenes del tiempo*, temática que representa su aporte central y a la que dedicara extensos artículos que, seleccionados por él, fueron editados con posterioridad a su muerte en el libro *El enigma del tiempo*. Allí encontramos el planteo de una correlación entre la pluralidad del ser y la del tiempo: “La pluralidad de modos de ser, que la experiencia humana pone de manifiesto, ¿no habrá de imputarse, acaso, a la multiplicidad de modos de temporación?”, se pregunta Pucciarelli en “El origen de la noción vulgar del tiempo” (2003, p. 65). Aun cuando esta pregunta se refiera a afirmaciones de Heidegger, bien puede ser comprendida como aquella que subyace a la totalidad de sus estudios sobre el tiempo. En ellos, como señala en “El hombre y el tiempo” (1983), no solo distingue y caracteriza diversas especies de tiempo en relación con los procesos que se asocian con ellas, sino que cada temporalidad es caracterizada por continuidad o discontinuidad, aceleración o retardo, periodización natural o convencional, y su relación con los estados anímicos del sujeto que los vive (1983, p. 24). Esta cuestión plantea el problema, ya mencionado precedentemente, de la unidad del tiempo frente a las variadas temporalidades. Esta cuestión es enfocada desde el punto de vista de los diferentes estratos de la persona en relación con una estructura temporal de niveles superpuestos, organizados de forma jerárquica (1983, p. 28; cf. “El tiempo en la filosofía actual” (2003, pp. 143-177).

Al respecto señala Pucciarelli en “El hombre: corporalidad y temporalidad” (1984) que

vivimos simultáneamente en una pluralidad de tiempos, no obstante lo cual la vida, a pesar de los cambios en el pensamiento, la afectividad y la acción, muestra unidad y continuidad. Parecería que la vida fuera un imperativo de continuidad a través del tiempo, única forma de asegurar la unidad de la persona y en el orden moral el sentido de responsabilidad. Todo esto sugiere que una teoría jerárquica del tiempo es un instrumento adecuado para hacer justicia a la multiplicidad de temporalidades destinadas a conjugar en la unidad de esa ‘categoría dimensional de la realidad’ que llamamos tiempo (1984, p. 174).

Para Pucciarelli, el tiempo constituye “un rasgo constitutivo” e inseparable del ser humano (1983, p. 22). El esfuerzo por tornarlo inteligible se ha realizado desde los siguientes ángulos: el cosmos, la vida, la conciencia, la existencia y el espíritu, aspectos que atañen tanto a los procesos como a la experiencia, como afirma en “El tiempo en la filosofía actual” (2003, p. 145). Es por ello que se debe distinguir en primer lugar la “vivencia del tiempo”, que siempre es subjetiva, de la “representación intelectual del tiempo” que lo registra; en segundo lugar, la “simbolización del tiempo” por el lenguaje, de las teorías acerca de su naturaleza, y finalmente, las “especies del tiempo” –físico, biológico, anímico, social, histórico– y sus aspectos cualitativos, (1984, p. 24) expresiones en las cuales se evidencia la influencia de las investigaciones de Bergson, Dilthey, Simmel, Bachelard y Minkowski sobre el tiempo y su acceso a partir de la noción de vida (cf. 2003, pp. 154-163). Se puede también acceder al tiempo a través de las cosmologías de nuestra época que revisten una gran influencia de la teoría de la relatividad de Einstein, subrayando “la realidad del tiempo y su solidaridad con el espacio y la materia” (2003, p. 146). Siguen la inspiración de Heráclito y ponen el acento en el devenir y la fugacidad, posiciones representadas por Nicolai Hartmann, Samuel Alexander, Alfred N. Whitehead, Hans Reichenbach, Rudolph Carnap y Bertrand Russel.

Otra posibilidad de acceso es la conciencia, donde se dan las experiencias relativas al tiempo. Allí Pucciarelli analiza los planteos que atribuyen el origen de la representación del tiempo a los contenidos de la conciencia y a los actos. Destaca la evolución de Franz Brentano respecto de su concepción del tiempo en tanto nos es dado en una percepción temporalizante, análisis retomado y modificado por Husserl en sus análisis sobre la conciencia interna del tiempo, que niegan la semejanza entre la corriente de vivencias y el tiempo objetivo. Pucciarelli detalla la evolución de estos estudios que culminan en su doctrina del presente viviente, y analiza, además, la correspondencia entre los niveles

constitutivos del tiempo y la consciencia. Asimismo, revisa la multiplicidad de tiempos que Scheler distingue junto con su hipótesis de un tiempo único concebido en tanto despliegue de la totalidad del cosmos en la metafísica del período final. A diferencia de Husserl, Scheler asigna la experiencia del tiempo originaria no a la consciencia, sino a la vida del cuerpo en tanto centro vital.

Pucciarelli destaca en este contexto las divergencias entre Husserl y Scheler, que se originan en dos interpretaciones distintas de la reducción fenomenológica: Mientras Husserl inhibe toda posición de existencia para alcanzar los fenómenos originarios que integran el conocimiento de las esencias, Scheler da un paso ulterior que excluye los actos que dan el momento de la existencia. En la interpretación de Scheler, la reducción husserliana no abre a las esencias, pues en ella se da una confusión entre lo esencial y lo accidental. Sólo mediante una radicalización de la reducción se arriba al punto de encuentro entre conciencia y cuerpo, vida anímica y vida biológica (2003, pp. 163-170). Este acento en el plano de la experiencia es examinado luego entre los dos extremos de la experiencia, no susceptible de ser universalizada ni comunicada, a saber, un contacto con lo eterno dentro del instante y una ontología que descubre en la temporalidad el sentido del ser de la existencia. En este terreno se ubican los desarrollos de Martin Heidegger, Karl Jaspers, Jean Paul Sartre y Maurice Merleau-Ponty (2003, pp. 170-177).

Asoma en estos análisis la concepción de Pucciarelli acerca de la dimensión personal del filosofar a la que no puede sustraerse el examen del tiempo. Estos análisis, como afirma en “Dos actitudes frente al tiempo” (2003),

traducen dos actitudes –teórica y práctica– en función, quizá, de dos tipos humanos distintos pero capaces de entregarse con igual pasión a la investigación filosófica. Una vez más, la filosofía pone al descubierto la dimensión personal que atraviesa toda su construcción sistemática y también su propio repertorio de preguntas (2003, p. 111).

La temporalidad es pues, un rasgo esencial del hombre porque penetra toda la vida teórica y práctica. No tenemos una “experiencia más universal que la del tiempo”: No podemos ignorar

la transformación que percibimos en el mundo exterior, el envejecimiento que nos sobreviene, la nostalgia que nos invade al evocar el pasado y la impaciencia que despierta el futuro [...]. Nos sentimos inmersos en una

corriente que nos desborda y arrastra: impotentes para contener su flujo, la vemos irrumpir desde un futuro incierto, arrojarse sobre nosotros y proseguir su curso hacia un pasado que se aleja a nuestra espalda. [...] el tiempo nos acosa, nos arrastra, no nos concede tregua, pasa por nosotros, nos fatiga, disipa nuestras alegrías y acaba por destruirnos [...]. Se nos aparece como el hilo más recio que sostiene el tapiz de nuestra existencia y a la vez como la fuerza disolvente que acabará con ella (2003, p. 79).

### 7.3. Pluralismo cultural

Esta pluralidad inherente a todas las formas de existencia humana en su dimensión personal de la práctica filosófica se extiende al ámbito de la cultura. Pucciarelli defiende un *pluralismo cultural* que se funda en hechos históricos y responde al imperativo moral del desarrollo de la personalidad. Pucciarelli reconoce en los pueblos de Latinoamérica la identidad de raíz que se opera a través de la pertenencia a una misma religión, la práctica de costumbres semejantes, la posesión de un mismo idioma. En este sentido, Pucciarelli recuerda en “Pedro Henríquez Ureña humanista” (1945) al dominicano y su amor a las letras clásicas, su devoción por lo histórico y la investigación erudita. Su meta era señaladamente la América hispana: Asumir la condición de latinoamericano implicaba no un aislamiento, sino una participación en la universalidad del espíritu desde la situación concreta que el destino le había deparado (1945, p. 21s.).

Con respecto a la Argentina, en “Sarmiento y los antagonismos en la historia argentina” (1987-1988) Pucciarelli valora las ideas de Domingo Faustino Sarmiento quien, a pesar de su adhesión a la idea de civilización europea, aceptaba el compromiso con la situación histórica y no bregaba por la idea abstracta de una cultura importada, implantada en un medio que la resistía. En su actitud militante, convocaba a enrolarse en una acción transformadora, y abría el camino al programa de institucionalización del país, esforzándose por asimilar una cultura viva y en crecimiento en otras latitudes para así emprender creaciones originales (1987-1988, pp. 144-146). Y al plantear un problema de la filosofía en suelo americano en „Problemas del pensamiento argentino (1975b), ve en la obra de Alejandro Korn un intento de superar el programa trazado por Alberdi en la segunda mitad del siglo XIX, a cuyas principales consignas – rechazo de la tradición colonial, poblamiento del desierto, asimilación de la cultura europea

y desarrollo de la economía, opone otras consignas – justicia social y cultura nacional – como manifestación cabal del espíritu colectivo.

Pucciarelli considera que estas ideas tienen una actualidad y eficacia innegables, pues ellas permiten promover los cambios sociales requeridos por nuestra época y superar cualquier determinismo impuesto por la naturaleza o por la historia. A la filosofía le cabe una función activa: Ella se vincula estrechamente con la realidad social, siendo “su expresión, su crítica y su energía propulsora” (1975, pp. 23s.).

## 8. Libertad

En vistas de esta multiplicidad de perspectivas cambiantes, Pucciarelli sugiere una “concepción dinámica” del ser humano, cuya esencia no está dada de antemano, aseveración que guarda una llamativa similitud a reflexiones tardías de Husserl volcadas en el § 64 de *Ideas II*, donde plantea la concepción de una esencia abierta a multiplicidad de cambios. Esta concepción de una pluralidad dinámica no puede expresarse sino en la acción: De allí que la sabiduría consiste en un militar que, debido a su inherente libertad y actitud críticas, no se deja confundir con la causa que se sirve (1969a, p. 367). Pucciarelli rechaza el tipo humano propenso a la contemplación en una actitud receptiva y que rechaza la actividad transformadora. Debido a que los modos de acción deben ser guiados por el análisis teórico, Pucciarelli destaca, junto con la razón lógica, una razón histórica, en la que distingue los dos aspectos de la narración orientada a la comprensión del curso de la historia y la argumentación orientada a la persuasión: Mientras el primer aspecto atañe a los hechos y sucesos ya consumados, el segundo se relaciona con “la acción en estado naciente”, como afirma en “Dos vertientes de la razón histórica” (1981, p. 229). Si la acción no debe ser subestimada, la filosofía no debe ser caracterizada como mera “conciencia de la época”, ya que esto implicaría la renuncia a ejercer una acción transformadora sobre la época, como señala en “La filosofía en su dialogo con nuestra época” (1982a, p. 36). Es por ello que Pucciarelli rechaza el tipo humano propenso a la contemplación en una actitud receptiva y que rechaza la actividad transformadora. En sus palabras de “La Filosofía como expresión de un tipo humano” (1972a): “La filosofía no es un juego frívolo para ratos de ocio, sino una actividad seria que compromete al hombre entero, y semejante huida acusa un modo deficiente de existencia humana” (1972a, p. 92).

Pucciarelli distingue en “El problema de la libertad” (1995) entre la libertad como a) libre albedrío, b) espontaneidad, c) autonomía moral. Libertad sería autodeterminación y la ley imprimiría sentido a la conducta y daría configuración a la acción. Pucciarelli señala que el problema de la libertad tiene raíces metafísicas: la concepción de lo absoluto, del ser en sí, influye decisivamente sobre las ideas acerca de la índole de la libertad, lo que explica la divergencia de los problemas y la variedad de las soluciones. Los caracteres de la libertad son pues: 1) ausencia de coerción, 2) asimilación a la independencia en el obrar, 3) espontaneidad en acciones y decisiones, 4) conciencia y espontaneidad del arbitrio 5) es conciencia del deber, 6) es articulación con necesidad orgánica y de la razón, 6) es sinónimo de personalidad, 9) admite grados de libertad, 10) el acto libre es original, creador, por ende, esencialmente imprevisible, para la persona que lo ejecuta, el acto libre es una revelación (1995, pp. 95-125).

## 9. Humanismo

No basta discurrir acerca de la esencia de la libertad, sino que el filósofo debe contribuir a crear las condiciones que hagan posible su ejercicio. Por ello, a lo largo de sus escritos Pucciarelli destaca en el filósofo “una naturaleza que muestre la energía activa del carácter a través de un pensamiento que penetra en la acción para transformar el mundo” (1987b, p. 94). Cabe a las humanidades y no solo a la ciencia el transformar el mundo. Al precisar lo que entiende por humanismo, Pucciarelli señala en “La controversia de los humanismos” (1987a) que ese término designa “aquella posición filosófica que, al poner énfasis en el valor del hombre y exaltar el sentimiento de su dignidad, acentúa la importancia de la actividad libre y estimula sus creaciones originales” (1987a, p. 32). Siendo el hombre quien crea su mundo, construyendo un orbe de objetos dotados de significaciones, al mismo tiempo toma decisiones en base a las cuales va construyendo su propia personalidad. De esta manera, la noción de humanismo se encuentra íntimamente ligada a la noción de libertad. El hombre es libre en la medida en que vence los obstáculos que le presenta el medio circundante, lo que abre la vía a su emancipación y a su libre accionar.

Esta idea de humanismo, centrada en el enaltecimiento del hombre, se hace presente en distintos contextos históricos, lo cual abre un panorama plural, que sin embargo muestra un núcleo de coincidencias en el entusiasmo por la cultura y en la importancia que asignan a las ciencias humanas, ámbitos que Pucciarelli

considera unidos. Estos ámbitos se encuentran amenazados por cuatro peligros: el etnocentrismo, el totalitarismo, el proceso creciente de masificación y la expansión planetaria de la técnica. Por un lado, mientras el etnocentrismo recoge en una fórmula los rasgos esenciales de los hombres, desconociendo su alteridad y su diversidad, los totalitarismos, que no toleran las divergencias internas, niegan la libertad y dignidad de la persona. Fundados sobre el terror y los aparatos de represión, el totalitarismo es “un peligro universal” (1987a, p. 52). Por otro lado, mientras la masificación es un rasgo de la sociedad actual, en la cual el hombre ha renunciado, sin tener conciencia de ello, a su condición de persona autónoma (1987a, p. 53), la expansión de la técnica conlleva una planificación restrictiva de la libertad individual. Estos factores coinciden en poner en peligro la humanización del hombre a través de la realización de valores espirituales, la dignificación de las personas y la cohesión social lograda sin desmedro de la libertad de disentir de cada individuo. Contra ambos se impone una actitud militante, pues se requiere liberar al hombre de la manipulación y del adoctrinamiento.

Desde esta perspectiva, el humanista se caracteriza por el libre cultivo de su personalidad. De allí que Pucciarelli pueda afirmar en “La controversia de los humanismos” (1987a) que es imposible escapar al compromiso de participar en nuevas creaciones. Por lo contrario,

sólo se vive con autenticidad la propia vida, que no consiste en limitarse a asimilar los contenidos espirituales de otras y en reproducir sus modelos, sino que, sean cuales fueren las fuentes de inspiración, no puede declinar las responsabilidades que impone el diario vivir, es lícito aprovechar un pasado siempre que no se deje de estimular la propia voluntad de ser y contribuir a su desarrollo. No se trata pues, de repetir modelos, por grande que sea el prestigio que los rodea, lo que equivaldría a rebajar las mejores actividades al nivel servil de la copia, sino recrear al hombre utilizando los estímulos que proceden de sus fuentes históricas (1987a, p. 41).

En la conferencia dictada en el ciclo “La Argentina actual, por sí misma” que mencionáramos al comienzo, dice Pucciarelli:

No sé hasta qué punto una presentación de esta índole, en mi caso personal, no será también una lección más de filosofía, acaso porque la deformación profesional no consienta en dejarme un margen libre para divagar sin la exigencia de responsabilidad que impone el cultivo honesto de la filosofía (2007, p. 291s.)

Subyace a sus reflexiones el reconocimiento de la crisis que atraviesa la filosofía, que se origina en su “pérdida de prestigio social” (1987b, p. 84), y la esperanza de que “lo que ayer fuera una fuerza eficaz vuelva a ser un estímulo energético para la vida espiritual del hombre, especialmente a través de su influjo en la formación educativa del individuo” (1987b, p. 84). La razón, como se mencionó precedentemente, estriba en que

sin filosofía –sin ideas claras y fundadas acerca del hombre y de la historia, del mundo y de los fines que estimulan la acción moral de los individuos– no es posible una cultura armónica ni una vida plenamente humana (1987b, p. 84).

El humanismo de Pucciarelli se adentra en los problemas de la época para rescatar las virtudes y la libertad del individuo que cimientan la dignidad humana; guarda, por ello y por su capacidad crítica, una innegable vigencia en nuestros días. De ella brindan testimonio sus palabras:

“No hay humanismo sin diferenciación, y todo comportamiento que se empeñe en ignorarlo coloca automáticamente al individuo al margen de los valores que alimentan la orientación espiritual del humanismo, y que se resumen en la libertad, la dignidad y la justicia” (1987a, p. 54).

## 10. Conclusión

En conclusión, el humanista se caracteriza por el libre cultivo de su personalidad. De allí que Pucciarelli afirme que es imposible escapar al compromiso de participar en nuevas creaciones. Su ideal de humanismo, que enfatiza la dimensión personal, el compromiso social de la práctica filosófica, y la búsqueda de fundamentos inmovibles del saber cómo la llevada a cabo por Husserl revela un profundo humanismo pluralista que no descuida ni la consideración de las diferentes dimensiones del mundo de la vida ni la función militante y crítica del filósofo. Debido a ello, la fenomenología, tal como la concibe Pucciarelli, deviene una fuerza activa en tanto no solo devela la crisis que atraviesan la filosofía y la sociedad, sino que fundamentalmente abre sus horizontes para abrazar múltiples perspectivas, cuya heterogeneidad no es radical, puesto que la problemática contiene un núcleo invariable constituido por la actitud crítica y la reflexión sobre el destino moral de la filosofía. Esta síntesis particular, que se centra en su idea de humanismo, le permite a la fenomenología adaptarse a

contextos y situaciones variadas, tales como la realidad plural latinoamericana. En particular, en el marco de la recepción de la fenomenología en Argentina, Pucciarelli se destaca por defender un pluralismo gnoseológico que se basa en su concepción pluralista de la razón, del tiempo y de la cultura, los cuales sustentan la capacidad transformativa de la fenomenología en la sociedad. Lo que comparte con sus maestros, Romero y Korn, es un firme compromiso con la justicia social y la cultura nacional, que no opera por exclusión, sino a través de una síntesis provisional de rasgos propios y ajenos que varía de acuerdo con las circunstancias históricas. Por ende, en su persistente compromiso con esta tarea de “cultivo honesto de la filosofía” a través de la enseñanza y la reflexión crítica sobre los problemas y su dimensión ética pueden reconocerse la esencia de su vocación y la innegable actualidad de su mensaje.

## Bibliografía

- ALBERINI, C. (1973). *Escritos de filosofía de la educación y pedagogía*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo.
- BREUER, I. (2019). The Ego as Moral Person. Husserl's Concept of Personhood in the Context of his Later Ethics. *Miscellanea Anthropologica et Sociologica*, 20 (1), pp. 15–35.
- . (2020a). Towards a Phenomenological Metaphysics. The Contingent Core of the Ego and of all Eidetic Forms, en J. Apostoiescu & C. Serban (eds.), *Husserl, Kant and Transcendental Phenomenology*. Berlin: Gruyter, pp. 213–234.
- . (2020b). Aristotle and Husserl on Feelings in Moral Sense: Philia and Love. *Método* (8) 2, pp. 31–67.
- . (2021). Fenomenología y humanismo en Eugenio Pucciarelli. *Ekstasis: Revista de Hermenéutica e Fenomenología*, 10 (2), pp. 43–69.
- . (2022). Reflections on a Phenomenological Ethics: Its Foundations on Empathy and the Acknowledgement of Vulnerability. *Bollettino Filosofico*, 37, pp. 28–41.
- BREUER, I. (Ed.) & Walton, R. J. (preliminary study). (2020). *Selección de escritos en homenaje. Dr. Eugenio Pucciarelli. Razón. Técnica. Ideología*, Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.
- DÍAZ ÁLVAREZ, J. M. (2013). José Ortega y Gasset and Human Rights, en L. Embree & T. Nenon (eds.), *Husserl's Ideen, Contributions to phenomenology* 66. Dordrecht: Springer, pp. 3–18.

- DOTTI, J. (1992). *La letra gótica. Recepción de Kant en Argentina desde el romanticismo hasta el treinta*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras.
- FERRER, G.; SCHMICH, N.; Pérez-Gatica, S. (eds). (2022). *Phänomenologie in Spanien und Hispanoamerika. Ein Lesebuch*, Baden-Baden: Alber.
- GADAMER, H.-G. (1963). Die phänomenologische Bewegung. *Philosophische Rundschau*, 11, pp. 1–45.
- HERRERA RESTREPO, D. (1998). *América Latina y la Fenomenología*. México: Universidad Pontificia de México.
- HUSSERL, E. (1954). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (Hua VI). Den Haag: Nijhoff.
- . (1968). *Briefe an Roman Ingarden. Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl* (R. Ingarden, Hrsg.). Den Haag: Nijhoff.
- . (1974). *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft* (Hua XVII). Den Haag: Nijhoff.
- . (1987). *Aufsätze und Vorträge (1911–1921)* (Hua XXV). Dordrecht: Nijhoff.
- . (1988). *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908–1914* (Hua XXVIII). Dordrecht: Kluwer.
- . (1989a). *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)* (Hua XXVII). Dordrecht: Nijhoff.
- . (2004). *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924* (Hua XXXVII). Dordrecht: Kluwer.
- . (2008). *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)* (Hua XXXIX). Dordrecht: Springer.
- . (2014). *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908–1937)* (Hua XLII). Dordrecht: Springer.
- . (2020a). *Studien zur Struktur des Bewusstseins* (Hua XLIII/1, XLIII/2, XLIII/3, XLIII/4). Dordrecht: Springer.
- . (2020b). *Introducción a la ética. Lecciones de los semestres de verano de 1920 y 1924*, pres. de M. Chu García, trad. de M. Chu García, M. Crespo y L.R. Rabanaque. Madrid: Trotta.
- . (2023). *Lecciones sobre ética y teoría del valor (1908–1914)*, trad. de M. Crespo, introd. de I. Quepons. Comillas: Universidad Pontificia.
- IRIBARNE, J. (2007). E. Husserl. Nosotros y el destino. Para un diálogo interrumpido. Homenaje a Eugenio Pucciarelli en el centenario de su nacimiento. Separata de *Anales de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires*, pp. 33–47.

- JANNSEN, P. 1970. *Geschichte und Lebenswelt. Ein Beitrag zur Diskussion von Husserls Spätwerk*. Phaenomenologica 35. Den Haag: Nijhoff.
- LANDGREBE, L. (1967). *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- MORAN, D. (2002). Introduction. In D. Moran & T. Mooney (Eds.), *The Phenomenological Reader*. London/New York: Routledge, pp. 1–26.
- PÉREZ DE WATT, H. (Ed.). (1988). Aproximación al pensamiento filosófico de Eugenio Pucciarelli. *Separata del Anuario de Historia del Pensamiento Argentino*, XIII (63–133).
- PUCCIARELLI, E. (1937). Alejandro Korn. Maestro de saber y de virtud. *Cursos y Conferencias*. La Plata: Imprenta de la Universidad, pp. 1067–1086.
- . (1938). La Psicología de Dilthey. *Publicaciones de la Universidad*, Sección II, tomo XXI, N° 10, La Plata, pp. 25-84.
- . (1945). Pedro Henríquez Ureña humanista. *Revista de la Universidad*, La Plata (1969) pp. 3-22, orig. publicado en *Humanidades*, t. 30, La Plata, pp. 51-58.
- . (1948). La idea de libertad en Alejandro Korn, *La libertad creadora* (7–38). Buenos Aires: Claridad.
- . (1949a). La filosofía y los problemas de su expresión. *Cultura* n° 2, La Plata, pp. 21-36.
- . (1949b). Introducción a la filosofía, I parte: La filosofía como problema. La Plata: Ed. La Gesta, 140 pp.
- . (1955). Ciencia y sabiduría. *Cuadernos Universitarios* n° 7-8, Caracas, Venezuela, pp. 22-27, reproducido en *Revista de Educación* año IV, n° 8, pp. 285-291, La Plata 1959, y en Antología filosófica argentina del siglo XX, Buenos Aires: Eudeba, 1965, pp. 361-367.
- . (1959a). Sobre la palabra filosofía. *Centro* n° 13, Buenos Aires, pp. 61-70.
- . (1959b). La lección de Alejandro Korn. *Revista de la Universidad*, 4, pp. 643–646.
- . (1960a). Alejandro Korn y el pensamiento europeo. *Revista de la Universidad*, 12, pp. 29–55.
- . (1960b). La filosofía y los géneros literarios. *Cuadernos Filosóficos* n° 1, Rosario, Instituto de Filosofía del Litoral, pp. 9-21.
- . (1960c). Sorpresa y turbación en el origen de la filosofía. *Cuadernos Filosóficos* n° 1, Rosario: Instituto de Filosofía, Universidad del Litoral, pp. 9-21, primero en: *Sur*, 1945, enero 1945, año XIC, pp. 32-37.
- . (1962). Husserl y la actitud científica en filosofía. *Revista de Humanidades*, v. 2. n° 2, Buenos Aires: Ministerio de Educación, pp. 257-280.

- . (1963). La crisis de la evidencia. *Revista de Filosofía* n° 12-13, La Plata, pp. 7-14.
- . (1965). Ciencia y sabiduría. (1955). *Cuadernos Universitarios*, n° 7.8, Caracas, Venezuela, pp. 22-27; reproducido en: (1959). *Revista de Educación*, año IV, N° 8, La Plata (1959), pp. 285-291 y en: (1965). *Antología Filosófica argentina del siglo XX*, Juan A. Vazquez, Buenos Aires: Eudeba, pp. 361-367.
- . (1968a). La metafísica en la situación actual. *Cuadernos de Filosofía*, N° 9, Buenos Aires, pp. 7-20.
- . (1968b). La Razón en crisis. *Cuadernos de Filosofía* N° 9, Buenos Aires, pp. 209-253.
- . (1969a). El acceso a la esencia de la filosofía. *Cuadernos de Filosofía*, N° 11, Buenos Aires, pp. 13-28.
- . (1969b). La idea de filosofía en Husserl. *Humanitas*, año VIII, N° 13, Tucumán, pp. 29-35.
- . (1969c) Max Scheler y su idea de la filosofía. *Cuadernos de Filosofía*, N° 12, Buenos Aires, pp. 191-220.
- . (1971). La Filosofía en la era de la técnica. *Revista de la Universidad* n° 22, La Plata, pp. 93-112.
- . (1972a). La filosofía como expresión del tipo humano. *Cuadernos de Filosofía*, N° 17, Buenos Aires, pp. 17-40.
- . (1972b). Francisco Romero y su actitud filosófica. *Universitas*, 373-376.
- . (1972c) Ciencia y filosofía en el mundo de la técnica. *Cuadernos de Filosofía*, 18 (XII), pp. 225-242.
- . (1974). El lenguaje de los filósofos. *Cuadernos de Filosofía* año XIV, n° 21, Buenos Aires, pp. 133-159.
- . (1975a). Francisco Romero en la cátedra universitaria. *Cuadernos de filosofía*, 22-23 (XV), 157-159.
- . (1975b). Problemas del pensamiento argentino. *Cuadernos de Filosofía*, 22-23, Buenos Aires, pp. 7-28.
- . (1976a). Razón. *Enciclopedia de Psiquiatría*, dirigida por G. Vidal, H. Bleichmar y R. J. Usandivaras. El Ateneo: Buenos Aires (2° ed. 1977), pp. 616-622, 2ª. ed. pp. 624-630.
- . (1976b). Filosofía. *ibid.*, pp. 241-249.
- . (1977). La historia de la filosofía y sus problemas. *Cuadernos de Filosofía*, vol. XVII, N° 26-27, Buenos Aires, pp. 151-168.

- . (1978). El pluralismo en filosofía. *Cuadernos de Filosofía*, n° 28-29, Buenos Aires, pp. 5-22.
  - . (1980). Los avatares de la razón. *Escritos de Filosofía*, n° 6, Buenos Aires, pp. 3-28.
  - . (1981). Dos vertientes de la razón histórica. *Escritos de Filosofía*, n° 8, Buenos Aires, pp. 219-233.
  - . (1982a). La filosofía en su diálogo con nuestra época. *Actas del III Congreso Nacional de Filosofía*, tomo I, Buenos Aires, pp. 36-41.
  - . (1982b). La filosofía, ciencia de los hombres libres. *ibid.*, vol. I., p. 46.
  - . (1982c). Vigencia de la filosofía. *ibid.*, vol. II, pp. 515-518.
  - . (1983). El hombre y el tiempo. *Escritos de Filosofía*, N° 12, Buenos Aires, pp. 21-28. También en (1985). *Universitas*, XXIII, n° 2, Tübingen, pp. 109-116.
  - . (1984). El hombre: corporalidad y temporalidad. *Escritos de Filosofía*, n° 13-14, Buenos Aires, pp. 159-164.
  - . (1987a). La controversia de los Humanismos. *Los rostros del humanismo*, Fundación Banco de Boston, Buenos Aires, pp. 31-54.
  - . (1987b). La filosofía como expresión de un tipo humano. *Los rostros del humanismo*, Buenos Aires, Fundación Banco de Boston, pp. 83-108.
  - . (1987-88). Sarmiento y los antagonismos en la historia argentina. *Escritos de Filosofía*, n° 19-20, Buenos Aires, pp. 133-147.
  - . (1988). Última lección de filosofía. AA.VV., Pucciarelli. *La presencia del filosofar*, Buenos Aires: Fundación Banco de Boston, pp. 35-42.
  - . (1993). Ortega y Gasset y el porvenir de la filosofía. *Foro Político* año XII, n° 23-24, Buenos Aires, pp. 13-20.
  - . (1995). El problema de la libertad. *Anuario de Filosofía Jurídica y Social* n° 15, Buenos Aires: Abeledo-Perrot, pp. 95-125.
  - . (2007). Autopresentación. *Escritos de Filosofía*, n° 47, Buenos Aires, pp. 291-310.
  - . (2013). *El enigma del tiempo*, ed. B. Parfait, Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Reúne los siguientes artículos: „Aristóteles y los problemas del tiempo“ (1973), „Hegel y el enigma del tiempo“ (1970), „El origen de la noción vulgar del tiempo“ (1971), „Dos actitudes frente al tiempo“ (1970), „El tiempo en la pintura“ (1972), „El tiempo en la filosofía actual“ (1964).
- RABANAQUE, L.R., & ZIRIÓN QUIJANO, A. (eds.). (2016). *Horizonte y mundanidad. Homenaje a Roberto Walton*. México: Jitanjáfora.

- . (2022). Phenomenology in Argentina, en B.C. Hopkins & D. De Santis (eds.), *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy XX. Special Issue, Phenomenology and the Hispanic World*. London/New York: Routledge, pp. 54–70.
- RABANAQUE, L.R. (ed.). (2021–2022). *Escritos de Filosofía—Segunda Serie*, n° 9 y 10. La horizonticidad como problema fenomenológico. Un Acercamiento a la obra de Roberto Walton, Parte I y II, C. Cabrera; F. Díez Fischer; A. Katz, V. Kretschel, M. Larison, A. Osswald (equipo editorial).
- RIZO-PATRÓN LERNER, R. (2021). Latin America, en D. De Santis, B. C. Hopkins & C. Majolino (eds.), *The Routledge Handbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy*. London/New York: Routledge, pp. 776–788.
- RUVITUSO, C. (2015). *Diálogos existenciales. La filosofía alemana en la Argentina peronista (1946–1955)*. Frankfurt a.M.: Vervuet.
- SAN MARTÍN, J. (2012). *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- SPIEGELBERG, H. (1969). *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction. 2 Vols.* The Hague: Nijhoff.
- WALTON, R.J. (1993a). *Mundo, conciencia, temporalidad*. Buenos Aires: Almagesto.
- . (1993b). *El fenómeno y sus configuraciones*. Buenos Aires: Almagesto.
- . (1997). Spain and Latin America, en L. Embree, D. Carr et al. (eds.), *Encyclopedia of Phenomenology*. Dordrecht: Kluwer, pp. 675–679.
- . (2007). „La filosofía como problema para sí misma“. En: *Escritos de Filosofía*, N° 47, Buenos Aires, pp. 311–321.
- . (2008). Eugenio Pucciarelli, en E. Dussel, E. Mendieta & C. Bohórquez (Eds.), *El pensamiento filosófico y latinoamericano (1300-2000)*. México/Stony Brook/Maracaibo: UAM, SUNY, Universidad de Zulia, pp. 875–876.
- . (2015). *Intencionalidad y Horizonticidad*. Bogotá: Aula.
- . (2017). La tradición fenomenológica en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. *Ideas, Revista de Filosofía Moderna y Contemporánea*, 5, pp. 12–40.
- . (2019). *Horizonticidad e historicidad*. Bogotá: Aula.
- . (2020). *Historicidad y metahistoria*. Bogotá: Aula.
- . (2022). *Fenomenología, excedencia y horizonte teológico*. Buenos Aires: Sb Editorial.
- . (2022b). Culture and Person in Francisco Romero's Phenomenology, en B. C. Hopkins & D. De Santis (eds.), *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy XX. Special Issue, Phenomenology and the Hispanic World*. London/New York: Routledge, pp. 97–114.

- ZIRIÓN QUIJANO, A. (2021). Historia de la recepción del pensamiento de Husserl en el mundo hispanico, en A. Serrano de Haro (ed.), *Guía Comares de Husserl*. Granada: Comares, pp. 305–340.
- . (2022). Phenomenology in Latin America, en B. C. Hopkins & D. De Santis (eds.), *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy XX. Special Issue, Phenomenology and the Hispanic World*. London/New York: Routledge, pp. 39–53.

### Bibliografía adicional recomendada:

- WALTON, R. J. (2008). Eugenio Pucciarelli. *El pensamiento filosófico y latinoamericano (1300-2000)*, E. Dussel, E. Mendieta y C. Bohórquez (eds.), México/Stony Brook/Maracaibo: UAM, SUNY, Universidad de Zulia, pp. 875-876.
- . (2004). Eugenio Pucciarelli ante la condición humana. *El pensamiento latinoamericano del siglo XX ante la condición humana: Argentina*, Proyecto Ensayo Hispánico, J. L. Gómez-Martínez (coord.).
- . (2017). La tradición fenomenológica en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. *Ideas, Revista de Filosofía Moderna y Contemporánea* N° 5, pp. 12-40.

### Publicaciones en su homenaje/dedicadas a su obra:

- (1981). PEREZ DE WATT, H. Aproximación al pensamiento filosófico de Eugenio Pucciarelli. Separata del Anuario de Historia del Pensamiento Argentino, tomo XIII, Mendoza, 133 pp.
- (1988). *Eugenio Pucciarelli. La Presencia del filosofar*, Fundación Banco de Boston, 1988, 51p. Autores de los artículos: B. Portela, M. Sacerdote, A. Montenegro, F. J. Olivieri, E. Pucciarelli, C. Fernández.
- (1995). Homenaje al Dr. Eugenio Pucciarelli. *Anales de la Academia Nacional de Ciencias*, tomo XXIX, Buenos Aires, pp. 167-266. Autores de los artículos: A. O.M. Stoppani, Alte. C. A. Sanchez Sañudo, J. C. Agulla, R. J. Walton, V. Massuh, A. P. Carpio, E. Albizu, H. O. Mandrioni, M. Laclau, F. García Bazán, D. Leserre, H. E. Biagini, L. A. Marturana.
- (1995). Homenaje a Eugenio Pucciarelli. *Escritos de Filosofía 27-28*, año XIV, Buenos Aires, pp. 5-15. Autores de los artículos: R. J. Walton, J. C. Agulla, A. P. Carpio.
- (2005). Homenaje al Académico titular Dr. Eugenio Pucciarelli en ocasión de cumplirse diez años de su fallecimiento. Separata de *Anales de la Academia Nacional*

- de Ciencias de Buenos Aires*, Buenos Aires, 2005, 38 p. Autores de los artículos: H. Biagini, D. Leserre, J. V. Iribarne, M. Riani, R. J. Walton.
- (2007). Homenaje a Eugenio Pucciarelli en el centenario de su nacimiento. *Escritos de Filosofía* 47, año XXVI, Buenos Aires, pp. 291-319. Autores de los artículos: E. Pucciarelli, R. J. Walton, M. Laclau, D. Leserre, J. V. Iribarne.
- (2020). Breuer, I. (ed.), Walton, R. J. (estudio preliminar). (2020). *Selección de escritos en homenaje. Dr. Eugenio Pucciarelli. Razón. Técnica. Ideología*, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.igo

Recibido 04-07-2023

Aceptado 10-11-2023

# CIEN AÑOS DE *EL TEMA DE NUESTRO TIEMPO*: UN HORIZONTE MUY ABIERTO

## ONE HUNDRED YEARS OF *THE THEME OF OUR TIME*: A VERY OPEN HORIZON

José LASAGA

UNED

jlasaga@fsf.uned.es

RESUMEN: Se trata de analizar el puesto que ocupa *El tema de nuestro tiempo* en el conjunto de la obra de Ortega, en su camino hacia la llamada “Segunda navegación”, es decir, hacia su filosofía de madurez. Después de contextualizar el libro en la cultura europea de la época, describiendo las novedades que acontecieron en torno a 1921-23 y la situación histórica por la que atravesaba España, en plena crisis del sistema de la Restauración, se entra en el examen de los conceptos nucleares “vida”, “generación”, “racionalismo”, “perspectivismo”, en torno a los cuales Ortega elabora su propuesta filosófica. Las grandes cuestiones de la cultura europea –políticas, morales, el sentido de la Historia– deben ser examinadas a la nueva luz de la razón vital, agotadas las fórmulas de la razón pura. Finalmente, se procede a una evaluación crítica del *Tema*. Ortega no logra renovar la idea nuclear de “vida humana” por depender aún de un enfoque naturalista y fiar la fundamentación de la razón vital a una *ciencia nueva* y no a una filosofía primera, como pondrá desde los cursos y textos de los años 30.

PALABRAS CLAVE: vida, generación, perspectiva, espontaneidad, racionalismo, valor, Nietzsche.

ABSTRACT: The aim is to analyze the place occupied by *El tema* in Ortega's work as a whole, on his way towards the so-called “Second Navigation”, that is, towards his philosophy of maturity. After contextualizing the book in the European culture of the time, describing the novelties that took place around 1921-23 and the historical situation Spain was going through, in the midst of the crisis of the Restoration system, we enter into the examination of the nuclear concepts such as “life”, “generation”, “rationalism”, “perspectivism”, around which Ortega elaborates his philosophical proposal. The great questions of European culture –political, moral, sense of history– must be examined in the new light of vital reason, the formulas of pure reason having been exhausted. Finally, we proceed to a critical evaluation of the theme. Ortega does not succeed in renewing

the nuclear idea of “human life” because he still depends on a naturalistic approach and entrusts the foundation of vital reason to a new science and not to a first philosophy, as he will propose from the courses and texts of the 1930s.

KEYWORDS: Life, Generation, Perspective, Spontaneity, Rationalism, Value, Nietzsche.

A la pregunta escueta: ¿qué cosa es el hombre?, contesta esta antropología: es un desertor de la vida, que habiendo exaltado morbosamente el sentimiento de su propio ser, se vale, para vivir de sucedáneos (...). Theodor Lessing ha expresado (...) la tesis de la nueva doctrina: el hombre, esto es, un simio fiero que, poco a poco, ha enfermado de megalomanía, por causa de su (así llamado) “espíritu”.

Max Scheler, *La idea del hombre y la historia*, cap. 4.

## 1

Porque la ciencia histórica carece de la precisión de las ciencias naturales, una fecha, pongamos 1923, es en realidad una zona de fechas. *El tema de nuestro tiempo* (TNT) llegó a las librerías en 1923 pero conviene reparar en lo que pasaba en España y en Europa desde 1921, incluso desde 1918, aunque solo sea para mencionar que la Gran Guerra terminó en el otoño de ese año. Ortega pronunció un brindis en celebración de la paz en el Pen Club, confirmando en sus breves palabras lo que ya había observado en un artículo publicado al comienzo de la guerra, en agosto de 1914. La Europa que saldría de la contienda sería muy diferente de la que había entrado en ella: “Se hace en estos días la liquidación de todo un pasado, de toda una época, no sólo de todo un siglo; ¡quién sabe si de toda esa amplia edad que viene del Renacimiento acá!” (III, 153). Valores, principios científicos, normas morales, formas de diversión y de trato, usos sociales, instituciones, arte y acción política, todo estaba condenado a cambiar. Ortega daba por amortizados tres siglos, la Edad Moderna. Pensar ese cambio fue el ambicioso –y acaso petulante– proyecto que se dio Ortega al escribir TNT.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> La generación finisecular se opuso enérgicamente al siglo burgués. Pero sus críticas, a pesar de ser certeras e innovadoras, resultaban demasiado pesimistas e irracionales para construir algo sólido con ellas. Basta con evocar las novelas de juventud de Azorín o Baroja en la primera década del siglo, o la feroz crítica de Unamuno al racionalismo continental para confirmar dicha impresión que ya se había producido en Europa. Recordemos la influencia casi

La literatura y el arte habían comenzado a hacer almoneda de los principios sagrados del mundo tardo burgués de las óperas de Wagner, los tratados de ciencia positivista, los folletones románticos y los versos cursivos de los que se reía Flaubert, o el realismo edificante y “progresista” que confía en el poder redentor de las buenas ideas. Virginia Woolf, miembro destacado del grupo de Bloomsbury, el equivalente isleño a la generación del 14, anotó en su diario que hacia 1910 la naturaleza humana había cambiado. No le faltaba razón si volvemos a pensar el año indicado como una zona de fechas y evocamos a Freud y su *Interpretación de los sueños* (1900) a Einstein y su teoría de la relatividad (1905), a Picasso y sus *Señoritas de Avignon* (1907), el primer manifiesto futurista de Marinetti (1909) o los *Principia mathematica* de Russell y Whitehead (1910). Todos aquellos gestos de rebeldía en arte, ciencia o literatura no provocaron la guerra, evidentemente, pero la guerra radicalizó aquellos gestos de rechazo y ruptura. Y así llegamos al año que Ortega dedicó a redactar su lección universitaria titulada precisamente “El tema de nuestro tiempo”, 1922. Una versión de la misma apareció en *El Sol* (diciembre 1922). Ese mismo año una pequeña librería de París editó el *Ulysses* de Joyce; y también aparecieron *Tierra baldía* de Eliot, la *Recherche* proustiana o las *Elegías de Duino* de Rilke, inspiradas en parte por el paisaje de Ronda.<sup>2</sup> Un año antes Moritz Schlick había fundado el Círculo de Viena, recuperando con nuevos argumentos el viejo positivismo (Neopositivismo) y Wittgenstein había publicado su más tarde famoso e influyente *Tractatus logico-philosophicus*.<sup>3</sup> Lo que todas estas obras tienen en común con la lección orteguiana de la que salió su libro es que compartían el espíritu de ruptura que Ortega había mencionado

---

absoluta de Schopenhauer y Nietzsche en literatura y arte desde el fin de siglo, la novela rusa, especialmente Dostoievski, el intuicionismo de Bergson o las diatribas de Kierkegaard contra Hegel.

<sup>2</sup> Los cambios y logros que trajo el año 22 sobre todo en el ámbito de la literatura europea, pueden resumirse en la cita de una carta que Ezra Pound dirigió al crítico inglés H.L. Menden, fechada a 22 de marzo de 1922: “La era cristiana terminó en la medianoche de octubre 29-30 del año pasado. Ahora usted está en el año I p. s. [*post scriptum* Ulyses] si esto le sirve de consuelo”. Esto podría sonar a *boutade* pero desde el éxito de Nietzsche en los ambientes artísticos de toda Europa, coincidiendo con el fin de siglo, la vuelta al paganismo (o al clasicismo, si se prefiere) flotaba en el ambiente de la alta cultura europea. El mundo mediterráneo greco-romano podía ser entrevisto desde las costas del Báltico o del Mar del Norte como una propuesta razonable para abandonar la modernidad racionalista y “protestante”. El artículo de Christopher Domínguez Michael, “1922: El año I de Ulises” (*Letras libres*, n.º 244, enero 2022, p. 6), del que hemos tomado la cita de Pound comienza así: “Es probable que nunca antes artistas e intelectuales hayan estado tan conscientes de estar empezando una nueva época como en aquel 1922 que hoy conmemoramos”.

<sup>3</sup> También aparece en 1923 *Historia y conciencia de clase* de G. Lukács, autor con el que Ortega guarda más de un paralelismo.

como diagnóstico e inspiración de su libro que avisaba: “la sensibilidad europea cambia por lo menos un cuadrante: no sospechan siquiera que en nuestro tiempo la sensibilidad occidental hace un viraje, cuando menos de un cuadrante. He aquí por qué considero necesario anticipar en esta primera lección algo de lo que, a mi juicio, constituye el tema esencial de nuestro tiempo” (III, 567).<sup>4</sup> ¿De qué tema filosófico se trataba, en aquel año, a cinco del final de una guerra que inspiró a Freud la idea del “malestar en la cultura”, después de que sus tesis sobre el inconsciente y su profundidad dañaran gravemente la confianza de la razón en sus propios poderes?<sup>5</sup>

Dicha guerra influyó en las ideas con que Oswald Spengler elaboró una filosofía de la historia que se convirtió pronto en uno de los libros más influyentes en el periodo de entreguerras, *La decadencia de Occidente*, publicado muy pronto en España con prólogo de Ortega.<sup>6</sup> La impresión de que algo termina y algo comienza, que es lo que activa y guía las reflexiones de Ortega en el TNT, fue compartida por los coetáneos europeos de nuestro filósofo. En la autosuficiente Inglaterra Lytton Strachey rompió con el gastado oropel de la época victoriana, rechazando los venerables métodos biográficos de sus maestros historiadores de Cambridge, ironizando sobre las vidas, no tan ejemplares, de aquellos “victorianos eminentes” (1918); y un poeta de la misma generación, Robert Graves, escribió unas memorias de guerra, *Adiós a todo eso* (1929), cuyo expresivo título era todo un programa de vida porque Graves abandonó las Islas Británicas para establecerse en otra isla, Mallorca, el mismo año en que publicó sus recuerdos de las trincheras del Somme.

El tema de nuestro tiempo era, pues, hallar la fórmula para decir “adiós a todo eso”, pero también para dar con los principios y valores que había que crear para llenar el vacío. Eso exigía una operación de alta cultura: describir con precisión “eso” que ya no valía y a lo que había que decir adiós, y las razones para hacerlo.

---

<sup>4</sup> Citamos por la nueva edición de *Obras completas*, Madrid, Taurus-Fundación Ortega, 2004-2010. Las referencias a TNT (vol. III) se identifican únicamente con el número de página. En el resto de las citas se menciona también el volumen en número romano.

<sup>5</sup> *El malestar en la cultura* no apareció hasta 1930 pero Freud había comenzado a escribir los ensayos que recogió bajo dicho título, mucho antes afectado por la inesperada crueldad con que se desarrolló la guerra mundial. El inconsciente no solo contiene una pulsión sexual (libido) sino que en él opera una “pulsión de muerte”, difícilmente controlable por los mecanismos represores de la cultura.

<sup>6</sup> *La decadencia de Occidente* se publicó en Calpe con prólogo de Ortega, como se ha dicho, (III, 416 y ss.) y traducción de Manuel García Morente en 1923. Le edición original en alemán había aparecido completa en 1918.

## 2

Ortega cumplió 40 años en 1923. Su generación, la del 14, se apoderaba de los registros y resortes del poder, sobre todo del poder cultural, como muestra el éxito de sus iniciativas en este campo.<sup>7</sup> En el caso de Ortega culmina en ese preciso año con la aparición de *Revista de Occidente*, la más personal y exitosa de ellas.

España, incorporada ya a las corrientes ideológicas del continente, pasaba por un momento complicado desde que en 1921 se amontonaran las dificultades para el régimen fundado por Cánovas algunas décadas antes.

Más allá del descontento por la situación económica que veía el poder adquisitivo de los salarios pulverizado por la inflación, de los conflictos sociales..., para muchos españoles de 1921 la suya era una nación en crisis profunda, no solo ajena al diseño del orden mundial salido de la Guerra europea, sino con debilidades manifiestas en el asesinato de un presidente del consejo de ministros en pleno centro de Madrid, y dos de cuyos autores habían podido huir fácilmente, en la sangría del pistolero sindicalista, o en una derrota trágica en una guerra colonial calamitosa.<sup>8</sup>

Mencionemos además la derrota militar de Annual,<sup>9</sup> la reactivación del ciclo de huelgas que había puesto en jaque el sistema en 1917, la parálisis del parlamento, para comprender que la Monarquía tenía los días contados. La dictadura implantada en 1923 por Primo de Rivera, con la aquiescencia de Alfonso XIII, fue una mala solución.

Ortega, que había escrito sobre los sucesos políticos del día desde la fundación de *El Sol* —coincidiendo con la salida del diario familiar *El Imparcial* por apoyar a las Juntas de Defensa (1917) y pedir Cortes constituyentes— se había retraído de la política desde finales de 1920. Una somera inspección de los índices de las *Obras Completas* revela que 1921 fue un año en que Ortega publicó muy poco y ni una sola línea de tema político. La razón es simple: había cambiado el registro del artículo por el del libro o, si se prefiere, el de la reacción inmediata al suceso del día por el de la reflexión histórica de mayor alcance.

---

<sup>7</sup> Véase Fernández Alzamora (2006).

<sup>8</sup> Véase Castro Alfin (2022: 24).

<sup>9</sup> En el mencionado libro hay un capítulo del editor del libro, D. Castro, dedicado a describir “El desastre del año: Annual”. *Op. cit.*, pp. 107 y ss.

Entre 1921 y 1923, Ortega produce dos libros que guardan más de una afinidad, aunque uno se ocupe de los males de España, me refiero a *España invertebrada* que publicó como libro en 1922, aunque lo fechó en 1921; y *El tema de nuestro tiempo*, dirigido a Europa y a su crisis espiritual, que Ortega enfrenta como un problema de filosofía de la cultura en la perspectiva de un nuevo modelo de razón. La razón vital, expresión en la que el propio Ortega cifrará después la originalidad filosófica del libro, remite a varias de las propuestas que contiene el texto: una filosofía de la historia, distinta de las usadas en el siglo XIX por las filosofías idealistas, una nueva ciencia de la vida que permita cambiar las relaciones entre cultura y vida, tema ya activado en *Meditaciones del Quijote*, una teoría de los valores y, en última instancia, nada menos que, como se ha dicho, un cambio en el modelo de racionalidad que, desde Descartes y Galileo, habría instaurado la modernidad. Hay varias formas de declinar ese “tema de nuestro tiempo”, una de las cuales la formula el propio Ortega en estos términos: es menester dar por amortizada la “ironía socrática” que producirá históricamente la razón pura kantiana y su heredero, el espíritu hegeliano. En su lugar, hay que reclamar una nueva ironía, es decir, una nueva cultura que invierta el gesto de la primera. Si Sócrates aspira a sustituir lo real por sus ideas, don Juan<sup>10</sup> trata de ironizar sobre los principios de la cultura y dejar su espacio a la pura vitalidad. Eso es lo que significa la fórmula a la que Ortega fía la innovación cultural que la crisis europea precisa: *La razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital* (593).

### 3

TNT es el libro que engarza las cuestiones de *Meditaciones del Quijote* (1914) con la obra de madurez de Ortega a partir de los cursos universitarios de comienzos de los 30; una especie de puente, si no fuera porque la idea de vida que aparece en el texto es, no solo ambigua, sino un punto confusa. Aunque la expresión “vida humana” aparece varias veces en TNT, en ninguna de ellas remite al sentido unívoco que adquiere en la penúltima lección de *¿Qué es filosofía?* como vida humana en cuanto realidad radical. Cito a modo de ejemplo el siguiente texto en que el sentido de la expresión en cuestión queda precisado: “Aparte, pues, de toda teoría, reduciéndonos a los puros hechos, ateniéndonos al más riguroso positivismo —que los positivistas titulares no ejercitan nunca—, la vida

---

<sup>10</sup> Acerca del significado del mito de don Juan en la obra de Ortega véase Lasaga Medina, “Don Juan o el héroe del esfuerzo inútil: sobre el Don Juan de Ortega y Gasset” (1991).

humana se presenta como el fenómeno de que ciertas actividades inmanentes al organismo trascienden de él” (581).

El libro parte de una intuición sobre cuál puede ser “el tema de nuestro tiempo”: este podría ser que la generación que ahora domina el presente tiene una misión, enfrentarse a la más grave crisis que atraviesa Europa, pero puede desertar. Hasta en tres ocasiones a lo largo del libro, avisa Ortega de la gravedad de la crisis que atraviesa Europa, gravedad que no se debe tanto al hecho del agotamiento de ideas, normas y valores —“El hombre de Occidente padece hoy una radical desorientación” (607)—, como al riesgo de que la generación en la encrucijada no asuma su misión, su destino: “Pero nuestra generación parece obstinada radicalmente en desoír las sugerencias de nuestro común destino” (567). Pensar la salida de la crisis, ese y no otro, es el tema del tiempo, pero con el énfasis puesto en que la generación llamada a liderar el cambio, puede desertar.<sup>11</sup>

El libro arranca con una teoría de las generaciones. Define el término “generación”, grupo humano de contemporáneos, como la articulación ejemplar de minoría y masa que funciona como gozne sobre el que se mueve la historia. La tarea de cada generación es doble: recibir la cultura establecida y reaccionar desde la propia sensibilidad, bien reafirmando los elementos de dicha cultura, bien cuestionándolos. En cualquier caso, lo que caracteriza a cada generación es su sensibilidad vital.<sup>12</sup> Creo que este concepto de “sensibilidad” es demasiado impreciso para asumir la tarea de explicar el cambio histórico. Los animales también poseen sensibilidad, siendo esta la que le permite “responder” al medio; pero, en el caso humano, la sensibilidad caracteriza una forma de vida, una época: así, una cultura no es sino una cierta dirección de la sensibilidad colectiva, por tanto, “el fenómeno primario en historia” (562). En el fenómeno vital humano, la sensibilidad se estructura como subjetividad. Pero el lector no hallará en *El tema* una precisión suficiente sobre los términos “vitalidad”, “sensibilidad”, “espontaneidad” o “subjetividad”, más allá de presentarlos como sinónimos en diversos pasajes. El uso de los términos se mueve en un enfoque que, si lo tuviéramos que describir en el lenguaje del libro, diríamos que es propio

---

<sup>11</sup> El lector avisado relacionará esta advertencia en los inicios del libro con el apéndice del libro, “El ocaso de las revoluciones” (619 y ss.).

<sup>12</sup> “Cada generación consiste en una peculiar sensibilidad” (566).

de la “biología” entendida como ciencia general de los fenómenos vitales.<sup>13</sup> Es necesario aclarar que no se trata de células o sinapsis. Los fenómenos vitales de que se ocupa su ciencia son exclusivamente los dotados de “una extraña dualidad”<sup>14</sup>, fenómenos de doble cara, dando una de ellas al cuerpo vital y el otro al aspecto de la vida que, desde los griegos, pasando por la teología cristiana y Descartes damos en llamar “alma”, y que en el siglo xix, después de la crisis del materialismo del xviii y de su “superación” en el idealismo romántico, pasamos a llamar “espíritu”. Esa dualidad, tan extraña como persistente en el pasado filosófico, y cada vez más difícil de sostener después de Darwin y Marx, atraviesa el libro de extremo a extremo. Consciente de estar ante uno de los más graves problemas de la filosofía moderna, creo que no escapa a él, pero reformula el dualismo. Critica “la escisión ejecutada en nuestra persona” (573) y propone la que parece ser única solución que encuentra a la altura de las convicciones científicas en las que apoya el texto: “El pensamiento es una función vital” (579) como la digestión o las secreciones glandulares, fenómenos generados por la vida en un individuo orgánico. Aclaremos que la idea de ciencia biológica que tiene Ortega en mente no es continuista: en la naturaleza hay saltos y discontinuidades<sup>15</sup> que la ciencia más actual está descubriendo. El problema de concebir las facultades que antes llamábamos superiores del alma como unidas al cuerpo biológico y a este como objeto privilegiado de una ciencia natural invita a preguntarse si no cae Ortega en una visión determinista del hombre y de su historia, aunque no se trate en absoluto de un determinismo biológico.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Y para precisar el generoso uso que hace Ortega del término “biológico” y afines, conviene citar la nota a pie que aparece en el cap. 1: “Los términos «biología, biológico» se usan en este libro —cuando no se hace especial salvedad— para designar la ciencia de la vida, entendiendo por ésta una realidad con respecto a la cual las diferencias entre alma y cuerpo son secundarias”. La nota fue añadida en la 3ª ed. (1934).

<sup>14</sup> “...Existe toda una serie de fenómenos vitales dotados de doble dinamicidad, de un extraño dualismo” (580).

<sup>15</sup> Sobre la esencial discontinuidad de lo real que se afirma en la nueva física y en matemáticas, gracias a la teoría de la relatividad, observa Ortega que, además del “finitismo” del universo, otro rasgo es “el cuidado con que se subrayan las discontinuidades en lo real, frente al prurito de lo continuo que domina el pensamiento de los últimos siglos. Este discontinuismo triunfa a la par en biología y en historia” (652).

<sup>16</sup> Esto es lo que luego, desde los 30, concluirá Ortega que no le es posible sostener a filosofía alguna. Nadie puede convertir la vida —como la materia— en un todo, en un fenómeno unitario salvo las ciencias biológicas, que de ninguna manera autorizan deducciones metafísicas como la que contiene el párrafo citado. Si se quiere entender bien el paso que Ortega da desde TNT a las lecciones finales de *¿Qué es filosofía?* se debe reparar en el sentido que en la frase anterior tiene el concepto de vida y compararlo con la nueva idea de vida humana individual y concreta como realidad radical, mi vida como ámbito de aparición del mundo. No

En última instancia, Ortega no coincide con el vitalismo irracionalista de fin de siglo pues la búsqueda filosófica que emprende TNT consiste en dotar a la vida de su propio sentido o, como dice, “ordenar el mundo desde el punto de vista de la vida” (III, 594), y crear a partir de él, un nuevo modelo de razón. Ortega advierte que necesita una disciplina histórica complementaria de esa “biología general” y la bautiza, ciencia que se busca, como *metahistoria*, la cual sería a las historias concretas lo que es la fisiología a la clínica (565). Aquí Ortega se propone vitalizar la ciencia histórica. Un año después, cuando formule por primera vez la hipótesis de su “razón histórica”, invertirá la ecuación y propondrá “historizar” la vida.

Vida y cultura son fenómenos autónomos en su función y sentido, aunque no en su génesis, en su origen: “Lo espiritual no es una sustancia incorpórea, una realidad. Es simplemente una cualidad que poseen unas cosas...” (582) y que consiste “en tener un sentido, un valor propio” (Ibid.). Queda clara la “esencia” de los objetos espirituales, a saber, tener un sentido y valor independiente de los sentimientos o necesidades en que puedan haberse originado<sup>17</sup>. No hay dos sustancias cartesianas, cuerpos extensos y almas pensantes, pero tenemos un nuevo dualismo: la vida espontánea conformada por los fenómenos orgánicos y la vida espiritual, fenómenos culturales originados en los orgánicos (Ibid.).

Hay cultura porque el sujeto viviente posee la función de pensar. Así, el universo se puebla de cosas pensadas que Platón confundió con *idoi* inmortales. La definición de cultura que propone Ortega para “salvar” a Europa de la agostada cultura platónico-racionalista es: “cultura es la trascendencia de ciertas funciones inmanentes a la vida”, o hechos subjetivos sometidos a leyes objetivas que poseen de suyo “la condición de amoldarse a un régimen transvital” (581). Si los fenómenos vitales demandan una nueva ciencia biológica general, los culturales piden una filosofía de la historia o, como prefiere decir, una “nueva

---

obstante, creo que la forma de rescatar a Ortega de la acusación de “biologicista” no es ocultar debajo de la alfombra ciertas expresiones como “las funciones espirituales son también funciones biológicas” (584); o “...mirada la vida desde fuera de sí misma, vemos que esas magníficas cosas [la verdad, el bien, la belleza y el resto de los ideales que constituyen el núcleo de una cultura] son solo pretextos que se crea la vitalidad para su propio uso” (602), sino afinar el análisis.

<sup>17</sup> Ortega pone el ejemplo de la justicia. De entrada, surge en un organismo “que atiende a su propia conveniencia” lo que parece querer decir que es adaptativo en sentido darwiniano. Y añade: “Pero una vez que la justicia ha sido segregada por el sentimiento, adquiere un valor independiente” (582), valor que varía con las culturas. Substitúyase sentimiento por “instinto” y tendremos una “genealogía” de la cultura bastante nietzscheana.

disciplina científica” (565), la “metahistoria”, ya mencionada, que estudiaría los ritmos históricos de los objetos culturales a la luz de sus condicionamientos biológicos. Ortega sugiere dos: las edades y los sexos<sup>18</sup>. Los fenómenos culturales son históricos de suyo. La vida, en cuanto vida espiritual, se caracteriza por la cualidad de su historicidad. Y así el problema filosófico que hay que enfrentar es el dilema racionalismo /relativismo, pues ambos contribuyen a la “desorientación” de la cultura europea. El racionalismo, al declarar que la verdad es una y eterna, excluye a la vida y sus fenómenos como objetos culturales. Pero se cae en el relativismo cuando se reconoce sin más que la vida es cambio y devenir, por lo que cualquiera tesis que dictamine la historia estará sometida a revisión y a la pluralidad de opiniones. Cada tiempo tiene su verdad. La “escisión ejecutada en nuestra persona”, a la que aludimos antes, depende del dilema entre el racionalismo que postula la necesidad de una razón única y la misma para todo sujeto pensante y el relativismo que contempla los cambios de estados y sensibilidades a que está abocada la vida humana, de suyo histórica. Aunque no esté seguro de tener éxito, Ortega no rehúye el combate con este espinoso dilema que hoy, en pleno triunfo de los *cultural studies*, está lejos de haber sido resuelto. Una forma de asumir el problema es reconocer la dificultad: “el mundo se ha hecho a nuestros ojos más complejo y vasto. Empezamos a sospechar que la historia, la vida, ni puede ni «debe» ser regida por principios, como los libros matemáticos” (576).

Dicha superación solo tendrá éxito si los principios racionalistas son sustituidos por otro tipo de racionalidad porosa a la vida. Las culturas son plurales e históricas. La cultura racionalista moderna es una más. Ortega admite este pluralismo puesto de moda unos años antes por Spengler, aunque no se identifica con su método “morfológico”. Cree que una “metahistoria” que comprenda el funcionamiento interno de la historia tiene que basarse en algún tipo de necesidad. Sin tal no habría “ciencia”. Al platearse si es posible la profecía, responde sin dudar que sí, porque los fenómenos históricos como humanos que son tienen dos registros: el sentido cultural y un origen biológico. Y concluye que la “necesidad” que cohesionan y sistematiza la historia es una necesidad psicológica por ser “la existencia humana propiamente vida, esto es, proceso interno en que

---

<sup>18</sup> Hay épocas en que son los viejos los que ordenan la sociedad y otras en que la juventud selecciona valores y comportamientos. Lo mismo pasa con las épocas de dominio masculino o femenino. En 1927 dedicará dos artículos a explorar esta intuición. En un ensayo titulado “Dinámica del tiempo”, la segunda y tercera parte están dedicadas a “Juventud” y “¿Masculino, femenino?” (IV, 55 y ss.)

se cumple una ley de desarrollo, es posible la ciencia histórica” (569). Y añade a renglón seguido: “¿Con qué género de necesidad —física, matemática, lógica? Nada de esto: con una necesidad coordinada a éstas, pero específica: la necesidad psicológica. La vida humana es eminentemente vida psicológica.” (Ibid.)

#### 4

A mi juicio, el centro de este libro está en su capítulo VI, titulado “Las dos ironías, o Sócrates y Don Juan” (589 y ss.). La primera alude al gesto cultural que funda la filosofía griega y con ella la única cultura que ha tenido su núcleo de sentido en una filosofía, la ironía de Sócrates, que contrapone a la ironía que traen los nuevos tiempos, la ironía “irrespetuosa” de don Juan. Ironía es el gesto oblicuo que finge creer lo que declara, una negación. Por eso, el opuesto de ironía es espontaneidad, así como *cultura* se opone, en cierto sentido, a *vida*, aunque dependa de ella.<sup>19</sup>

Sócrates concibió su vida como “misión”, misión que consistió en sustituir lo espontáneo, que en Grecia era los mitos, o lo que Platón fija como “doxa”, por lo racional (590-591). Pero esa misión de Sócrates brotó de su sensibilidad: la razón socrática surge de aquella especial sensibilidad que Sócrates mostró en sus conversaciones con los atenienses: quería saber la verdad sobre la virtud... Pero la consolidación de su descubrimiento olvidó su origen: nuestro verdadero ser es la espontaneidad. Así, la cultura racionalista que engendra la ironía socrática falsea la vida y en el límite la destruye. Pero ese límite solo se ha llegado a tocar después de las exageraciones racionalistas de los últimos siglos, en que la ironía racional amenaza con destruir la religión, absorber el arte y la política, dimensiones de la cultura siempre abiertas a la espontaneidad (sentimientos), etc.

La enemiga de la vida ha sido la cultura racionalista: la reducción de lo vital a lo espiritual fue (es) el pecado de la modernidad, cuyo nombre específico es

---

<sup>19</sup> El asunto de la ironía en Ortega es muy complejo desde que se ocupara de la ironía cervantina, a la que se refiere como “alcionismo”. En un texto tan temprano como *Renan* (1909) hace una descripción del concepto que aclara a la perfección el empleo que hace de él en TNT: “La cultura es siempre la negación de la naturaleza y como en el hombre a lo natural llamamos espontáneo, tendremos que definir la cultura como la negación de lo espontáneo, es decir, ironía” (I, 460). Véase Lasaga Medina, “Sobre una meditación que Ortega no escribió: el alcionismo de Cervantes” (2017).

“utopismo cultural”.<sup>20</sup> El utopismo es la presunción de que la realidad, las cosas, se van a comportar siempre como nuestras ideas, ignorar que lo real tiene una dimensión de resistencia, de opacidad, de “materialidad”, para usar un término de *Meditaciones del Quijote*, que no tolera las relaciones y combinaciones que el intelecto hace con ellas. El origen del utopismo puede muy bien residir en que la razón moderna tomó forma en su oposición a la teología cristiana: “A mediados del siglo XVIII el más allá divino se había evaporado” (599). Ciertamente, ¿pero estaba el europeo hecho a la idea de aceptar la contingencia, finitud y mortalidad que eso implicaba? ¿O trató de sustituir —como sugiere Ortega— unos valores trascendentes, los cristianos, por otros, pero sin admitir su inmanencia y caducidad: la eternidad por un progreso indefinido de un sujeto divinizado al que llamó “Humanidad”? Acaso la razón pura comenzó a ocupar el lugar que la teología medieval había reservado a Dios. Y aunque Kant fue muy cuidadoso en evitar dar el paso, sus seguidores no lo fueron tanto. Así, la cultura moderna se transforma en “culturalismo”, cultura que finge absolutos: “El culturalismo es un cristianismo sin Dios” (599). Ortega es de los que creen que la modernidad es una secularización del cristianismo.

El sentido decisivo que encierra la expresión “razón vital” consiste en reconocer que, puesto que la vida es el soporte de la razón y de la cultura que segrega, esta no debe dañar con sus normas y valores aquella realidad que la sostiene y la hace posible. A partir de esta posición ontológica —aunque Ortega preferirá decir “metafísica”, en el sentido de “filosofía primera”— que invierte las relaciones vida/cultura, en el resto del libro se argumenta de forma enérgica contra las ideas y valores de la modernidad, desde la perspectiva de la ironía de don Juan, de signo opuesto a la de Sócrates-Descartes. Pero no se pierda de vista que la ironía es una negación retórica y, por tanto, se apoya en el acto de juzgar, el cometido esencial de toda racionalidad.

En 1923, declara Ortega con cierta solemnidad que estamos viendo la línea en que termina el poder de la razón (592).

---

<sup>20</sup> El utopismo político, tan poderoso y destructivo desde el siglo XIX es, para Ortega, una consecuencia inevitable de esa utopía general que surge de la estructura de la razón pura. Ortega ya la criticó en un capítulo de la segunda parte de *España invertebrada*, “La magia del «debe ser»” (III, 486) que guarda relación estrecha con el segundo apéndice que publico junto con TNT, “El ocaso de las revoluciones”.

## 5

Si el sentido es la cualidad de los fenómenos del “espíritu” que permite al viviente conocer el mundo, comprender su circunstancia, el valor es la otra cualidad cuya función es orientar, incitar su comportamiento, su acción sobre el mundo. Así como los imperativos intelectuales tienen ahora que completarse con los imperativos vitales, buscando un equilibrio, y una compensación, la tarea filosófica de nuestro tiempo ha de consistir en descubrir los valores intrínsecos a la vida misma, que el pasado había ignorado sistemáticamente. Las dos religiones triunfadoras en Occidente y en Oriente, el cristianismo y el budismo, religiones ascéticas, tienen en común negar, condenar la vida y sus valores. Como la modernidad no transformó esa inclinación antivital, (valgan de ejemplo el rigorismo kantiano, la hipocresía del utilitarismo o el ascetismo del moralismo revolucionario), Ortega solo encuentra precedentes dignos de ser tenidos como precursores en Goethe y Nietzsche. La vida vale de suyo; no hay que buscarle ningún valor trascendente. Así, Ortega cita en nota la famosa sentencia del maestro Eckhart: “vivo para vivir” (603).

Ortega había publicado en *Revista de Occidente* un ensayo sobre la teoría de los valores de origen fenomenológico, aunque con una fuerte inclinación por la teoría de Scheler.<sup>21</sup> Aquí hemos de ceñirnos a lo esencial: los valores son cualidades irreales que “solo se presentan a nuestra capacidad de estimar”, originados en un sentimiento,<sup>22</sup> Lo relevante de los valores es que el acto de estimarlos discierne en ellos una jerarquía: “Esta extraña actividad de nuestro espíritu, que llamamos preferir, nos revela que los valores constituyen una rigurosa jerarquía de rangos fijos e inmutables” (596).

---

<sup>21</sup> El mismo año apareció en *Revista de Occidente* “Introducción a una Estimativa. ¿Qué son los valores?” Después de que se recogiera en el vol. VII de las nuevas OC el discurso nunca pronunciado de ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales, sabemos que tanto el citado artículo como las referencias a valores de TNT (VII “Valoraciones de la vida”, 594 y ss.) se basaban en un texto lleno de referencias a la literatura filosófica sobre valores que venía ya del neokantismo, aunque las influencias que se hacen notar más son los enfoques fenomenológicos, especialmente de Husserl y Scheler. Recientemente, la tesis doctoral de Noé Expósito, ya publicada parcialmente, *La ética de Ortega y Gasset. Del deber al imperativo biográfico* (2021), ha insistido en la importancia de la teoría de los valores para configurar la ética de Ortega.

<sup>22</sup> El acto de estimar, o preferir, que nos descubre el valor depende de un juicio pero se basa en una intuición que capta la “cualidad irreal” en el objeto.

Como vimos, la modernidad ignoró el hecho de que la cultura depende de la vida. Ortega recuerda a su lector, educado en los valores positivistas de décadas pasadas, que la ciencia, como la justicia o el bien, son ideales que no se cumplen en el tiempo porque sus encarnaciones concretas nunca responden a la perfección que reclama el ideal. La vida queda desvalorizada por la reclamación idealista: “El sentido y valor de la vida, la cual es por esencia presente actualidad, se halla siempre en un mañana mejor, y así sucesivamente” (600). La inversión valorativa que propone Ortega contra la modernidad consiste en intuir los valores intrínsecos a la vida misma, descubrirlos y reclamarlos como base de una nueva sensibilidad.

Como ya dijimos, Ortega se apoya en Goethe, del que cita “cuando más lo pienso, más evidente me parece que la vida existe simplemente para ser vivida”. Y remite a Nietzsche, al que declara “el sumo vidente” gracias a su distinción entre vida ascendente y vida descendente, etc. La contaminación del filósofo alemán, que en obras posteriores se atenuará notablemente, se hace sentir aquí en expresiones como: “Es urgente dar fin a la tradicional hipocresía, que finge no ver en ciertos individuos humanos (...) una magnífica gracia animal” (III, 604) O: “Un buen griego, un buen romano están más cerca de la desnudez zoológica que un cristiano o un «progresista» de nuestro días” (605). Se le entiende todo, pero no hay que sobreentender. No habla sino de un cambio cultural que ponga de nuevo en valor las cualidades del cuerpo, la salud, la gracia, el goce de nuestros sentidos, la sensualidad, etc.

En cualquier caso, Ortega no fundó una ética sobre este elogio de las virtudes del cuerpo, un hedonismo más, cuyo énfasis hay que interpretar como compensatorio de los siglos de moral ascética cristiano-burguesa. Aquí Ortega no se aparta del modelo ético que había sugerido en ensayos anteriores<sup>23</sup>, en los que reclama un componente subjetivo, la ilusión, contra el deber racional, junto con otro objetivo: el esfuerzo por ejecutar algún tipo de ideal capaz de dar plenitud a nuestra vida, a lo que se refiere el imperativo de “lealtad con nosotros mismos” (587), como complemento de los imperativos “objetivos” que nos impone la sociedad en la que vivimos. Cabe decir que la “nueva” moral que sugiere Ortega en estas páginas podría describirse como una moral inspirada en un Nietzsche

---

<sup>23</sup> Por ejemplo, encontramos la idea clave de “lealtad consigo mismo” prefigurada en la expresión “fidelidad para con nosotros mismos” en “Muerte y resurrección”, recogido en *El Espectador II* (1917).

corregido por la medida mediterránea, más precisamente, por la prudencia aristotélica, aludida en la figura del Arquero.<sup>24</sup>

La primera mitad de los “felices” veinte<sup>25</sup> pareció apuntar a que la grave crisis de la guerra fue de crecimiento, de limpieza de todo “lo viejo”. Así parece interpretarlo Ortega en el capítulo que dedica a analizar los “nuevos síntomas” que ve dibujarse para el mañana. La alegría es contagiosa, pero tiene que estar justificada, pues no depende de la sinceridad del sentimiento, sino de las “condiciones objetivas” de la circunstancia histórica. Se reactivó el mito del hombre nuevo, curiosamente con una doble orientación, hacia la izquierda por el éxito extraordinario de la Revolución bolchevique<sup>26</sup> y hacia la derecha con el fascismo italiano. Extrañamente, Ortega que llevó a cabo un duro enjuiciamiento de todo

---

<sup>24</sup> Para un desarrollo de las ideas éticas de Ortega, véase Lasaga Medina, *Figuras de la vida buena* (2006).

<sup>25</sup> Recuérdese que España no participó en la guerra mundial y que se benefició de un fuerte crecimiento económico. *El Sol* publicó un cuestionario titulado “Una exploración psicológica. Qué piensan los jóvenes” el 25 de octubre de 1929, a los seis años de aparecido TNT. La encuesta no estaba diseñada a base de preguntas sino que se ofrecía a los encuestados ocho conceptos sobre los que debían dar sus impresiones, lo que su sensibilidad les dictara, aunque los redactores incluían en el texto de la convocatoria “múltiples sugerencias”, “encaminadas a orientar la aportación de los participantes”. Los conceptos sobre los que deberían escribir fueron los siguientes: La vida; 1929; España; La cultura; Amor; Deporte; Política; Trabajo. Juan F. Fuentes, autor de un libro sobre la encuesta, publicado recientemente, no informa sobre si Ortega intervino en la selección de conceptos, aunque sí, ampliamente, de la importancia del filósofo en los asuntos del diario; pero seguro que quien lo hiciera, tenía a la vista la producción “vitalista” del filósofo. Baste observar que el primero y acaso principal concepto de la lista era justamente el de Vida, cuya orientación no deja lugar a dudas sobre la presencia de la filosofía racio-vitalista en los términos que se proponían para matizar el amplísimo concepto: “vida como goce, dolor, juego o misión”. El acierto por parte del profesor Fuentes de rescatar la encuesta y, sobre todo, de investigar las biografías de casi todos los participantes es notable, no solo por el interés intrínseco de las vidas contadas, sino porque la fecha en que se lleva a cabo la encuesta le permite mostrar, primero, el estado de ánimo de aquella juventud —la mayoría de los encuestados tenían entre 21 y 28 años— absolutamente entusiasmada ante un futuro que sentían como abierto, muy abierto; pero también, al mismo tiempo, el cambio de clima anímico y moral que iba a llegar a cuenta de las turbulencias político-sociales que poco después comenzaron a formarse en el horizonte. “Hay una fe ciega en el futuro, un desprecio olímpico hacia las generaciones anteriores y una sensación arrebatadora de haber nacido en una época sin parangón en la historia”. Una estudiante de derecho dice: “...si me hubieran pedido mi opinión no habría deseado nacer en ninguna época anterior” (véase Fuentes, 2022: 44-45; 49).

<sup>26</sup> Exito no azaroso sino inducido por decisiones de Partido Bolchevique: “La tercera internacional o Komintern fue desde el principio un instrumento para la acción exterior soviética. Su tercer congreso, celebrado en 1921, resolvió que el primer deber de todos los partidos comunistas era apoyar sin reservas a la Rusia de los soviets” (véase Castro Alfin, 2022: 13).

pensamiento utópico, menciona a cierto “hombre nuevo” que viene de la mano del triunfo de las nuevas valoraciones de la vida (III, 610). Todos esos nuevos valores nacidos de la vitalidad como valiosa de suyo significan un “nuevo modo de sentir la existencia” que Ortega conceptúa como “el sentido deportivo y festivo de la vida” (608).<sup>27</sup> *Nosotros* sabemos que se equivocó, como se equivocó al sentir como valores en alza la puerilización de la vida, el culto al cuerpo, el crecimiento del espíritu cosmopolita, el triunfo de la juventud y, sobre todo, el pronóstico de que ésta se desinteresaba de la política. Pudo parecerlo, pero en los años treinta se instaló en Europa un clima de convivencia que como mínimo habría que describir como bronco y áspero basado, precisamente, en una polarización política que favoreció la eclosión de los movimientos totalitarios. Poco después, Ortega lo diagnosticará como el resultado de la intervención del *hombre-masa* en política.

El libro termina con un capítulo dedicado a “la doctrina del punto de vista”, profundización en su teoría del conocimiento perspectivista, ya pensada en *Meditaciones del Quijote* y en “Verdad y perspectiva”, (1916), que cumple aquí la importante función del enfrentar la antinomia entre relativismo y racionalismo, formulada al principio del libro. Lo real se nos da como “perspectiva”. Cada viviente, situado en un punto y en una hora del mundo, accede a un sector de éste. Ortega subraya que la visión que le proporciona a cada cual su punto de vista es real, no subjetiva; real pero parcial. Que es real quiere decir que la perspectiva es la forma específica en que se organiza la circunstancia; que es parcial, implica que el problema de la verdad exige una composición de perspectivas sucesivas con otros puntos de vista: “La realidad cósmica es tal, que sólo puede ser vista bajo una determinada perspectiva. La perspectiva es uno de los componentes de la realidad. Lejos de ser su deformación, es su organización” (613).

Ortega quiere dejar claro que el idealismo cometió el error de dar por buena la hipótesis de que cabe un punto de vista absoluto sobre el mundo. “El punto de vista absoluto no existe” y el punto de vista abstracto solo proporciona abstracciones. La novedad que trae la razón vital frente a la razón pura reside en que aquella hace explícita la perspectiva vital en la que se originan estas tesis.

---

<sup>27</sup> Es importante no confundir ese “espíritu festival y deportivo de la vida” con el programa ético basado en la idea de “esfuerzo deportivo”. Ortega contrapone el trabajo, la virtud y modo de existencia sacralizada por el siglo XIX, basado en la necesidad, a ese otro tipo de esfuerzo, el deporte, que no se hace por imposición de la necesidad, sino libremente como ejercicio de la “propia potencia vital” (609).

Descontar el punto de vista, reconociendo así sus límites, es justamente evitar la falsa objetividad que se arrogaba la razón pura y superar el relativismo, pues lo captado es real y por tanto verdadero.<sup>28</sup>

## 6

La perspectiva utópica es falsa por inexistente: su punto de vista estaría en un futuro irrealizable. Ortega no desaprovechó la ocasión para recordar una vez más que la razón pura impuso, en política, ideales demasiado exigentes para que la vida histórica pudiera satisfacerlos, condenando así las revoluciones al fracaso o a su reforma. De los dos apéndices con que acompañó el texto principal, dedicó uno a diagnosticar “El ocaso de las revoluciones” (619 y ss.). Los sucesos que se desencadenaron en los años treinta hasta confluir en la Guerra Civil Española y en la Segunda Guerra Mundial podrían interpretarse como una refutación de su pronóstico. Pero si no confundimos revueltas y rebeliones, golpes de Estado, movimientos revolucionarios con el modelo histórico de revolución que Ortega tiene en mente, es posible que los acontecimientos históricos no le quiten toda la razón.

El otro apéndice está dedicado a exponer “El sentido histórico de la teoría de Einstein” (I642 y ss.). Recoge en él las interpretaciones que la “nueva” ciencia ofrece a su filosofía de la vida, en este caso confirmando que en el universo no existe el punto de vista absoluto que había fingido Newton.

Por medio de esos apéndices, *El tema* se abre a su continuidad en una serie de textos, dispuesto como matizaciones, ampliaciones o correcciones de sus ideas centrales. Sin ser exhaustivos, mencionemos en primer lugar “Ni vitalismo ni racionalismo” (1924), en que Ortega precisa el sentido de su “racio-vitalismo” para distinguirlo enérgicamente de los “vitalismos” que surgieron ya en los últimos años del siglo XIX, (Nietzsche, Bergson, Unamuno, etc.), ofreciendo allí uno de los mejores resúmenes del programa de su filosofía, que cito en nota<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> Javier San Martín (2013: 56-57) ha defendido el concepto de perspectiva, desde un enfoque fenomenológico, en efecto, el perspectivismo no incurre en relativismo porque el punto de vista del sujeto tiene que acomodarse a la “naturaleza” del objeto.

<sup>29</sup> “La filosofía que no acepta más modo de conocimiento teorético que el racional, pero cree forzoso situar en el centro del sistema ideológico el problema de la vida, que es el problema mismo del sujeto pensador de ese sistema. De esta suerte, pasan a ocupar un primer plano las

La filosofía de la historia incoada en la teoría de las generaciones obtiene precisión y profundidad al formular, por un lado, la teoría de los “ámbitos culturales” que atribuye al etnólogo León Frobenius, que comenta en dos textos muy relacionados entre sí, “Las Atlántidas” y “El sentido histórico”<sup>30</sup>. Se propone en ellos corregir el relativismo en el que incurre el etnólogo junto con Spengler al confundir el hecho empírico de la pluralidad de culturas con el problema filosófico de la cultura, que es el problema de la verdad, del bien, de la belleza. En su esfuerzo por evitar dicho relativismo cultural, Ortega propone, por primera vez, el concepto de “razón histórica” sugiriendo que las propias categorías del pensamiento filosófico son históricas no universales y eternas, sin que ello contamine de relatividad sus objetos: “El descubrimiento de una verdad, es siempre un suceso con fecha y localidad precisas. Pero la verdad descubierta es ubicua y ucrónica. La Historia es razón histórica, por tanto, un esfuerzo y un instrumento para superar la variabilidad de la materia histórica, como la física no es naturaleza sino, por el contrario, ensayo de dominar la materia” (III, 772).

Estamos aún lejos de la razón histórica tal y como la formula en textos como *En torno a Galileo* o *Historia como sistema* pero Ortega ha dado ya con la vía que le va a permitir ajustar el concepto de vida como ámbito de manifestación de lo real. Poco después inicia su relectura de los textos hegelianos de filosofía de la historia y remite la resolución de los problemas del sentido de la cultura y de la

---

cuestiones referentes a la relación entre razón y vida, apareciendo con toda claridad las fronteras de lo racional, breve isla rodeada de irracionalidad por todas partes (III, 717).

<sup>30</sup> La pregunta decisiva que hoy, según Ortega, tiene que hacerse la Historia es ¿cuál es el verdadero «individuo» histórico? (III, 758). La respuesta, en la estela de Frobenius y Spengler, es que el sujeto histórico son las culturas como totalidades, como organismos complejos. La generación pasa a así a tener un papel menos protagonista: es solo el ingrediente que justifica el ritmo de los cambios dentro del “ser” de una cultura. Pero Ortega critica a ambos autores porque incurren en relativismo, como ya señalé anteriormente: “La obra de Spengler se estrangula a sí misma no advirtiendo que mostrar la relatividad de las culturas —de los hechos humanos históricos— es hacer faena absoluta. La Historia al reconocer la relatividad de las formas humanas inicia una forma exenta de relatividad” (III, 772). Pero no solo Spengler. Da la impresión de que las grandes miradas sobre la historia universal, incluida la de Hegel, incurren en lo que hoy damos en llamar “eurocentrismo”: lo acontecido con “la ciencia histórica europea durante tres siglos” es que “ha pretendido deliberadamente tomar un punto de vista universal, pero, en rigor, no ha fabricado sino historia europea” (III, 765). Y pocas líneas después pronostica que “si hasta el presente la «historia universal» había padecido un exceso de concentración en un punto de gravitación único, hacia el cual se hacían converger todos los procesos de la existencia humana —el punto de vista europeo—, durante una generación, cuando menos, se elaborará una historia universal policéntrica, y el horizonte total se obtendrá por mera yuxtaposición de horizontes parciales (III, 766).

superación de relativismo e idealismo a una “nuova scienza” que llama “historiología”, olvidándose ya de la “biología general” en la que tanto confió.

## 7

TNT fue reseñado en el nº 2 de *Revista de Occidente* por Manuel García Morente y aún en 2001 Eugenio Trías escribía en la misma revista sobre la actualidad de Ortega aludiendo al *Tema*. El libro tuvo repercusión fuera de España. La revista argentina *Inicial* lo reseñó muy pronto y cuando se editó en EE. UU. fue comentado por el *New York Times*.<sup>31</sup> En 1928 estaba traducido al alemán por una editorial suiza gracias a los buenos oficios de Helene Weyl, que se convertiría desde entonces en su traductora, amiga y confidente.<sup>32</sup> El volumen que contenía, además de TNT, otros ensayos de años cercanos como *La deshumanización del arte* (1925) tuvo una buena recepción en el mundo académico germano, como indica el hecho de que se hiciera una segunda edición a los pocos años y que hacia 1933 el editor suizo le solicitara permiso para reeditar el volumen. Ortega aplazó la publicación mientras escribía un “Prólogo para alemanes”, pero finalmente decidió prohibir la reedición y la publicación del prólogo, que ya estaba traducido al alemán, quedando inédito hasta después de la muerte del filósofo.<sup>33</sup> Más relevante es el ensayo de antropología filosófica, “Vitalidad, alma, espíritu” (1925), que apareció en *El Espectador V*, que venía a dar soporte, casi de filosofía primera, a la razón vital proyectada en TNT.

---

<sup>31</sup> Review of “The modern Theme”, NYT, 28 de enero, 1933, p. 2. La reseña apareció sin firma.

<sup>32</sup> La correspondencia entre Ortega y Weyl fue editada y traducida hace unos años por Gesine Maertens en Biblioteca Nueva (2008). La mencionada versión alemana con el TNT se publicó con el título *Die Aufgabe unserer Zeit*, prólogo de Ernst Robert Curtius, y traducción de Helene Weyl para la editorial Verlag der Neuen Schweizer Rundschau, Dr. H. Girsberger & Cie, Zürich, 1928. Según hemos sabido recientemente, dicha edición llegó a manos de Heidegger, enviada por una discípula suya, Elisabeth Blochmann. Véase la carta que le dirige Heidegger, editada en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Universidad Complutense, Madrid, 40(3) 2023: 627-633.

<sup>33</sup> Las razones son bien conocidas. La matanza de la llamada “noche de los cuchillos largos” le resultó a Ortega inadmisibles: en la Nota preliminar a la edición de OC 1983, vol. VIII, Paulino Garagorri copia las siguientes palabras tomadas de un texto inédito: «En un prólogo que escribí para mis traducciones en alemán, y que desde entonces y ya traducido por Helene Weyl obra en los archivos de mi editor germánico —la Deutsche Verlags-Anstalt—, expongo esa doctrina, pero los sucesos de Múnich en 1934 me repugnaron tanto que telegrafíe prohibiendo su publicación».

El propio Ortega se refirió a TNT como el libro que contenía su filosofía<sup>34</sup>. Pero no fue por mucho tiempo, pues a partir de 1929-30, Ortega es consciente de que la salida de la modernidad idealista no se puede lograr de la mano de una ciencia sino abandonando el nivel de radicalidad del discurso científico por otro más radical aún, el propio de una filosofía primera que proceda a comprender “lo que hay” desde un saber sin supuestos. Poco después someterá la filosofía de los 20 –sin mencionar su *Tema*— a una crítica radical: todo el idealismo era en última instancia “naturalismo” heredado de los presupuestos de la filosofía griega, nunca revisados suficientemente.<sup>35</sup>

Pero TNT sirvió de soporte conceptual para la importante tarea de pensar el presente en aquellos años tan complejos y evanescentes. *La deshumanización* amplía las pocas páginas que dedica al cambio de sensibilidad estética, haciendo una radiografía del “arte nuevo”, es decir, de las vanguardias históricas que ya habían tomado carta de ciudadanía en toda Europa.

En los primeros años, Ortega se refiere al *Tema* para destacar su diagnóstico sobre el cambio de sensibilidad, que ve confirmada por los hechos. En “Carta a un joven argentino” (1924) subraya el tono alegre de las ocupaciones del tiempo nuevo en contraste con las de los burgueses del xix y repite su impresión de estrenar valores: “Parece como si Europa se entregara a una salvadora puerilidad” (II, 471). En ese mismo 1924 nuestro autor haya aún valiosos los temas relacionados

---

<sup>34</sup> En el primer texto que Gaos dedicó a Ortega después de la guerra y de la separación del maestro escribe: “Creo incluso haberme adelantado en ella [en su interpretación] parcialmente al propio Ortega. Recuerdo una conversación en que al decirle yo que su filosofía estaba en *Meditaciones*, me replicó que donde estaba era en *El Tema*, pero le repliqué a mi vez y debí de contribuir a hacérselo pensar” (Gaos, 2013: 65). El lugar más claro en que Ortega hace la genealogía de su filosofía, postergando TNT en beneficio de *Meditaciones del Quijote*, es en el “Prólogo a una edición de Obras” (1932) y en “Pidiendo un Goethe desde dentro” (1932).

<sup>35</sup> “El eleatismo fue la intelectualización radical del ser (...) Lo que en el naturalismo nos estorba para concebir los fenómenos humanos y los tapa ante nuestra mente, no son los atributos secundarios de las cosas, de la *res*, sino la idea misma de *res* fundada en el ser idéntico y, porque idéntico, fijo, estático, previo y dado. Donde ese sutil atributo perdure sigue habiendo naturalismo, ser invariable. El naturalismo es, en su raíz, intelectualismo (= proyección sobre lo real del modo de ser peculiar de los conceptos” (VI, 62). Ortega extiende su crítica a la razón físico-matemática y a las filosofías del espíritu, pero curiosamente no menciona su búsqueda, en TNT, de una ciencia fundadora de todas las demás disciplinas del conocimiento del hombre y de la cultura, en suma, de la vida, una Biología general (603) o racional: esta ciencia de la vida, el *logos* del *bíos* se convierte en un conocimiento fundamental de que todos los demás dependen, incluso la lógica, y, claro está, la física y la biología tradicional o ciencia de los cuerpos organizados (nota 1, 579).

con los ritmos biológicos de la historia y el cambio en “la sensibilidad colectiva” (III, 870). En 1931-1932 aparece un registro nuevo. En su polémica con aquellos que le acusan de repetir ideas alemanas y especialmente del Heidegger de *Ser y tiempo*, reclama su prioridad al haber pensado unidas, razón y vida, lo que significaría haber llevado a la filosofía al mismo nivel que el establecido por Heidegger con su *Dasein*.<sup>36</sup>

En el inicio del *Prólogo para alemanes* se refiere lógicamente a TNT y a sus dos ediciones agotadas en pocos años. Después hace esporádicas referencias a su libro, siempre, después de 1930, en el sentido de que en él identificó correctamente el “tema” de la época como la exigencia de pensar la salida del idealismo o intelectualismo de la razón pura. Hay que darle la razón en que en eso acertó, como acertó al señalar que el gran peligro de abandonar el reducto de la razón pura era el relativismo, puesta en cuestión de la búsqueda de la verdad, pero reconociendo que la verdad y el resto de las creaciones culturales tienen que contar con la vida, que en definitiva es contar con lo real, pues surge de ella. Lo que cambió, sin embargo, es el sentido último que Ortega dio al concepto “vida” que en TNT sigue aún envuelta, como “fenómeno biológico”, en el naturalismo y en el psicologismo, mientras que después de las lecciones finales de *¿Qué es filosofía?* pasa a ser ya, sin ambigüedad alguna, vida humana como realidad, ámbito de aparición o manifestación de todo cuanto hay, constituyéndose así como el nuevo comienzo de un programa filosófico que dejaba definitivamente atrás el idealismo del siglo XIX.

La recepción de TNT por la crítica filosófica coincide en considerarlo como uno de los libros importantes de Ortega. Marías le dedica unas páginas en *Ortega*<sup>\*\*</sup> *Las trayectorias*, Rodríguez Huéscar le presta atención en su pormenorizado estudio sobre la perspectiva, Ferrater considera que con TNT se alcanza la tercera fase de su filosofía, Granell redactó un extenso prólogo para la edición que

---

<sup>36</sup> Véase el curso de 1931, “¿Qué es conocimiento? (Trozos de un curso)”, que permaneció inédito (IV, 590 nota). Más relevancia tiene la larga nota que colgó en “Pidiendo un Goethe desde dentro” en donde discute expresamente la prioridad sobre Heidegger, que habría pasado desapercibida, incluso a sus más cercanos discípulos, que no habrían reparado en el significado del programa de TNT: “Yo he publicado un libro en 1923 que con cierta solemnidad —tal vez la madurez de mi existencia me invitaría hoy a no emplearla— se titula *El tema de nuestro tiempo*; en ese libro, con no menos solemnidad, se declara que el tema de nuestro tiempo consiste en reducir la razón pura a «razón vital». ¿Ha habido alguien que haya intentado, no ya extraer las consecuencias más inmediatas de esa frase, sino simplemente entender su significación? (V, 128).

Austral hizo del libro, Cerezo en su primer libro sobre Ortega le dedica unas páginas y, como hemos citado, Javier San Martín estudió la relación entre este desarrollo de la filosofía orteguiana y la matriz fenomenológica, en cuyo interior continuaba Ortega filosofando.<sup>37</sup>

El punto de discusión respecto del significado de TNT en el conjunto de su filosofía oscila entre los que subrayan la continuidad y los que incidimos en que hay cierta ruptura en el sentido último que Ortega atribuye a “vida” en su filosofía de los años veinte y en la de la “Segunda Navegación”. Salto o ruptura hay, al menos porque se elimina la ambigüedad bio-psicológica que envuelve al término o en la forma en que se resuelve las relaciones entre vida y cultura, valores vitales e intelectuales: “cultura es solo una cierta dirección en el cultivo de esas potencias animales” (604). Ortega cree que puede remontar hasta la vida desnuda (de cultura), la vida como proto-fenómeno, lo que implica creer que la vida misma tiene “punto de vista” y que él mismo lo ha descubierto. Pero solo el yo humano, contingente y finito, tiene punto de vista.

Por otro lado, sin TNT, Ortega no habría llegado a postular la historicidad nuclear de nuestra vida ni a profundizar en una filosofía de la historia que le abriría las puertas de su metafísica de la vida humana; ni a ahondar en los fenómenos del tiempo que, una vez disuelto el espejismo inicial del “espíritu festival” le permitió descubrir el feo rostro de la época que se ocultaba tras la máscara de la jovialidad pueril y deportiva. Para entonces, un lustro después de aparecer TNT, ya estaba en marcha un segundo diagnóstico, de signo opuesto al anterior, que terminó llegando a sus lectores con el título de *La rebelión de las masas*.

---

<sup>37</sup> Véase Marías (1983: 166 y ss.); Rodríguez Huéscar (1966); Ferrater Mora (1973); Granell (1988); Cerezo (1984); San Martín (2013). El monumental estudio de J. L. Villacañas sobre Ortega, *Ortega y Gasset. Una experiencia filosófica española* dedica un capítulo al TNT, Véase Villacañas, (2023: 445 y ss).

## Bibliografía

- CASTRO ALFÍN, Demetrio (ed.) (2022). *El año «infausto». España en 1921*. Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla (Colección Historia, n.º 385).
- CEREZO, Pedro (1984). *La voluntad de aventura*. Barcelona: Ariel
- DOMÍNGUEZ MICHAEL, Christopher (2022). 1922: El año I de Ulises. *Letras libres*, 244.
- EXÓSITO ROPERO, Noé (2021). *La ética de Ortega y Gasset. Del deber al imperativo biográfico*. Madrid: UNED.
- FERNÁNDEZ ALZAMORA, Manuel (2006). *La generación del 14. Una aventura intelectual*. Madrid: Siglo XXI.
- FERRATER MORA, José: (1973). *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*. Barcelona: Seix Barral.
- FUENTES, Juan Francisco (2022). *La generación perdida. Una encuesta sobre la juventud de 1929*. Madrid: Taurus.
- GAOS, José (2013). *Los pasos perdidos. Ensayos sobre Ortega*. Madrid: Biblioteca Nueva-Fundación Ortega-Marañón. Edición de José Lasaga.
- GRANELL, Manuel (1988): “Introducción”. En José Ortega y Gasset: *El tema de nuestro tiempo*. Madrid: Austral, 9-56.
- LASAGA MEDINA, José (1991). Don Juan o el héroe del esfuerzo inútil: sobre el Don Juan de Ortega y Gasset. *Revista de Occidente*, 120, 29-44.
- LASAGA MEDINA, José (2006). *Figuras de la vida buena*. Madrid: Enigma.
- LASAGA MEDINA, José (2017). Sobre una meditación que Ortega no escribió: el alcionismo de Cervantes. *Rocinante*, 10.
- LEVEQUE, Jean C. (ed.) (2023). Carta de Heidegger a Blochmann. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 40(3), 627-633.
- MARÍAS, Julián (1983). *Ortega\*\**. *Las trayectorias*. Madrid: Alianza.
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio (1966). *Perspectiva y verdad*. Madrid: Revista de Occidente.
- SAN MARTÍN, Javier (2013). La recepción de la fenomenología y su filosofía en torno a Tema de nuestro tiempo. En: Javier Zamora (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, 47-68.
- VILLACAÑAS BERLANGA, José L. (2023) *Ortega y Gasset. Una experiencia filosófica española*. Madrid: Guillermo Escolar Editor.

Recibido 26-10-2023

Aceptado 22-11-2023



# LA IDENTIDAD PERSONAL COMO UN FENÓMENO COMPLEJO DE MÚLTIPLES NIVELES: UN ANÁLISIS FENOMENOLÓGICO A PARTIR DEL PENSAMIENTO DE DAN ZAHAVI

## PERSONAL IDENTITY AS A COMPLEX MULTI-LAYERED PHENOMENON: A PHENOMENOLOGICAL ANALYSIS BASED ON DAN ZAHAVI'S THOUGHT

Agustina María LOMBARDI  
*UCA/FFyL-CONICET*

alombardi@uca.edu.ar

**RESUMEN:** El siguiente artículo busca presentar una visión fenomenológica de la identidad personal en tanto fenómeno complejo y multidimensional, tomando como punto de partida el pensamiento del filósofo danés Dan Zahavi. Mientras que Zahavi presenta la dimensión experiencial del yo como fundamento y núcleo del yo, y por ende de la identidad, cabe preguntarse si este yo experiencial no puede ser complementado con una noción de yo más fuerte, que yo llamo *núcleo personal*. En primer lugar, se presentará la visión de identidad personal de acuerdo con el pensamiento de Zahavi. En segundo lugar, se propondrá que tal núcleo personal se da como un hecho fenomenológico, es decir, revelado por la experiencia misma del yo. Finalmente, se sostendrá que dicho núcleo personal, que es el fundamento de las otras dimensiones del yo y de la identidad personal, se puede complementar con las otras dos dimensiones del yo desarrolladas por Zahavi.

**PALABRAS CLAVE:** Dan Zahavi, identidad personal, yo experiencial, núcleo personal, yo narrativo.

**ABSTRACT:** The aim of the following article is to present a phenomenological understanding of personal identity as a complex and multi-layered phenomenon, taking as a starting point Danish philosopher Dan Zahavi's thought. While Zahavi presents the experiential dimension of the self as the foundation and core of the self, and therefore

of personal identity, one wonders if this experiential self cannot be complemented by a stronger notion of self, which I call the *personal core*. Firstly, I will present Zahavi's account on personal identity. Secondly, I will propose that such a personal core is given as a phenomenological fact, that is, it is revealed by the very experience of the self. Finally, I will argue that this personal nucleus, which is the foundation of the other dimensions of the self and of personal identity, can be complemented with the other two dimensions of the self, developed by Zahavi.

KEYWORDS: Dan Zahavi, personal Identity, experiential Self, personal Core, narrative Self.

## Introducción

Este artículo busca presentar una visión fenomenológica de la identidad personal en tanto fenómeno complejo y multidimensional, tomando como punto de partida el pensamiento del fenomenólogo danés Dan Zahavi, quien ha entrado en diálogo con filósofos de diversas tradiciones, sobre todo la analítica. En primer lugar, se presentará la visión de identidad personal de acuerdo con el pensamiento de Zahavi, presentando anteriormente su visión de yo multi-dimensional, que se encuentra directamente vinculada con el problema de la identidad personal.<sup>1</sup>

Luego de esta presentación, se cuestionará si, mientras que Zahavi presenta la dimensión experiencial como fundamento y núcleo del yo, y por ende de la identidad, este yo experiencial no podría ser complementado con una noción de yo más fuerte, que se llamará *núcleo personal*. Para responder a esta pregunta, tomando como principio ciertas ideas de Edmund Husserl, Edith Stein y Max Scheler, se propondrá que tal núcleo personal se da como un hecho fenomenológico, es decir, revelado por la experiencia misma del yo, que se experimenta a sí mismo como un centro de intimidad intransferible e individual. Finalmente, se sostendrá que dicho núcleo personal, que es el fundamento de las otras dimensiones del yo y de la identidad personal, se puede complementar con las otras dos dimensiones del yo desarrolladas por Zahavi, haciendo de la identidad personal un fenómeno complejo y de múltiples niveles con un único fundamento.

---

<sup>1</sup> Se es consciente de que se trata de un problema que Zahavi no busca resolver directamente, si bien hace varias alusiones a lo largo de sus obras. Ver, por ejemplo, Zahavi, D. *Self & Other. Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*. Oxford: OUP, 2014, p. 77, donde explícitamente dice que “No tengo intención de involucrarme en la compleja discusión de la identidad personal”. Todas las traducciones de la obra de Zahavi en el presente artículo son propias.

## 1. La identidad personal en el pensamiento de Dan Zahavi

### a. Un yo multi-dimensional

El problema de la identidad personal se encuentra estrechamente ligado a la pregunta por el yo. Consiguientemente, se expondrá primero la noción de yo multidimensional de Zahavi, haciendo especial énfasis en su dimensión experiencial, para luego reconstruir una visión de identidad personal de acuerdo con su pensamiento. Zahavi presenta un modelo multidimensional del yo, en el cual pueden diferenciarse al menos dos dimensiones. Por un lado, un núcleo o centro básico, al que llama *yo experiencial*, que consiste en el carácter intrínsecamente subjetivo de la conciencia, es decir, el carácter de primera persona de las experiencias fenoménicas. Es la dimensión mínima o fundamental, en tanto que nada que carezca de ella puede ser considerado un yo.<sup>2</sup> En segundo lugar, una dimensión más compleja, también llamada *yo extenso* o narrativo, que abarca la historicidad, la temporalidad, la intersubjetividad, el lenguaje, las metas y proyectos, etc., y que presupone la dimensión anterior.

Ahora bien, Zahavi denomina al yo nuclear *experiencial* ya que hay una vinculación entre el yo en su forma más básica y la estructura misma de la experiencia. En efecto, toda experiencia consciente es acompañada por una sensación subjetiva o cualidad fenoménica, el *qué-se-siente* vivenciar dicha experiencia. Este *qué-se-siente* varía de acuerdo con el tipo de acto intencional o con el objeto que se presenta a la conciencia. Sin embargo, Zahavi sostiene que un análisis fenomenológico de la estructura de la experiencia revela una dimensión de la fenomenalidad que permanece invariable. En efecto, el *qué-se-siente* no es un *qué-se-siente* a secas, sino un *qué-se-siente-para-mí* (what-it-is-like-for-me): “Sea lo que sea que se sienta tener la experiencia para mí, es para mí que se siente tenerla. Qué-se-siente es propiamente hablando qué-se-siente-para-mí”.<sup>3</sup> Es decir, si bien el *qué-se-siente* cambia tanto con el objeto intencional como con el tipo de experiencia, hay algo que todos esos *qué-se-siente* tienen en común: el hecho de que es un *qué-se-siente-para-mí*, es decir, que el darse de esas experiencias se da

---

<sup>2</sup> Cfr. Zahavi, D. *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective*. Cambridge, MA: The MIT Press, 2005, p. 106; ‘Phenomenology of Self’. *The Self in Neuroscience and Psychiatry*. Eds. T. Kircher y A. David. Cambridge: CUP, 2009, p. 59.

<sup>3</sup> Zahavi, D. y U. Kriegel. ‘For-Me-Ness: What It Is and What It Is Not’. *Philosophy of Mind and Phenomenology. Conceptual and Empirical Approaches*. Eds. D. Dahlstrom, A. Elpidorou, y W. Hopp. Nueva York: Routledge, 2016, p. 36.

en primera persona: “Sea cual sea su tipo, su objeto, hay algo que las diferentes experiencias tienen en común. (...) las diferentes experiencias se caracterizan todas por el mismo carácter fundamental de primera persona. Todos ellos se caracterizan por lo que podría llamarse una dimensión de *para-mí* o de *mismidad* (Sartre usa el término ipseidad -yoidad- del latín, *ipse*)”.<sup>4</sup> En efecto, mientras que el modo de manifestarse de los objetos intencionales varía, hay un aspecto del carácter fenoménico de la experiencia que permanece invariable y que todos esos modos de manifestación cambiantes tienen en común: el darse, el hecho de que son para-mí (for-me), es decir, que se presentan o son dados a *mi* conciencia. Este para-mí, es lo que Zahavi denomina *mismidad* (*mineness*), y es el modo más básico de auto-conciencia, lo que Sartre y él denominan auto-conciencia pre-reflexiva, en tanto implica la presencia sutil, pre-reflexiva, del yo, que acompaña a cada experiencia fenoménica. El yo experiencial, por tanto, “podría describirse como la dimensión invariable de la donación en primera-persona en la multitud de experiencias cambiantes”.<sup>5</sup> O, dicho con otras palabras:

“Se afirma que el yo (mínimo o núcleo) posee realidad experiencial, se considera que está estrechamente relacionado con la perspectiva de la primera-persona y, de hecho, se identifica con la donación en primera-persona de los fenómenos experienciales. En su forma más primitiva, la auto-conciencia es simplemente una cuestión de tener acceso de primera-persona a la propia conciencia; se trata de la donación o manifestación en primera persona de la vida experiencial”.<sup>6</sup>

La cita anterior resume la noción de yo experiencial de Zahavi, aquella dimensión más básica del yo, la auto-conciencia pre-reflexiva, aquel modo de darse en primera persona de las experiencias, que permanece constante e invariable entre las múltiples experiencias cambiantes. Ahora bien, este yo experiencial, como se dijo, es parte inherente de la estructura de la experiencia por ser una función de ella. Esto quiere decir, para Zahavi, que se da siempre en ella y, por lo tanto, no consiste en una entidad separada o por sobre la experiencia:

“no es necesario concebir el yo como algo que se encuentra aparte o por encima de las experiencias, ni tampoco es necesario concebir la relación

<sup>4</sup> Zahavi, D. ‘The experiential Self: Objections and Clarifications’. *Self, No Self?* Eds. M. Siderits, E. Thompson y D. Zahavi. Oxford: OUP, 2011, p. 58.

<sup>5</sup> Zahavi, D. ‘Phenomenology of Self’, p. 62.

<sup>6</sup> Zahavi, D. ‘Being Someone’. *Psyche* 11.5. 2005, p. 9.

entre el yo y la experiencia como una relación externa de propiedad. (...) el yo no es algo que se opone a la corriente de la conciencia, sino que está, más bien, inmerso en la vida consciente; es una parte integral de su estructura”.<sup>7</sup>

Con esta cita se ve cómo para Zahavi el yo experiencial viene a solventar los problemas de un yo puro o trascendental. De acuerdo con Zahavi, dos de los grandes problemas son: por un lado, que el yo trascendental suele presentarse como un postulado teórico, con poder explicativo más que como una realidad o fenómeno que se deba explicar. En este sentido, el yo trascendental sería postulado como un principio unificador de vivencias, que de otro modo quedarían inconexas o a la deriva, como el yo humeano. Por otro lado, este yo trascendental muchas veces es visto como supra-temporal, es decir, como un yo puntual por sobre las experiencias cambiantes. En cambio, como se vio, el yo experiencial se encuentra completamente sumergido en el tiempo y en las vivencias, dado que es una estructura misma de la experiencia.

Con respecto a la dimensión narrativa del yo, esta pone énfasis en la temporalidad del yo desde otro enfoque, más complejo, en tanto tiene en cuenta varios elementos que juntos constituyen a una dimensión en constante dinamismo y desarrollo. La dimensión narrativa, o el yo narrativo hace énfasis en un yo que es esencialmente temporal y dinámico, que se encuentra enraizado en un espacio histórico y ético, y que se constituye con otros en una comunidad y tradición mediante el lenguaje y las narraciones. Que el yo se encuentre inmerso en el tiempo implica, desde esta dimensión, dos cosas, una en vistas al pasado y otra en vistas al futuro. Es decir, por un lado, hacia el pasado, significa que el yo posee una historia, una densidad y profundidad temporal, por el otro, hacia el futuro, que se constituye y se desarrolla a lo largo del tiempo. En tanto el yo posee un pasado, arrastra una historia que lo constituye, con una doble dimensión: una individual, personal, ya sea por eventos puntuales, circunstancias, acciones, que se van sedimentando, como por la historia social y la tradición cultural en la que nace y se encuentra enraizado. Por otro lado, el yo no solo tiene un pasado, una historia, sino que también se encuentra en todo momento mirando al futuro. Este aspecto hace a la dimensión dinámica del yo, un yo que no se agota en el momento presente, sino que se constituye y se desarrolla a lo largo del tiempo

---

<sup>7</sup> Zahavi, D. *Subjectivity and Selfhood*, p. 125. Pero ver también ‘Being someone’, pp. 9-10; ‘Phenomenology of self’, p. 59; *Self & Other*, p. 72; Zahavi, D. ‘Self and Consciousness’. *Exploring the self: philosophical and psychopathological perspectives on self-experience*. Ed. D. Zahavi, D. Amsterdam: John Benjamins, 2000, p. 62.

mirando hacia el futuro. Dicho de otro modo, el yo no es algo fijo o estable, no es un ser puramente dado, sino que se desarrolla y se construye a sí mismo en el devenir temporal. El yo evoluciona, posee metas, proyectos, a corto y largo plazo, que también lo constituyen, se realiza mediante acciones y proyectos; es un agente, que obra por razones y en este obrar se constituye a sí mismo. Pero a su vez, el yo no es un individuo aislado, sino que vive en comunidad y se constituye con otros, y para esta constitución con-el-otro, el lenguaje en tanto mediador es primordial.

Ahora bien, de acuerdo con Zahavi, ambas dimensiones del yo son complementarias. De este modo, “no deberíamos aceptar vernos obligados a elegir entre considerar al yo como un logro construido socialmente o como un hecho innato y culturalmente invariable. Quienes somos es tan hecho como encontrado”.<sup>8</sup> Es decir, el yo no es ni una pura construcción social ni pura donación, en él confluyen lo dado, es decir lo experiencial, y lo constituido, es decir, lo narrativo.<sup>9</sup>

## **b. Dos dimensiones de la identidad-personal**

Ahora bien, de este modo de entender al yo como un fenómeno multidimensional con un núcleo fundamental, el yo experiencial, pueden extraerse respuestas a la pregunta por la identidad personal, si bien, como ya se dijo más arriba, no se trata de un problema que Zahavi busque resolver. Siguiendo el pensamiento de Zahavi, por lo tanto, se puede sostener que la identidad personal queda constituida por estas dos dimensiones del yo. La estructura de la identidad personal es, para Zahavi, compleja, lo que quiere decir que no puede reducirse a solo un aspecto o criterio. A continuación, se ahondará en estas dos dimensiones.

La forma más básica de la identidad personal está dada por la perspectiva en primera persona o la mismidad. El modo de darse distintivo de la experiencia en primera persona, el *cómo* de la experiencia, que varía de yo a yo, constituye la nota más básica (y formal) de la identidad personal. En efecto, dado el carácter de primera persona y encarnado de la experiencia propio del yo experiencial o mínimo, esta es intrínsecamente individual e intransferible. Sin embargo, es

---

<sup>8</sup> Zahavi, D. *Self and Other*, p. 90.

<sup>9</sup> Cuando Zahavi habla del yo narrativo, dialoga con filósofos narrativos como Paul Ricoeur y Alasdair MacIntyre, pero también con filósofos más contemporáneos como Anthony Rudd, David Carr y Marya Schechtman, entre otros.

el yo extendido o narrativo el que manifiesta la individualidad de un modo más tangible y diferencial, mediante la historia individual, las metas, principios, convicciones, acciones, lo que el yo y otros narran de sí, se va moldeando la identidad personal y la personalidad. Dicen Gallagher y Zahavi:

“El hecho de que la persona narrativa presuponga al yo experiencial (pero no viceversa) no disminuye la importancia de la primera, especialmente cuando se trata de cuestiones de identidad personal. Debido a la naturaleza encarnada y en primera-persona de la experiencia, nuestra vida experiencial puede ser intrínsecamente individualizada. Como tal, una descripción de mi yo experiencial no diferirá significativamente de una descripción de tu yo experiencial, excepto, por supuesto, en la medida en que la primera sea una descripción de mí, la segunda una descripción de ti. Por el contrario, un tipo de individualidad más tangible y diferenciadora se manifiesta en mi historia personal, en mis convicciones y decisiones morales e intelectuales, en todo lo que se encuentra en mi propia narrativa y en las narrativas de los demás sobre mí. Es a través de mis acciones que defino quién soy, y así me distingo de los demás; las acciones tienen un efecto moldeador del carácter”.<sup>10</sup>

De este modo, Zahavi adhiere en parte a posturas narrativas de la identidad personal, como la de Paul Ricoeur, donde la identidad personal evoluciona en el tiempo, se desarrolla, ya que no se encuentra completamente dada. La persona narrativa constituye activamente su identidad personal, volviéndose así protagonista y co-autora (junto con los otros) de su propia identidad. Sin embargo, la identidad personal no puede explicarse solamente desde la identidad narrativa, ya que esta presupone una instancia anterior: “Ser un yo en el sentido más básico es un regalo, el resultado de un acontecimiento (*Ereignis*), y no algo en lo que decidimos convertirnos”.<sup>11</sup> Por lo tanto, la identidad narrativa y construida debe complementarse con una instancia dada y anterior, la identidad que brinda la mismidad, es decir, la perspectiva en primera persona. Dice Zahavi al respecto:

“Tengo cierta simpatía con la idea corriente de que quién soy es también una cuestión de lo que me importa y, por lo tanto, es algo que no puede

---

<sup>10</sup> Gallagher, S. y D. Zahavi. *The Phenomenological Mind. An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*. New York: Routledge, 2008, p. 228.

<sup>11</sup> Zahavi, D. *Self-Awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*. Evanston: Northwestern University Press, 1999, p. 149.

resolverse independientemente de mi propia comprensión de mí mismo. Sin embargo, no creo que este enfoque pueda ser el único. Debe complementarse con una postura que haga más justicia a la perspectiva en primera persona. Es por eso que he argumentado que es obligatorio operar con una noción de yo más primitiva y fundamental que la que respaldan los narrativistas, una noción que no puede ser aprehendida en términos de estructuras narrativas”.<sup>12</sup>

La noción de yo experiencial se presenta, según Zahavi, como una postura superadora al momento de sortear los problemas inherentes a las posturas de la identidad personal propias de posturas tanto narrativas como las que definen la identidad personal como una identidad pura o atemporal. En efecto, para Zahavi, el yo experiencial, aunque reciba el nombre de *mínimo*, no es ni un yo puntual por sobre las experiencias cambiantes ni se encuentra escindido del tiempo. El yo experiencial, a diferencia de posturas puntuales que defienden la necesidad de un yo supra-temporal y supra-experiencial, que unifica las experiencias y hace las veces de principio de identidad (tanto sincrónico como diacrónico), se encuentra sumergido en el tiempo y posee una estructura estable y temporal. Es por tanto cuando aborda el tema de la temporalidad del yo experiencial que Zahavi realiza algunas menciones de esta forma más básica de identidad personal. En efecto, a Zahavi le preocupa sobre todo el problema de la unidad diacrónica del yo experiencial o mínimo, que es el problema de la persistencia: cómo se re-identifica el yo experiencial a través del tiempo.<sup>13</sup> Y va a sostener que la unidad diacrónica de la conciencia está dada por dos aspectos: por un lado, el *cómo* del darse de las experiencias, que se presentan inmediatamente como mías. Por otro lado, por un proceso de auto-unificación temporal llevado a cabo por la conciencia de modo pasivo y pre-reflexivo. A continuación, me explicaré en estos dos aspectos.

En primer lugar, la unidad diacrónica del yo experiencial se encuentra dada por la mismidad, es decir, por aquella dimensión de la experiencia fenoménica que permanece invariable frente a los diversos actos y contenidos intencionales. Considérese, dice Zahavi, que dos sujetos tienen una percepción del mismo objeto, como por ejemplo una silla. Por un lado, puede decirse que se trata de una percepción anónima, en tanto no hace falta que el yo tenga conciencia explícita de sí mismo poseyendo dicha percepción. Se trata de una auto-conciencia

---

<sup>12</sup> Zahavi, D. *Self & Other*, p. 188.

<sup>13</sup> *Cfr.*, *Ibid.*, p. 63.

pre-reflexiva. Sin embargo, por el otro lado, ninguna de estas experiencias es anónima:

“las dos percepciones definitivamente no son anónimas en el sentido de ser indiferenciadas e indistinguibles, independientemente de si esto implica una estricta identidad numérica (en cuyo caso las dos corrientes de conciencia se habrían fusionado) o simplemente una identidad cualitativa. Por el contrario, en el momento en que tomamos en serio la perspectiva en primera persona, es evidente que existe una diferencia vital entre las dos percepciones. Solo una de ellas se da en un modo de presentación en primera persona para mí. Reconocer esto es reconocer que los fenómenos experienciales se caracterizan como tales por un nivel básico de ipseidad”.<sup>14</sup>

Por lo tanto, la forma de individuación más básica, que distingue a una corriente de conciencia de otra, es la vivencia en primera persona de las experiencias fenoménicas, es decir, el hecho de que se presentan de un modo inmediato y único como mías: “la subjetividad de la experiencia, su carácter de primera persona, aunque bastante formal, individualiza la vida experiencial. Esta es la razón por la que puede funcionar como marcador de posición para características tradicionalmente asociadas con el yo”.<sup>15</sup> Es decir, de acuerdo con Zahavi, ya no es necesario postular un yo idéntico por sobre las experiencias que haga las veces de principio unificador,<sup>16</sup> ya que es la mismidad, el modo único de darse en primera-persona de las experiencias la que, siendo parte de las misma estructura de la experiencia, las unifica, permaneciendo idéntica antes los diversos actos y contenidos intencionales:

“Dado que es su exposición en el mismo campo de la dación en primera-persona lo que hace que diferentes experiencias pertenezcan a uno y el mismo yo, es posible explicar cómo la auto-conciencia puede establecerse a través de actos numéricamente diferentes y, más específicamente, cómo la auto-conciencia puede salvar la distancia temporal y permitirme recordar una experiencia anterior como mía”.<sup>17</sup>

---

<sup>14</sup> Zahavi, D. ‘Self and Consciousness’, pp. 62-3.

<sup>15</sup> Zahavi, D. ‘The experiential Self’, p. 69.

<sup>16</sup> Ver, por ejemplo, Zahavi, D. ‘Phenomenology of self’, p. 62.

<sup>17</sup> Zahavi, D. ‘Self and Consciousness’, pp. 67-8.

Es decir, lo que hace que dos experiencias sean parte de la misma subjetividad no es ni la contigüidad temporal ni el establecimiento de un criterio *ad hoc*, sino el modo de darse en primera persona de las experiencias. Siempre y cuando el yo tenga acceso inmediato y en primera persona a un evento o experiencia pasada, esta forma parte de su subjetividad y de sí mismo:

“Para determinar si una experiencia pasada es realmente mía, no necesito primero asegurarme de la continuidad temporal ininterrumpida entre mi recuerdo presente y la experiencia pasada, sino que puedo hacerlo inmediatamente. O, para ser más exactos, no tengo que hacer nada, ya que no se encuentra involucrado ningún criterio de auto-identificación (cf. Strawson 1966: 164). Si una experiencia es reflexivamente accesible para mí en el recuerdo, automáticamente se da como mi experiencia pasada”.<sup>18</sup>

Ahora bien, antes de pasar al siguiente punto, cabe aclarar que para Zahavi no hay yo experiencial o perspectiva en primera-persona cuando no hay conciencia, es decir, durante interrupciones en la corriente de vivencias, como durante el sueño sin sueño o un estado de coma. Dicho con otras palabras, esto quiere decir que de no haber acceso en primera persona a una determinada vivencia, no se está en presencia del yo experiencial y, por lo tanto, no se podría hablar de identidad personal.<sup>19</sup> Sin embargo, esto no resulta problemático para Zahavi, dado que la unidad diacrónica de la conciencia no resulta amenazada por dichas interrupciones, ya que “la identidad del yo se define en términos de dación más que en términos de continuidad temporal”.<sup>20</sup> A su vez, Zahavi aclara que la noción de yo experiencial no pretende resolver todos los problemas concernientes

<sup>18</sup> *Ibid.* p. 68. Ver también Zahavi, D. *Self-Awareness and Alterity*, p. 149.

<sup>19</sup> Habría, así, una cierta afinidad entre las posturas de Zahavi y John Locke. Para Locke, si un hecho no está en la memoria o no se puede recordar hay disrupción en la identidad personal y este no forma parte de la identidad. Lo mismo para Zahavi: el yo experiencial de un hecho pasado es el mismo yo experiencial del presente si y solo si el hecho pasado es accesible del mismo modo, es decir, desde la misma perspectiva en primera-persona. El sentido más básico de la identidad personal queda constituido por la mismidad, el *cómo* se da la experiencia.

<sup>20</sup> Zahavi, D. *Self & Other*, pp. 73-4. Ver también *Ibid.*, p. 76, donde Zahavi sostiene que “la continuidad que provee la corriente de conciencia, la unidad que provee la donación en primera-persona compartida, es suficiente para el tipo de identidad-de-yo experiencial que estoy ansioso de preservar”; y Zahavi, D. *Self & Other*, p. 74: “Desde mi punto de vista, la unidad provista por el carácter de primera-persona es suficiente para el tipo de identidad-de-yo experiencial que estoy ansioso por preservar. Si encuentras esto insuficiente (¿alguien mencionó las bolas de billar de Kant?), creo que estás buscando el tipo de identidad equivocado”.

a la identidad personal y la persistencia en el tiempo. Por lo que, para Zahavi, es necesario apelar a una noción de yo multidimensional, que pueda dar cuenta de la complejidad de la identidad personal, una identidad personal que está lejos de ser simple y pura:

“No creo que la noción de yo experiencial nos permita resolver todas las preguntas relevantes sobre la identidad personal y la persistencia en el tiempo. (...) Precisamente me instaría a que adoptáramos una postura del yo de varios estratos. Somos más que yoes centrales experienciales, somos, por ejemplo, también personas configuradas narrativamente y construidas socialmente (cf. Zahavi 2007b). No debemos olvidar que nuestras historias de vida son de múltiples autores. Quiénes somos no es algo que determinamos exclusivamente nosotros mismos. También es una cuestión de cómo somos vistos por los demás. Incluso si no hay un yo experiencial (un yo tal como se define en la perspectiva de la primera persona) cuando no somos conscientes, quedan varios otros aspectos del yo que hacen que sea perfectamente legítimo decir que *nosotros* estamos no conscientes, es decir, que podemos persistir incluso cuando no somos conscientes”.<sup>21</sup>

Es decir, es necesario apelar a aquella otra dimensión del yo que se trató anteriormente, la dimensión narrativa del yo, para dar cuenta de la complejidad inherente al fenómeno de la identidad personal. Aunque el centro y fundamento del yo y el punto de partida de la identidad personal sea la dimensión experiencial, es decir, la irreductibilidad de la perspectiva en primera persona, esta no logra abarcar todas las dimensiones de la identidad personal.

Ahora sí, en segundo lugar, la unidad diacrónica del yo experiencial se encuentra dada por la actividad sintetizadora temporal que lleva a cabo la conciencia. Siguiendo a Husserl, Zahavi sostiene que la conciencia se unifica a sí misma a lo largo del tiempo mediante un proceso de síntesis pasivas. Toda experiencia posee una estructura temporal interna, cuya unidad básica es una cierta duración constituida por la interrelación entre la retención (pasado inmediato)-impresión (presente instantáneo)-protensión (futuro inminente). Esta estructura temporal básica hace que el yo experiencial posea una duración temporal, que se encuentre inmerso en la temporalidad y que, aunque se denomine *mínimo*, tenga una duración diacrónica dada por su estructura temporal mínima. Se trata

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 73-4.

de una síntesis pasiva que hace la conciencia pre-reflexivamente, sin necesidad de apelar a una entidad simple y por sobre el flujo temporal que haga la síntesis.

Recapitulando, la experiencia pre-reflexiva en primera persona constituye, así, la forma más básica de la identidad personal, que se define entonces no por la continuidad temporal sino por una continuidad experiencial, es decir, por el darse en primera-persona de las vivencias. En otras palabras, siempre que una experiencia sea vivenciada en primera persona por el yo, esta hace que sean tuyas y, por ende, que constituyan su identidad personal. Este estrato de la identidad personal es, empero, demasiado básico, y debe ser complementado, con una dimensión más compleja: aquella que brinda la identidad narrativa o extensa y que incluye la historicidad, intersubjetividad, proyectos, metas, principios, tomas de decisión, etc., que moldean la identidad del yo. Esta dimensión narrativa es la que hace que la identidad personal no sea algo puramente dado, sino algo que también se construye. En efecto, la identidad personal posee, además de un aspecto innato, previamente dado, una dimensión dinámica, en tanto que es algo que se busca y se construye a lo largo de toda una vida.

## **2. Una revisión de la mismidad como el fundamento**

### **a. El núcleo personal como realidad fenomenológica**

Según lo expuesto anteriormente, la identidad personal quedaría, para Zahavi, constituida por estas dos dimensiones, donde la perspectiva en primera persona, o también llamada la conciencia pre-reflexiva, es considerada la instancia más básica o fundamental de la dimensión narrativa o extensa. Si bien se puede sostener con Zahavi que la identidad personal, así como el yo, es un fenómeno complejo y multidimensional en el cual hay muchos aspectos involucrados, habría que preguntarse si el yo experiencial, aunque sea el aspecto más básico de la identidad personal, puede tomarse como el aspecto más fundamental, es decir, como el fundamento del yo. En esta sección, por lo tanto, se cuestionará que la mismidad sea el fundamento o núcleo del yo, y por ende de la identidad personal. La propuesta será que el yo experiencial de Zahavi puede ser complementado con una noción de yo más fuerte, que Husserl denominó *yo puro* o *trascendental* y que aquí se llamará *núcleo personal*, para recolectar la tradición filosófica de los discípulos de Husserl que se inclinaron por una filosofía luego denominada personalista. Se sostendrá que este núcleo personal se presenta en la experiencia

de un centro de unidad originario, fuente de las experiencias, desde el cual el yo se abre al mundo y a los demás. Dicho núcleo, lejos de ser un postulado teórico, como dice Zahavi, se da como un hecho fenomenológico, es decir, un hecho revelado por la experiencia misma del yo, que se experimenta a sí mismo como un centro de intimidad intransferible e individual.

Como se vio en la sección anterior, Zahavi reconoce dos dimensiones del yo: el yo experiencial y el yo narrativo. El yo experiencial viene a suplir el yo puro o trascendental de Husserl, que de acuerdo con Zahavi, presenta dos grandes problemas: por un lado, suele presentarse como un postulado teórico, con poder explicativo más que como una realidad o fenómeno que se deba explicar. Por otro lado, este yo trascendental muchas veces es visto como supra-temporal, es decir, como un yo puntual por sobre las experiencias cambiantes, mientras que el yo experiencial, como se vio, se encuentra completamente sumergido en el tiempo y en las vivencias, dado que es una estructura misma de la experiencia. Siempre según Zahavi, de reconocerse este yo trascendental, se correría el riesgo de tener que reconocer una dimensión del yo que sobrepasara los límites de lo concreto y encarnado. En cambio, sostiene Zahavi, el yo en su dimensión más fundamental es el yo experiencial, que se identifica con la auto-conciencia pre-reflexiva, aquel modo de darse en primera persona de las experiencias, que permanece constante e invariable entre las múltiples experiencias cambiantes. Este yo experiencial, como se dijo, es parte inherente de la estructura de la experiencia por ser una función de ella. Esto quiere decir, para Zahavi, que se da siempre en ella y, por lo tanto, no consiste en una entidad separada o por sobre la experiencia. Ahora bien, cabe preguntarse si esta identificación entre el yo y la dimensión invariable de las experiencias es así, o si cabe re-conducir la mirada hacia una dimensión del yo más profunda, que no se identifica con una función de la experiencia, sino que es su misma fuente originaria. Es decir, cabe preguntarse si es posible dejar de lado la dimensión trascendental del yo, o fusionarla con la perspectiva en primera persona, como hace Zahavi, o si esta responde efectivamente a una (a varias) experiencia(s) legítimas del yo, y que, por lo tanto, requiere de una explicitación fenomenológica.

En efecto, cuando el yo vuelve sobre sí mismo, se manifiesta un estrato más profundo, subyacente a las vivencias, que vive en ellas, pero que no se identifica con ellas. Lo que realmente se revela en la experiencia del yo sobre sí mismo, es una dimensión del yo que no se identifica completamente con sus experiencias, aunque no pueda separarse de ellas. Como dice Edith Stein en *Ser Finito y Ser Eterno*, se revela un yo que se distingue de sus experiencias, de su corriente de

vivencias, pero que vive en y a través de sus vivencias. Así, se dice que el yo *tiene* experiencias, aunque no por eso se llega necesariamente a una relación de oposición y de dominio: “El yo vive en toda experiencia y es imborrable de ella. Es inseparable del contenido de experiencia pero no debe ser considerado una *parte* propiamente dicha de este contenido. Sería más justo decir que toda la experiencia le pertenece; el yo es lo que vive dentro de cada uno; la corriente dentro de la cual se construyen siempre unidades nuevas de experiencia es *su vida*”.<sup>22</sup> El yo vive en y a través de sus experiencias, estas son su acceso al mundo y a sí mismo. No se trata, sin embargo, de una relación negativa o de dominio. Ni tampoco puede decirse que el yo exista independientemente de sus experiencias. Utilizando la misma afirmación de Zahavi, “distinguilidad no es lo mismo que separabilidad”.<sup>23</sup> En efecto, Zahavi utiliza dicha expresión para referirse a los fenómenos de la intencionalidad y la fenomenalidad, que, aunque puedan distinguirse, consisten en dos fenómenos que van siempre juntos, dado que todo acto intencional va acompañado de un qué-se-siente experimentarlo. Del mismo modo, puede decirse que el yo y las experiencias se pueden distinguir, conceptual y fenomenológicamente, aunque no se pueden separar de hecho. Y, si se pueden distinguir, es que no hay identidad entre ambas. El yo, por lo tanto, no puede ser puramente experiencial, no puede identificarse con la dimensión invariable de las experiencias, sino que es la misma fuente originaria de las experiencias, y en ese sentido, es quien las posee.

En efecto, frente a las vivencias siempre cambiantes, que nacen y perecen en el flujo de conciencia, hay una dimensión del yo que permanece estable y numéricamente idéntica, pero que no se identifica con la mismidad, sino que se encuentra en un nivel más profundo. Esta dimensión parece haber sido descrita por algunos fenomenólogos y discípulos de Husserl, como Edith Stein o Max Scheler, quien en *Esencias y Formas de la Simpatía* define el ser personal como una individualidad absoluta, como un centro de actividad personal, a quien pertenece la corriente de conciencia, y en quien también hay que distinguir un centro vital (o yo vital): “todo este contenido y conexión de la corriente de las vivencias es distinto en cuanto contenido porque son distintas en su esencia las personas individuadas en sí a quienes pertenece”.<sup>24</sup> El mismo Husserl, además, reconoce esta experiencia de individualidad radical e indeclinable en la *Crisis*, cuando habla del “el ego de mi epojé que nunca puede perder su carácter de único y su

---

<sup>22</sup> Stein, E. *Ser Finito y Ser Eterno*. México: FCE, 2002, p. 65.

<sup>23</sup> Zahavi, D. ‘Intentionality and Experience’. *Synthesis Philosophica*. 40.2. 2005, p. 312.

<sup>24</sup> Scheler, M. *Esencia y formas de la simpatía*. Buenos Aires: Losada, 2004, p. 101.

indeclinabilidad personal”.<sup>25</sup> El yo se experimenta a sí mismo como un centro de intimidad intransferible e individual, un centro único y singular: volviendo sobre sí descubre su individualidad más radical, hay una re-conducción a la unidad del sujeto. Este centro de unidad es lo que aquí se denomina el *núcleo personal*, que se manifiesta en el vivenciar mismo como algo subyacente a las vivencias, y que consiste en el núcleo de unidad desde el cual es posible todo vivenciar.

Ahora bien, es cierto que cuando se quiere definir o describir con palabras ese centro personal, se escapa, tiene algo de inefable e inanalizable... este núcleo es, en cierta forma indescriptible, no se deja aprehender del todo, escapa a nuestros intentos de abarcarlo. En esta línea de pensamiento, el filósofo italo-argentino Francisco Leocata sostiene:

El lenguaje puede pronunciar el *yo soy*, pero esa proposición muestra al mismo tiempo su certeza y si se quiere su profundidad, pero también *su insuficiencia*. La riqueza interior de la vida ‘egológica’ no se agota con tal proposición; necesariamente requiere un cierto discurso para entreabrir y hacer aflorar su hondura, incluso para mostrar su apodicticidad; pues esta escapa siempre a la formulación cristalizada de una proposición. Siempre *quedará un fondo inexpresable*, pero no por ello menos luminoso, que es paradójicamente generador de todo posible discurso sobre sí mismo, incluyendo la propia experiencia-de-mundo.<sup>26</sup>

Es decir, el núcleo personal aparece a la experiencia cuando se re-conduce la mirada reflexivamente sobre uno mismo, pero no se deja abarcar del todo por ella. No es plenamente transparente a sí mismo, sino que se escabulle. En este sentido, Scheler sostiene, hablando de la experiencia empática del otro, pero aclarando que se trata de algo que también sucede con cada individuo, que:

el prójimo tiene un yo individual, que es distinto del nuestro y de que jamás podremos aprehender de una manera plenamente adecuada este yo individual tal cual está ínsito en toda vivencia psíquica, sino exclusivamente el aspecto de su yo individual para nosotros, es decir, condicionado por nuestra manera de ser individual. También el hecho de que el “prójimo” tiene

<sup>25</sup> Husserl, E. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008, p. 225.

<sup>26</sup> Leocata, F. *Persona, Lenguaje, Realidad*. Buenos Aires: Educa, 2003, p. 286.

-como nosotros mismos- una absoluta esfera de intimidad de su yo que no puede sernos dada *nunca*.<sup>27</sup>

Este núcleo personal es vivenciado por Scheler como una esfera de intimidad que permanece en última instancia incomunicable o intransferible.

Este yo-núcleo también se revela en aquellas vivencias que requieren de una presentificación, es decir, aquellas experiencias que implican un desdoblamiento entre una vivencia originaria, el acto vivencial en el presente, como por ejemplo recordar, y lo vivenciado no originariamente, esto es, lo recordado. Actos de este tipo son el recuerdo, la fantasía, la espera, la empatía. En dichos actos, se puede decir que, por un lado, hay una experiencia de desdoblamiento del yo, donde el yo que recuerda (experiencia originaria) se distingue del recordado. Sin embargo, pese a esta diferenciación, pese a que en este desdoblamiento el yo reconoce aspectos de su identidad que han cambiado o mutado, hay una síntesis, y se reconoce como siendo el mismo. Husserl sostiene en *Ideas II* que tanto el yo que reflexiona como el reflexionado, es decir, el objetivo, son uno y el mismo, lo único que cambia es la vivencia: “el uno y el otro yo puros son en verdad uno y el mismo, solo que precisamente una vez dado, la otra vez no dado (...) Lo que se altera fenomenológicamente cuando el yo es objetivo o no objetivo, no es el yo mismo que en la reflexión captamos y tenemos dado como absolutamente idéntico, sino la vivencia”.<sup>28</sup> Esta identificación, este reconocimiento de un yo idéntico entre las vivencias cambiantes, se da no a través de la implementación de un criterio o de una inferencia, sino que se trata de un acto sin mediación, es decir, de una síntesis inmediata.<sup>29</sup>

El yo reconoce así un núcleo personal que permanece idéntico. Edith Stein también reconoce esta dimensión más profunda del yo en *El problema de la empatía*. Para Stein, hay disposiciones, cualidades y vivencias del yo que dependen de diversas circunstancias variables, y que influyen en la identidad de un individuo: “bajo la acción permanente de tales influjos se desarrolla el individuo con todas

<sup>27</sup> Scheler, M. *Esencia y formas de la simpatía*, p. 24.

<sup>28</sup> Husserl, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 138.

<sup>29</sup> Zahavi diría, y coincido, que detrás de esta identificación y de cualquier afirmación en primera persona hay una inmunidad al error de mis-identificación, ya que, aunque uno podría confundirse al adscribirse determinada propiedad, jamás podría dudar o errar al sostener que es *uno* quien la tiene. Es decir, el uso del pronombre en primera persona del singular es infalible. Cfr. Zahavi, D. *Self-Awareness and Alterity*, p. 7.

sus disposiciones. Este hombre está hecho así porque estuvo expuesto a estos y aquellos influjos; en otras circunstancias se habría desarrollado de otra manera, su 'naturaleza' tiene algo de empíricamente fortuito, se la puede pensar transformada de muchas maneras".<sup>30</sup> Sin embargo, sigue Stein, esta variabilidad no es indefinida, sino que tiene un límite. En palabras suyas: "damos con un núcleo inmutable: la estructura personal. Me puedo figurar a César en una aldea en vez de en Roma y lo puedo trasladar al siglo veinte; ciertamente que su individualidad históricamente determinada experimentaría entonces algunos cambios, pero es igualmente seguro que seguiría siendo César. La estructura personal delimita un dominio de posibilidades de variación dentro del cual se puede desarrollar su expresión real 'según las circunstancias'".<sup>31</sup> Es decir, de acuerdo con Edith Stein, se llega a un núcleo inmutable del yo, que ella denomina estructura personal, que es lo que constituye a un individuo en su individualidad intransferible, y que no depende de las circunstancias que le hayan tocado vivir a ese individuo, sino que se identifica con una instancia previa y dada. Por lo tanto, la individuación e identidad fundante está dada por este núcleo personal, que no queda absolutamente *vacío*, ya que sobre él se van constituyendo distintas disposiciones o cualidades que hacen al yo, o, en términos husserlianos, se van apoyando o sedimentando distintas habitualidades.<sup>32</sup> Dice Husserl: "Individuación absoluta la tiene ya el yo puro de la *cogitatio* respectiva, la cual es ella misma algo en sí absolutamente individual. Pero el yo no es polo vacío, sino portador de su habitualidad, y en ello radica que tenga su historia individual".<sup>33</sup> De acuerdo con Husserl, entonces, este yo-núcleo, donde radica la individuación absoluta,

<sup>30</sup> Stein, E. *Sobre el problema de la empatía*. Madrid: Trotta, 2004, p. 127.

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 127-128. Se es consciente, empero, que esta dimensión de la persona no es del agrado de todos los discípulos de Husserl. Francisco Leocata, por ejemplo, sostiene que Merleau-Ponty y sus seguidores descalifican la centralidad del yo trascendental: "No es necesario insistir en el carácter personal del yo trascendental, que es el núcleo de lo espiritual en el hombre concreto, el punto en que lo temporal es asumido en lo intemporal, y la libertad se abre al mundo". Leocata, F. 'El hombre en Husserl'. *Sapientia*. 42. 1987, p. 363.

Ver, por ejemplo, la postura de Sartre, quien en *La trascendencia del ego* se opone al yo trascendental de Husserl en tanto núcleo personal, no ve la necesidad, dice, de duplicar el yo, y se queda solo con el yo empírico, psicofísico: "la conciencia trascendental se vuelve así rigurosamente personal. ¿Era necesaria esta concepción? (...) Suele creerse que la existencia de un Yo trascendental se justifica por la necesidad que la conciencia tiene de unidad e individualidad". Sartre, J-P. *La trascendencia del ego*. Madrid: Síntesis, 2003, p. 37.

<sup>32</sup> Es claro que el núcleo personal aquí propuesto depende genealógicamente de la propuesta de Edith Stein del núcleo inmutable de la estructura personal. Dada esta genealogía, pospongo para trabajo futuro más detallado las diferencias entre mi postura y la de la autora alemana.

<sup>33</sup> Husserl, E. *Ideas II*, §64, p. 348.

es sustrato de habitualidades. El yo se auto-constituye mediante actos decisivos. Mientras que el acto decisivo en cuanto vivencia pasa, la convicción queda, y se genera una habitualidad, que va haciendo a la identidad del yo.<sup>34</sup> Es decir, este yo puro trascendental o núcleo personal no queda aislado, encerrado sobre sí mismo de modo auto-suficiente, sino que está abierto al otro y al mundo. Se trata de una dimensión que sería compatible con lo que Zahavi denomina yo narrativo o extenso, que se va constituyendo y construyendo en su identidad personal en el dinamismo temporal. En la siguiente sub-sección se explorarán las ideas recién desarrolladas con el pensamiento de Zahavi.

## b. Re-construyendo a partir de Zahavi

¿Qué sostiene Zahavi de esta nueva dimensión más profunda del yo o del yo trascendental de Husserl? Ciertamente cuando presenta su noción de yo multidimensional en obras posteriores, no aparece como una dimensión del yo. Sin embargo, en varios artículos y obras sostiene que Husserl opera con diversas nociones de yo, complementarias entre sí. De este modo, además de hablar del yo como mismidad o dación en primera persona, dice Zahavi, Husserl reconoce un yo trascendental, el yo que, reflexivamente, se reconoce como sujeto de las experiencias, el yo como polo de identidad, que se reconoce siendo el mismo entre las experiencias cambiantes.<sup>35</sup> Ahora bien, la identidad de este yo trascendental, dice Zahavi, se funda en la perspectiva de primera persona: “la identidad en cuestión no surge de la nada, sino que está claramente basada en la dimensión omnipresente de la experiencia en primera persona”.<sup>36</sup> A lo largo de sus obras Zahavi, mantiene la tesis de que la mismidad es la dimensión más básica

<sup>34</sup> Ver, por ejemplo, Husserl, E. *Ideas II* §29 y la Cuarta Meditación Cartesiana, §32.

<sup>35</sup> Ver, por ejemplo, Zahavi, D. ‘Self-Awareness and Alterity’, de 1999, donde sostiene que hay que distinguir 3 nociones de yo: la perspectiva en primera persona, un yo-polo que funciona como centro o agente de acción y afección (con la estructura intencional *ego-cogito-cogitatum*), y el yo puro, es decir, el yo como polo de identidad, que se reconoce siendo el mismo entre las experiencias cambiantes. Dice Zahavi: “Considero que estas tres nociones constituyen niveles diferentes e irreducibles de egocentrismo, que además manifiestan una relación fundante-fundado en el sentido de que 2 presupone 1, mientras que 3 presupone tanto 1 como 2. Aunque puedo entender por qué Kern y Marbach desean enfatizar el tercer nivel, no veo por qué uno debería aceptar su afirmación de que solo este nivel realmente califica como egológico”, pp. 155-6. La solución de Zahavi es utilizar el término *yo* para el primer nivel y *ego* para los últimos dos, identificando la perspectiva en primera persona con el nivel más fundamental. Ver también Zahavi, D. ‘Self and Consciousness’, pp. 66-67.

<sup>36</sup> Zahavi, D. ‘Self and Consciousness’, p. 68.

y fundamental del yo, el yo puro o trascendental, en cambio, se fundamenta y se apoya en el yo pre-reflexivo.<sup>37</sup> Es más, con el correr de los años, Zahavi le va quitando peso al yo trascendental, hasta el punto de sostener que “no contiene ninguna riqueza interior oculta (...) es, hasta cierto punto, una noción muy delgada y deflacionaria”,<sup>38</sup> es puramente formal y vacío. En el reciente artículo *Individuality and community*, Zahavi directamente identifica el yo puro de Husserl con la perspectiva en primera persona o yo experiencial:

“Un pensador clásico que favorece esta postura multidimensional es Husserl. En su obra, las dos dimensiones recién esbozadas se discuten a menudo bajo los títulos de ego puro y ego personal. Para Husserl, el ego puro no es algo “misterioso o místico” sino simplemente otro nombre para el sujeto de la experiencia (Husserl 1989, pág.103). Una de las razones por las que Husserl piensa que una descripción y un análisis fenomenológico de la conciencia deben incluir tal referencia a un ego puro es lo que él considera el carácter radical de primera-persona de la experiencia. Las experiencias no ocurren de forma anónima; más bien, poseen una individuación intrínseca”.<sup>39</sup>

Se trata de la individuación intrínseca dada por la perspectiva en primera-persona o la subjetividad, es decir, lo que Zahavi denomina yo experiencial. En las páginas siguientes, Zahavi sigue hablando del ego puro como algo formal en Husserl, y lo distingue de la persona como aquello que tiene habilidades, preferencias, etc. Es claro que para Zahavi el ego puro husserliano no es más que lo que él mismo denomina yo experiencial, mientras que la persona es la dimensión narrativa o normativa del yo. En el artículo *Unity of Consciousness and the Problem of Self* lo dice con las siguientes palabras: “Contrariamente a un malentendido generalizado, la noción de un ego trascendental no está ligada a la idea de un ego autónomo, soberano e independiente. Defender la existencia de un ego

<sup>37</sup> En esto Zahavi sigue a Sartre, quien en *El Ser y la Nada* sostiene que “la conciencia no reflexiva hace posible la reflexión: hay un cogito pre-reflexivo que es la condición del cogito cartesiano”. Sartre, J-P. *El Ser y la Nada*. Buenos Aires: Losada, 2021, p. 21. Zahavi cita esa misma proposición en el capítulo de libro “The experiential self: objections and clarifications”, donde explícitamente dice que endorsa la postura de Sartre.

<sup>38</sup> Zahavi, D. *Self & Other*, p. 83.

<sup>39</sup> Zahavi, D. ‘Individuality and community: The limits of social constructivism’. *Ethos*. 50.4. 2022, p. 398.

trascendental es comprometerse con la visión de que la perspectiva de primera-persona es una condición necesaria de posibilidad para la manifestación”.<sup>40</sup>

La propuesta que se quiere sugerir en el presente artículo es que reconocer la dimensión trascendental del yo no implica ni la afirmación de un postulado *ad hoc*, ni la defensa de una entidad mística o misteriosa, sino el reconocimiento en la experiencia que el yo tiene de sí mismo de una dimensión más profunda, de un centro de unidad de donde brotan las experiencias mismas. Pero, además, sostener que el reconocimiento de esta dimensión más profunda del yo no implica negar que la perspectiva de primera-persona sea una condición necesaria de posibilidad para la manifestación, como sostiene Zahavi.

Ahora bien, sostener un núcleo personal como una dimensión más profunda del yo no implica negar lo apreciable de varias de las tesis de Zahavi. En efecto, la noción de yo y de identidad multidimensional de Zahavi son sin duda elementos muy valiosos de su pensamiento. Con su noción de yo multi-dimensional, Zahavi logra integrar la dimensión narrativa de la identidad personal y del yo, pero a la vez resolviendo las aporías a las que estas posturas llegan sin una dimensión experiencial presupuesta por la dimensión narrativa. Lo mismo se puede decir de su empeño en defender la existencia de un individuo y de una identidad que, aunque se constituye a lo largo del tiempo, tiene también una dimensión dada y que, por ende, no se construye por completo. Otro elemento valioso del pensamiento de Zahavi es su defensa de la irreductibilidad de la mismidad, de aquella dimensión que permanece invariable entre las experiencias siempre cambiantes. Sin embargo, habría que cuestionar que esta mismidad sea el núcleo del yo, su fundamento ontológico, y sostener que un yo trascendental forma parte de un postulado teórico, o de una necesidad explicativa, por tratarse de un yo místico, autónomo, soberano, auto-suficiente, en palabras de Zahavi. Como se quiso mostrar en el apartado anterior, incluir un núcleo personal es un hecho fenomenológico, es decir, que se revela en la experiencia misma del yo, cuando este reflexiona sobre sí mismo, es decir, cuando re-conduce la mirada sobre sí mismo. Aquel núcleo íntimamente personal y profundo se reconoce como la fuente y el origen de todas las experiencias del yo, lo que hace que todas las experiencias, vivencias, actos, sean de un mismo sujeto. Se trata de una dimensión irreductible, pero no por ello se trata de una dimensión mística, o auto-suficiente, encerrada sobre sí misma, aislada del mundo y desprovista de experiencias.

---

<sup>40</sup> Zahavi, D., ‘Unity of Consciousness and the Problem of Self’. En *The Oxford Handbook of the Self*, Gallagher, S. (ed.). Oxford: OUP, 2011, p. 325.

De cualquier modo, se quiere sugerir que es necesario complementar el núcleo personal con las otras dos dimensiones del yo desarrolladas por Zahavi y articularse, así, con su pensamiento, para de este modo rescatar las dimensiones experiencial y narrativa que él reconoce. En efecto, Zahavi mismo dice que su postura de un yo multidimensional permite la reconciliación entre varias nociones de yo que a simple vista parecen incompatibles, por el hecho de que apuntan a distintos niveles o aspectos del yo.<sup>41</sup> En la presente propuesta, el núcleo personal, al que se llegó experiencialmente, es el fundamento de las otras dimensiones del yo, y por ende de la identidad personal, por ser la fuente de la experiencia y de la dimensión narrativa. En efecto, esta dimensión de yo más profunda se complementa y no deja de lado a la mismidad o perspectiva de primera-persona. Esta se funda en este núcleo personal. La mismidad o perspectiva en primera persona está presente en todo ser consciente, sea animal o humano, por ser constitutiva de la misma condición subjetiva. Pero en el ser humano, la mismidad tiene su raíz en el núcleo personal, en el yo puro o trascendental, que, como sostiene el filósofo norteamericano Robert Sokowloski, trasciende la subjetividad.<sup>42</sup> En el ser humano el núcleo personal, su estrato más profundo, es lo que constituye su individualidad y singularidad, y desde donde la persona se abre al mundo y al otro. Dice Husserl en *Ideas II*: “El yo puro uno está constituido como unidad con referencia a esta unidad de la corriente, esto es, puede hallarse como idéntico en su curso. Puede por tanto mirar atrás, en recuerdos, las cogitaciones anteriores y hacerse consciente de sí como el sujeto de estas cogitaciones recordadas”.<sup>43</sup> Se trata, como se ve en la cita, de dos tipos de unidades diversas, que se dan en distintos niveles: aquella de la corriente de vivencias, por un lado, y aquella dada por el yo-núcleo, por el otro. Del mismo modo, defender un núcleo personal como unidad e individualidad fundante, no es incompatible con hablar con un yo experiencial o una mismidad cuya unidad vivencial está dada por el modo de darse de las experiencias, porque es hablar de distintos niveles del yo, compatibles entre sí.

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>42</sup> Cfr. Sokowloski, R. *Introduction to Phenomenology*. Nueva York: CUP, 2000, p. 116.

<sup>43</sup> Husserl, E. *Ideas II*, pp. 149-50.

## **Conclusión: hacia una identidad multidimensional**

El presente artículo presentó una visión fenomenológica de la identidad personal, tomando como punto de partida el pensamiento del filósofo danés Dan Zahavi. Junto con Zahavi, se sostiene que la identidad personal es un fenómeno complejo y multidimensional, con un fundamento absolutamente irreductible e inanalizable. En efecto, la identidad de una persona abarca distintos niveles y dimensiones entrelazadas, algunas de las cuales debieron dejarse de lado en este artículo: biológico u orgánico, experiencial, narrativo. La identidad biológica implica un organismo que se desarrolla en el tiempo; la identidad experiencial una perspectiva en primera persona, un mismo modo de experimentar los fenómenos, que puede identificarse con la condición subjetiva; la identidad narrativa o autobiográfica está marcada por los valores, principios, metas, proyectos, historia, comunidad, etc. que un mismo sujeto va elaborando, construyendo, vivenciando, heredando, recibiendo, ya sea solo en tanto agente individual o junto con otros, como miembro de una sociedad y heredero de una historia, familiar o comunitaria. De este modo, la identidad personal se encuentra traspasada por tensiones inherentes: lo dado y lo construido, lo permanente y lo cambiante.

Ahora bien, a diferencia de Zahavi, se sostuvo que todas estas dimensiones o criterios para establecer la identidad personal se apoyan en un núcleo personal, fundamento último de la identidad personal. Este núcleo personal no se presentó como una necesidad de apelar a un principio unificador, sino en tanto realidad fenomenológica que se presenta a la auto-conciencia, cuando el yo reflexiona sobre sí mismo.

Nota: Los resultados de esta investigación se deben en parte a la participación en el proyecto “Identidad personal y corporalidad” (2020-2022), de la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino (Argentina). El mismo se presentó en el Workshop “Identidad personal y corporalidad”, co-organizado por la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino y la Universidad de Montevideo (Uruguay), el 6 y 7 de octubre de 2022 en Montevideo.

## Bibliografía

- GALLAGHER, S. y ZAHAVI D. *The Phenomenological Mind. An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*. New York: Routledge, 2008.
- HUSSERL, E. *Meditaciones Cartesianas*. Madrid: Tecnos, 1997.
- HUSSERL, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- HUSSERL, E. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.
- LEOCATA, F. 'El hombre en Husserl'. *Sapientia*. 42. 1987, 345-370.
- LEOCATA, F. *Persona, Lenguaje, Realidad*. Buenos Aires: Educa, 2003.
- SARTRE, J.-P. *La trascendencia del ego*. Madrid: Síntesis, 2003.
- SARTRE, J.-P. *El Ser y la Nada*. Buenos Aires: Losada, 2021.
- SCHELER, M. *Esencia y formas de la simpatía*. Buenos Aires: Losada, 2004.
- SOKOWLOSKI, R. *Introduction to Phenomenology*. Nueva York: CUP, 2000.
- STEIN, E. *Ser Finito y Ser Eterno*. México: FCE, 2002.
- STEIN, E. *Sobre el problema de la empatía*. Madrid: Trotta, 2004.
- ZAHAVI, D. *Self-Awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*. Evanston: Northwestern University Press, 1999.
- ZAHAVI, D. 'Self and Consciousness'. *Exploring the self: philosophical and psychopathological perspectives on self-experience*. Ed. D. Zahavi, D. Amsterdam: John Benjamins, 2000, 55-74.
- ZAHAVI, D. *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective*. Cambridge, MA: The MIT Press, 2005.
- ZAHAVI, D. 'Being Someone'. *Psyche* 11.5. 2005, 1-20.
- ZAHAVI, D. 'Intentionality and Experience'. *Synthesis Philosophica*. 40.2. 2005, 299-318.
- ZAHAVI, D. 'Phenomenology of Self'. *The Self in Neuroscience and Psychiatry*. Eds. T. Kircher y A. David. Cambridge: CUP, 2009, 56-75.
- ZAHAVI, D. 'The experiential Self: Objections and Clarifications'. *Self, No Self?* Eds. M. Siderits, E. Thompson y D. Zahavi. Oxford: OUP, 2011, 56-78.
- ZAHAVI, D., 'Unity of Consciousness and the Problem of Self'. En *The Oxford Handbook of the Self*; Gallagher, S. (ed.). Oxford: OUP, 2011, 316-335.

ZAHAVI, D. *Self & Other. Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*. Oxford: OUP, 2014.

ZAHAVI, D. y U. Kriegel. 'For-Me-Ness: What It Is and What It Is Not'. *Philosophy of Mind and Phenomenology. Conceptual and Empirical Approaches*. Eds. D. Dahlstrom, A. Elpidorou, y W. Hopp. Nueva York: Routledge, 2016, 36-53.

ZAHAVI, D. 'Individuality and community: The limits of social constructivism'. *Ethos*. 50.4. 2022, 392-409.

Recibido 10-11-2022

Aceptado 19-10-2023

**CONFIANZA REFLEXIVA.  
LA REFLEXIÓN SOBRE LA CONFIANZA ANTE  
CONOCIMIENTOS Y ACCIONES SOCIALES**

**REFLEXIVE TRUST.  
REFLECTING ON TRUST CONCERNING SOCIAL  
KNOWLEDGE AND ACTIONS**

Esteban MARÍN ÁVILA

*Instituto de Investigaciones Filosóficas "Luis Villoro"*

*Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo*

esteban.marin@umich.mx

**RESUMEN:** Este artículo plantea que ciertas situaciones en las que nos vemos obligados a prestar atención a los riesgos que tomamos al confiar, como la amenaza de violencia o la ruptura de la confianza, motivan una forma particular de confianza en la cual nos interesa tomar conciencia de las creencias, valoraciones e intenciones prácticas implicadas al confiar. Tras describir fenomenológicamente, desde una perspectiva husserliana, la estructura de esta forma de confianza, denominada confianza reflexiva o racional, se expone por qué su análisis filosófico puede contruibuir a aclarar problemáticas epistemológicas y éticas que se desprenden del carácter social de nuestra existencia. En la parte final del artículo se sugiere que el concepto de confianza reflexiva o racional puede servir para entender problemáticas relacionadas con la posverdad y para discernir algunas formas básicas de dominación y de complicidad con la dominación.

**PALABRAS CLAVE:** ética, racionalidad práctica, fenomenología social, Husserl, desconfianza, posverdad.

**ABSTRACT:** This paper suggests that situations in which we are confronted with the risks that we take when trusting, such as facing violence or ruptures of trust, can motivate a particular kind of trust in which the trusting person is interested in becoming aware of the beliefs, valuings and practical intentions involved in trusting. This kind of trust, which I call reflexive or rational trust, will be described from a Husserlian phenomenological perspective. It will be argued that rational trust is crucial in order to approach epistemological and ethical problems posed by the social character of our existence. In the final part, I suggest that a conceptual clarification of rational or

reflective trust can be useful to understand problems related to post-truth and to discern different basic forms of domination and complicity with domination.

KEYWORDS: Ethics, practical Rationality, social Phenomenology, Husserl, Distrust, Post-truth.

## 1. Confianza ciega

Somos seres dependientes. Lo que sabemos, valoramos y hacemos depende de los demás. En nuestra vida cotidiana aceptamos este hecho sin mayor problema. Sin embargo, a menudo lo ignoramos cuando tratamos de hacer explícito, en reflexiones filosóficas o conceptuales, lo que significa tener creencias y valoraciones racionales, o llevar a cabo acciones racionales.

En el día a día la forma fundamental en que enfrentamos el hecho de que dependemos de otros consiste en confiar o desconfiar de ellos. Con el término “confianza” me refiero aquí a un tipo de actitud práctica sumamente básica y simple sin la cual nuestra vida social sería impensable. Consiste en tratar de hacer algo que sólo se puede realizar si otros hacen otras cosas.

Al caracterizar a la confianza como una actitud práctica quiero decir que se trata de una vivencia o una serie de vivencias en la cual el interés dominante es práctico (véase Kessler y Staiti 2010, y Rojas 2020). Confiar es algo que hacemos, o, en términos un poco más técnicos, una intención práctica.<sup>1</sup>

Intencionar algo de manera práctica significa estar consciente de un estado de cosas, una obra, que llegará a realizarse a consecuencia de nuestras acciones

---

<sup>1</sup> Traduzco por acción lo que Husserl denomina “Handlung” en la acepción más amplia del término, que incluye el actuar cognoscitivo, “das erkennende Handeln”, al que el fenomenólogo se refiere en *Experiencia y juicio* (Husserl 1939, pp. 235-8) y que es relevante en la conceptualización de los actos sociales, “soziale Akte”, descritos como acciones en este mismo sentido en Hua XIV (pp. 166-169). Entendida en esta acepción amplia, la acción no implica necesariamente movimiento corporal, sino solamente satisfacción de un interés práctico: que algo llegue a ser a consecuencia de ser intencionado. El objeto de la intención práctica puede llegar a existir en la realidad, lo cual requiere movimiento corporal, pero también puede llegar a ser meramente imaginado, recordado, entendido, etc., y con ello puesto [*gesetzt*] con el sentido de ser algo meramente posible, que tiene el modo de ser de lo ideal, etc.

(véase Hua XXVIII, p. 107 y Hua XXXVII, p. 57). Esta consciencia puede ser algo a lo que no prestemos atención, como suele ocurrir con la confianza.

En la vida cotidiana a veces llamamos “confianza” a la emoción que nos motiva a adoptar precisamente las actitudes prácticas y llevar a cabo intenciones prácticas para las cuales reservo aquí el concepto de confianza. En todo caso, cabe denominar a esta actitud emotiva “emoción-confianza” para distinguirla de los comportamientos prácticos a los que remite el concepto que aquí planteo. Pienso que es más adecuado conceptualizar a la confianza como una actitud práctica que como una actitud emotiva, pues es posible actuar de manera confiada sin estar motivado emotivamente a ello, como cuando confiamos por mero hábito práctico. Por el contrario, no es posible describir la emoción-confianza sin hacer alusión a la actitud práctica que es motivada por ella. No tiene sentido decir que confiamos en Fulano o Zutana, pero que no estamos dispuestos a hacer o dejar de hacer cosas con base en esta confianza.<sup>2</sup>

Al confiar, el objeto o el referente de nuestra intención práctica es una obra que sólo puede ser realizada si otras personas hacen ciertas cosas. Por ello, confiar en alguien es hacer algo que sólo tiene sentido hacer si él hace algo más. Y por supuesto, la confianza puede consistir, y a menudo consiste, en dejar de hacer algo cuando esto solo tiene sentido si la persona en quien se confía hace o deja de hacer otra cosa. Cuando confío en una persona para verme con ella en el parque a las cinco de la tarde, llevo a cabo una serie de acciones para estar a tiempo en dicho lugar, pero estas acciones sólo tienen sentido si la otra persona llega a la cita. Cuando confío en un compañero para que entregue por mí un documento importante, digamos, para que haga un trámite importante, me abstengo de hacer algo que de otra manera sería necesario que hiciera yo mismo, pero esta abstención sólo tiene sentido si el compañero lo hace por mí.

Podemos confiar en personas que ni siquiera están conscientes de nuestra confianza. Puedo actuar a partir de la confianza que tengo en que alguien hizo algo en el pasado. Por ejemplo, puedo hacerme opiniones y emprender acciones con base en las noticias, en testimonios, o en general, en lo que otras personas han dicho o escrito. Puedo saltar desde un avión cuando confío en quienes han

---

<sup>2</sup> En *Hope and Trust as Conditions for Rational Interventions in Society* (Marín-Ávila 2011) planteé que la confianza implica, en términos de motivación, esperanza: a saber, esperanza en la capacidad y “buena voluntad” de otras personas. En este sentido, puede decirse que la emoción-confianza puede ser descrita de manera más precisa como dicha forma de esperanza.

preparado un paracaídas o en quienes me lo han entregado. Un caso análogo es el de habitar un edificio en una zona sísmica porque confío en que los constructores han hecho un buen trabajo, o que los gobernantes han supervisado la obra. Sin embargo, para que la confianza sea posible, las personas en quienes confiamos deben hacer cosas que sólo tiene sentido hacer si otras personas dependen o dependerán de ellas: escribir testimonios, construir edificios seguros, preparar paracaídas, etc.

Aunque tendemos a pensar en la confianza en términos diádicos, lo cual simplifica su análisis, hay que considerar que a menudo nuestra confianza y desconfianza en otras personas se extiende también a la confianza y desconfianza que ellas tienen en otras personas, o que otras personas tienen en ellas (Marks 2019; Tilly 2005). Sólo confío en Fulana porque confío en Zutana y sé que Zutana confía en ella. No confío en Mengano porque sé que él confía en Perengano y yo no confío en este último. En este sentido la confianza es transitiva, pues las personas de las que dependemos dependen a su vez de otras personas. El sentido de lo que hacemos o dejamos de hacer al confiar depende en realidad de una red compleja de cosas que se hacen o dejan de hacer por parte de otras personas; una red compleja de dependencias.

La contraparte necesaria de confiar es hacer cosas por los demás. Si los seres humanos no lleváramos a cabo acciones para beneficiar a otros, tampoco seríamos capaces de confiar. Como experimento mental, podríamos imaginar a un animal que no fuera capaz de confiar en sus congéneres porque éstos no tuvieran comportamientos altruistas, pero que sí fuera capaz de confiar en otras especies que a menudo lo favorecieran. Con todo, la simpatía o preocupación por los demás no es poco común entre los animales no humanos. En el caso de los mamíferos, parece haber evolucionado del cuidado de la descendencia con base en la selección de parentesco y es regulada por la hormona oxitocina (Tomasello 2016, pp. 1-8). Obviamente no todas las cosas que hacemos por los demás requieren que confíen en nosotros. El altruismo es perfectamente posible sin confianza.

En cualquier caso, entre nosotros los humanos la contraparte necesaria de la confianza es a menudo una serie de comportamientos cooperativos complejos que implican comunicación y representación simbólica (Tomasello 2016 y Austin 1962), como lo que en distintas tradiciones se ha dado en llamar actos sociales (Hua XIV, p. 165-204 y Reinach 1989, pp. 141-278) o actos de habla (Searle 2010): decir, prometer, ordenar, pedir, declarar, etc. Entre los humanos, ser percibido como alguien confiable es condición para poder relacionarse socialmente

con aquellos que confían (Marín Ávila 2023). En otras palabras, cuando alguien confía en mí, esto abre la posibilidad de establecer con él relaciones sociales. Por ejemplo, la comunicación, que es una forma básica de relación social, presupone confiar en la sinceridad de quien habla o escribe. Cuando alguien confía en mí, me da con ello la posibilidad de decirle cosas. Para ser capaz de prometer, es necesario que aquellos a quienes queremos prometerles cosas confíen en nosotros. Observemos de pasada que el acto social de hacer una promesa puede tener una forma tan básica como la de dar alguna indicación de que cumpliremos con lo que se nos confía. Si me doy cuenta de que alguien confía en mí para que lo ayude en un momento de dificultad y digo algo como “¡No te preocupes!”, o incluso si me limito a asentir con la cabeza, esto puede considerarse ya un acto social en el cual me obligo a hacer algo y le confiero a esta persona el derecho a reclamarme en caso no hacerlo. También actos sociales como ordenar o dictar normas presuponen que se pueda confiar en que sus destinatarios obedezcan, o lo que es lo mismo, que se pueda confiar en su promesa de obediencia. En este sentido, que se confíe en uno es condición para entrar en todo tipo de relaciones sociales, incluyendo las de dominación.

A menudo percibimos cuando los demás confían en nosotros y nos sentimos obligados a actuar de una manera que sea consistente con esta confianza (Steinbock 2014, pp. 213-220). Honrar la confianza de los demás es llevarla a cumplimiento tras percibirla, emprender las acciones que hacen que tenga sentido. Para honrar la confianza no es necesario que quienes confían y quienes son objeto de confianza se conozcan unos a otros. Al preparar comida para que otras personas la entreguen, sé que otras personas que no me conocen habrán confiado en que la he manipulado de manera higiénica. Al hacer esto, actúo de una manera que puede llevar a cumplimiento o a satisfacción la confianza de otras personas, es decir, de una manera que es consistente con que su confianza tenga sentido.

Puesto que ser objeto de confianza es recibir la capacidad de entablar relaciones sociales, es comprensible que nos sintamos obligados a honrar esta confianza en la misma medida en que nos sintamos obligados a establecer estas relaciones. Y puesto que, desde una perspectiva fenomenológica, las proposiciones normativas se basan en consideraciones de valor (véase Hua XVIII, pp. 59-62, Hua XXVIII, pp. 89, 149, Hua XXXVII, pp. y Villoro 1997, 34-51), la proposición normativa de que uno *debe* honrar la confianza de otros sólo es legítima si tenemos razones para valorar positivamente la relación social que quien confía quiere establecer con nosotros.

Todo lo que he expuesto anteriormente gira en torno a la idea de que confiar en alguien significa adoptar una actitud práctica en la que se depende de él. ¿Cabe reflexionar sobre esta actitud práctica y examinarla desde el punto de vista de su racionalidad? Quiero sugerir que hacemos esto constantemente en nuestra vida cotidiana, pero que por lo general no lo conceptualizamos de manera adecuada. En cualquier caso, cuando reflexionamos conceptualmente sobre la confianza tendemos a pensar, erróneamente, que la única alternativa a la confianza ciega es la desconfianza.

En el día a día a menudo reflexionamos sobre nuestra confianza, especialmente cuando enfrentamos la amenaza de violencia o cuando nos sentimos traicionados. Cuando confiamos, nos hacemos vulnerables ante otras personas que pueden ser incapaces de honrar nuestra confianza o ser susceptibles a traicionarla deliberadamente.<sup>3</sup> La amenaza de violencia nos hace conscientes de esto al motivarnos a prestar atención al hecho de que nos exponemos a sufrir daños. Pensemos, por ejemplo, en el caso de quien confía en otras personas para escapar de una situación de sujeción, como una prisión o un hogar donde padece abusos, y sabe que de ser descubierto sufriría un castigo. Cuando la persona en quien confiamos no es capaz de honrar esta confianza, o cuando la traiciona deliberadamente, vivimos directamente este daño. La consciencia de los bienes y males que pueden venir de confiar en alguien es a menudo un motivo para preguntarnos qué estamos haciendo, si es algo que vale la pena hacer, y si lo que hacemos se basa en lo que realmente sabemos sobre las personas en quienes confiamos y sobre la situación en que lo hacemos.

## 2. La confianza reflexiva o racional

En lo que sigue quiero mostrar que la confianza comparte la estructura esencial de cualquier actitud práctica que pueda ser examinada desde el punto de vista de su racionalidad, pero que también tiene características esenciales particulares.

De acuerdo con Husserl, para que una intención práctica sea racional, es necesario que sea factible, que tenga una meta valiosa para el agente y que esté

---

<sup>3</sup> En *Original Forgiveness*, De Warren (2020, pp. 15-42, 95-125) expone algunas de las implicaciones ontológicas del rompimiento de la confianza en otros seres humanos en general a través del descubrimiento de imposturas y de la tortura. De acuerdo con él, estos rompimientos pueden llevar a una situación límite de pérdida de confianza en el mundo mismo.

basada en creencias racionales. Permítaseme hacer notar que dar razones acerca de que una intención práctica es factible difiere de argumentar que su meta es valiosa. Por otro lado, para argumentar que una meta es valiosa uno debe ser capaz de entenderla con claridad y de concebirla a través de creencias racionales que tomen en consideración las circunstancias en las que se la pretende hacer realidad –y esto también es una cosa distinta que argumentar sobre su factibilidad y valor. Uno puede tener una comprensión racional y clara de la meta de una acción, abstrayendo de su valor y factibilidad, pero lo contrario no puede ser el caso: uno no puede determinar el valor y la factibilidad de una meta sin tener una comprensión racional y clara de ella (véase Hua XXVIII, pp. 58-64, 70-74, 102-105, Hua XXXVII, pp. 103-124, De Warren 2017 y Marín Ávila 2018).

Retomemos ahora la idea de que la amenaza de violencia o el rompimiento de la confianza pueden motivarnos a dirigir nuestra atención hacia lo que hacemos al confiar. Esto es lo que llamo confianza reflexiva o racional.

Como cualquier otra intención práctica, podemos examinar la dimensión específicamente práctica o volitiva de la confianza. ¿Qué acciones estoy emprendiendo o dejando de hacer al confiar? ¿Cómo se relacionan, o cómo están aprendidas, en términos de medios y fines, respuestas a otras acciones, partes independientes o no independientes de acciones más amplias, etc.? Estas preguntas tienen que ver con el tipo de intención práctica o de complejo de intenciones prácticas en que consiste nuestra confianza, cuestión distinta de la de si vale la pena confiar, es decir, emprender dicha intención o complejo de intenciones prácticas.

La cuestión de si vale la pena confiar en alguien en una situación dada depende del valor que le otorguemos a lo que sea que busquemos hacer con ello, así como en los riesgos que corremos al hacerlo. Esta valoración, a su vez, depende de qué sea lo que queramos hacer y de las circunstancias en las que lo queramos hacer. Así, preguntarme qué estoy haciendo cuando confío conduce a la cuestión del valor que otorgo a lo que quiero hacer con ello, lo cual a su vez lleva al asunto de la concepción de dicha meta y de las circunstancias en las que busco contribuir a que se haga realidad o al menos dejar que esto suceda.

Para ser racional, la confianza debe basarse en creencias racionales sobre nuestro mundo y sobre la meta perseguida. ¿Qué es exactamente lo que queremos hacer y bajo qué circunstancias? Sin embargo, además de estas creencias, que comparte con todas las actitudes prácticas racionales, la confianza racional

implica creencias sobre otros dos asuntos: ¿La persona en quien confiamos desea hacer lo que sea que deba hacer para honrar o cumplir nuestra confianza? ¿Es capaz de hacerlo? (véase Baier 1986 y 1992)

Pongamos el ejemplo de confiar en el consejo de una compañera de trabajo sobre cómo manejar una situación delicada con alguien que no conocemos bien. Supongamos que al pedir ese consejo buscamos evitar un conflicto. Para que nuestra confianza sea racional, debemos tener razones para pensar que la meta que perseguimos —evitar un conflicto— no es imposible de alcanzar bajo las circunstancias reales del caso. Sin embargo, también debemos tener razones para creer que nuestra compañera es capaz de darnos un buen consejo a propósito de esta situación porque conoce a la persona mejor que nosotros, tiene más experiencia, ha estado en situaciones parecidas en el pasado, o algo por el estilo. Y también debemos tener razones para creer que la compañera nos tiene buena voluntad. Con esto último me refiero a que, o bien desea lo mismo que lo que nos motiva nosotros a buscar su consejo —por ejemplo, que evitemos el conflicto—, o al menos algo que sea compatible con ello —como ayudar a la otra persona de algún modo que sea compatible con que nosotros evitemos el conflicto.

Este último punto nos lleva de vuelta a la cuestión de por qué valga la pena confiar en nuestra compañera. Sólo cabe responder a esta pregunta examinando el valor que otorgamos a la meta de evitar el conflicto y a los riesgos que corremos al confiar en la compañera para tratar de hacer realidad dicha meta. ¿Vale la pena evitar el conflicto? ¿No sería mejor, por cualesquiera razones, dejar que estallara? Y si vale la pena evitarlo, ¿vale la pena intentar hacer esto precisamente al confiar en el consejo de esa compañera en lugar de confiar en los consejos de otras personas o en nuestro juicio sobre la situación? Como tal, estos problemas sólo pueden ser abordados si examinamos las esperanzas que ponemos en confiar en la compañera en esa situación concreta, así como en los miedos que sentimos al hacerlo. Y estas emociones sólo pueden ser racionales si están basadas en creencias racionales sobre lo que es posible y probable que ocurra (véase Marín-Ávila 2021).

Confiar en un consejo es diferente de tomarlo en cuenta y actuar a consecuencia de hallarlo convincente. Cuando confiamos en el consejo de nuestra compañera de trabajo, tratamos de evitar un conflicto al apoyarnos en ella y hacernos dependientes de ella. Podríamos actuar con base en nuestra propia comprensión de la situación, y este sigue siendo el caso cuando nuestra comprensión

se basa en cosas que nuestra compañera nos hizo ver. Cuando confiamos en su consejo, nos apoyamos en su comprensión de la situación, aún si somos incapaces de comprenderla nosotros mismos. Así como al confiar podemos equivocarnos respecto de los objetos a los que se refieren nuestras creencias y respecto de nuestras valoraciones, también podemos equivocarnos en el confiar mismo –esto es, en las acciones en que consiste la confianza– por no hacernos realmente dependientes y vulnerables frente a las personas en quienes queremos confiar. En estas situaciones, creemos estar confiando, pero en realidad hacemos otra cosa.

Finalmente, si tomamos en cuenta el hecho de que la confianza es transitiva, veremos que las cuestiones sobre si es racional confiar en alguien en un contexto dado son mucho más complejas de lo que pudiera parecer a primera vista, pues remiten también a la consideración de si la persona en quien confiamos confía reflexiva o racionalmente en las personas de quien ella a su vez depende. En este sentido, confiar en alguien implica confiar en su confianza en otros.

La transitividad en la confianza reflexiva o racional remite al problema de la responsabilidad de confiar. Cuando el sistema de justicia de Estados Unidos acusó a Genaro García Luna, ex Secretario de Seguridad Pública de México, de dirigir su propia organización criminal para traficar cocaína hacia el país del norte, Felipe Calderón, presidente de México durante el periodo en que García Luna llevo a cabo las actividades de las que se le acusó y posteriormente condenó, publicó lo siguiente en Twitter: “De confirmarse los hechos de los que se le acusa, esta sería una gravísima falta a la confianza depositada en él, sobre todo la de sus propios compañeros y otros agentes del orden, que perdieron o arriesgaron sus vidas por servir a los mexicanos.” (Aristegui Noticias, 11 de diciembre de 2019). De manera similar, cuando el magnate de los medios Rupert Murdoch compareció ante el Parlamento Británico por acusaciones de espionaje telefónico, declaró que él no era responsable de las actividades criminales realizadas por su empresa, News Corp., de la que era además el principal directivo. Cuando se le preguntó quién era responsable, respondió lo siguiente: “Las personas en quienes confíe para que dirigieran la compañía, y por lo tanto quizá también las personas en las que ellos confiaron. [*The people that I trusted to run it, and then maybe the people they trusted.*]” (“Murdoch deflects blame at hacking inquiry” CBC, 19 de julio de 2011). Finalmente, refiriéndose a sus subordinados, Murdoch declaró: “Aquellos que han traicionado nuestra confianza deben comparecer ante la ley.” (El Mundo, 20 de julio de 2011). ¿No es evidente que los autores de estos comentarios eluden *su* responsabilidad al insinuar que no tienen la culpa de que su confianza haya sido traicionada? Más allá de que sea verdad que no supieran

lo que hacían sus subordinados, ¿no es obvio que son responsables de haber confiado lo que confiaron en quienes confiaron? Quizá no seamos responsables de lo que hacen las personas en quienes confiamos, pues estas personas pueden en efecto traicionar nuestra confianza, pero sin duda somos responsables por confiar y cabe exigir en estos casos una explicación sobre por qué se confió precisamente esos asuntos en esas personas. No es aceptable que una persona con responsabilidades públicas confíe ciegamente en sus subordinados o colaboradores (para dejar por el momento de lado la cuestión de los superiores). No lo es precisamente porque la confianza es transitiva y sabemos que cuando las personas en quienes confiamos asuntos importantes confían irreflexivamente en otras personas, con ello ponen en riesgo los bienes o males que buscamos realizar, proteger o evitar, respectivamente, al confiar en ellas.

De acuerdo con lo que hemos visto antes, la confianza puede ser considerada racional o irracional dependiendo de las creencias, valoraciones e intenciones prácticas implicadas en ella. He usado indistintamente los términos “confianza racional” y “confianza reflexiva” porque el examen de las creencias, valoraciones e intenciones prácticas de la confianza implica prestarles atención.

Sin embargo, en este punto es conveniente hacer un breve paréntesis para matizar lo que he planteado hasta ahora sobre la confianza ciega y la reflexiva. Las investigaciones de Husserl sobre la sensación y la pasividad (véase Hua IV, pp. 222-224, 332-339 y Hua XI, pp. 3-222) sugieren que no hay formas de intencionalidad completamente ciegas ni completamente evidentes. Por ello es importante advertir que en lo que he llamado confianza ciega operan distintas formas de asociación que pueden implicar distintos grados de atención. Este tema ya ha sido abordado manera incipiente en relación con el fenómeno de la confianza y de la dependencia y vulnerabilidad implicadas en ella (véase Quepons 2023). Me limito a señalar que para el problema que aquí nos ocupa, que es el de en qué sentido cabe decir que la confianza puede ser reflexiva o racional, la cuestión de la pasividad secundaria es especialmente relevante (Hua IV, pp. 11-13, 18-21). Dicho de manera resumida, se trata de la cuestión de que la confianza reflexiva se convierte en habitualidad. Cuando confiamos o dejamos de confiar reflexivamente en alguien a propósito de algún asunto, ello implica que en adelante seamos personas confiadas o desconfiadas en relación con dicho individuo y con dicho asunto, pues nuestra confianza o desconfianza motiva que en adelante confiemos o desconfiemos por asociación, “ciegamente”, cuando se

repitan circunstancias similares.<sup>4</sup> Esto quiere decir que la confianza sólo puede ser racional en la medida en que se reflexiona constantemente sobre ella.

Al introducir en este escrito el concepto de confianza racional vale la pena advertir que, en contraste con otras acciones racionales, la confianza racional no implica necesariamente querer dominar el mundo en torno para hacerlo encajar con nuestras concepciones sobre cómo debería ser, ni implica imponer nuestra voluntad sobre él. En cierto sentido, la confianza racional es una actitud paradójica, pues se puede decir que consiste en apropiarnos de nuestra dependencia de los demás, sin que ello signifique dejar de depender.

Habiendo dicho lo anterior, es importante llamar la atención sobre el hecho de que al confiar en otras personas les damos un poder que puede ser usado en nuestra contra, y que al honrar la confianza de otras personas también podemos caer en relaciones de servidumbre. Sin embargo, la respuesta práctica más racional que cabe dar a estos problemas no es siempre la desconfianza, pues motivar la desconfianza de los demás puede ser una forma de manipularlos. Examinaré esto en la siguiente y última parte del texto.

### **3. La confianza y la desconfianza como condiciones para la dominación y la manipulación**

Es fácil ver que al confiar en otras personas les damos un poder que puede ser usado en contra nuestra. Las personas en quienes confiamos reciben la capacidad de hacer cosas que no podrían hacer si no fuera por la confianza que hemos depositado en ellas. Cuando confiamos en el consejo de alguien más, le damos la capacidad de decidir las acciones que emprenderemos, o en un sentido más amplio, le damos la capacidad de informar nuestras acciones con su inteligencia. Algo similar se puede decir de las personas o instituciones en quienes se confía para que juzguen o sean árbitros de un conflicto entre terceros. Al mismo tiempo, le damos a aquellos en quienes confiamos la capacidad de traicionarnos y de afectarnos de maneras que no habrían sido posibles si no hubiéramos confiado en ellos. Como mínimo, les damos la capacidad de hacer que las intenciones prácticas con las que confiamos en ellos se frustren y queden sin sentido: les

---

<sup>4</sup> Sobre las habitualidades como determinaciones del yo y su relación con el problema de la asociación, véase Hua I, pp. 99-120 y Hua IV, pp. 220-280.

damos la capacidad de hacernos hacer cosas que no haríamos si no tuviéramos confianza en ellos. Por esta razón, Baier (1986) observa que la confianza es más estable cuando viene acompañada de otros contrapesos al poder que otorga, como ocurre cuando es recíproca.

Es menos obvio que honrar la confianza que los demás depositan en nosotros sea también una condición para que nos puedan dominar. Sin embargo, para poder tomar parte en relaciones de servidumbre es necesario que quien nos domina confíe en nosotros. Por relaciones sociales entiendo aquellas relaciones que se basan en interacciones interpersonales que son reconocidas por los participantes en ellas, lo cual excluye a la manipulación. Estas interacciones interpersonales se dan a través de actos sociales (Reinach 1989) o de habla (Searle 2010) como afirmaciones, promesas, peticiones, órdenes o declaraciones.

Una promesa es un acto social en el cual nos obligamos a hacer algo frente a alguien más, quien recibe con ello el derecho a reclamarnos que cumplamos nuestra palabra (Reinach 1989, pp. 169-188). Sólo podemos hacer promesas a quienes confían en nosotros. En relación con esto último es importante destacar que las relaciones sociales de dominación a menudo implican actos sociales en los cuales se pide o se ordena que alguien preste servicios, o al declarar normas o estados de cosas que ponen a alguien o a un grupo en una posición de inferioridad. Para que las peticiones surtan efectos, deben ser aceptadas, y esta aceptación puede entenderse como la promesa de cumplirlas (Reinach 1989, pp. 172-173). Por otro lado, aunque las órdenes se distinguen de las peticiones en que no es necesario que su destinatario las acepte para que sean válidas, no tiene sentido ordenar algo a alguien si uno no puede confiar en que lo cumplirá. Y lo mismo puede decirse de las declaraciones: para que mis órdenes o declaraciones surtan efectos, debo de poder confiar en que los que deben acatarlas actuarán de la manera que corresponde a ellas. Estos dos actos sociales sólo pueden crear estados de cosas que implican obligaciones y derechos a reclamarlas si sus destinatarios son capaces de prometer obediencia a quienes los dictan, o al menos de llevar a cabo un acto social de subordinación semejante a una promesa (Reinach 1989, pp. 158-175, 247-248), y para ello deben aparecer como confiables ante quienes los dictan.

Ser confiable significa ser capaz de implicarse en relaciones sociales con aquellos que confían, pero esto incluye también a las relaciones sociales de servidumbre. En otras palabras, el que alguien confíe en nosotros no tiene nada que ver con que nos trate horizontalmente o como sus iguales. Por el contrario, es posible

buscar la emancipación al aparecer como no confiable ante el dominador, aún cuando esta estrategia pueda resultar extremadamente costosa. La amenaza de ejercer violencia y castigar a quienes no honren la confianza del opresor puede motivar a un grupo para que se vuelva confiable. Pero cuando las amenazas no funcionan, la violencia puede ser empleada para destruir a quienes se niegan a prometer obediencia o a colaborar en la condición de servidumbre. Simone de Beauvoir (1972, pp. 157-158) escribió que, durante la ocupación nazi de Francia, la resistencia recurrió a actos de violencia que buscaban hacer que a las fuerzas de ocupación les resultara imposible confiar en la población local. Al hacer que los invasores desconfiaran de los locales, se procuraba que la colaboración resultara imposible, aún cuando con ello los últimos se exponían a una violencia exterminadora.

Desconfiar de los demás puede ser una forma de evitar depender de ellos, y aparecer como no confiable puede ser también una manera de evitar la servidumbre. Sin embargo, ninguna de estas alternativas evita la posibilidad de que nos manipulen y usen para sus intereses. Esto resulta especialmente claro cuando reflexionamos sobre cómo se pueda evitar caer en la trampa de noticias engañosas y de perspectivas propagandísticas sobre nuestro mundo circundante.

Si lo que deseamos es actuar de manera racional o reflexiva y evitar caer en manipulaciones, entonces la desconfianza generalizada e indiferenciada no es una respuesta adecuada ante la amenaza de la violencia o la ruptura de la confianza.

Consideremos una situación tan común como tener que decidir entre varias fuentes de información que se contradicen entre sí. Esta es una cuestión de confianza. No podemos llegar a comprender realmente todas las teorías científicas y los conocimientos de distintas índoles que damos por válidos y que juegan un papel crucial en nuestras vidas cotidianas. A veces decidimos confiar en lo que dicen exponentes de la comunidad científica acerca de que fumar causa cáncer u otras enfermedades, de que el reciente calentamiento global es causado por el ser humano, o de que las vacunas previenen enfermedades. Muchas personas a veces deciden confiar en personas que contradicen lo que la mayoría de los científicos dicen sobre estos asuntos. ¿Por qué deberíamos confiar en un grupo o en otro? ¿Por qué sería más racional confiar en la comunidad científica en lo que respecta a estos asuntos? Estas cuestiones son muy relevantes, pero no las podemos responder basándonos en nuestra propia experiencia de las cosas mismas, y esto seguiría siendo verdad si fuéramos científicos especialistas en estos asuntos, pues este tipo de conocimiento es de naturaleza colectiva. Sin

embargo, podemos responderlas prestando atención a las creencias, valoraciones e intenciones prácticas implicadas en la confianza: podemos preguntarnos si la comunidad científica o sus detractores son capaces de conocer el asunto, si han dado pruebas de buena o mala voluntad en lo que respecta al asunto, si basarnos en lo que dicen es preferible a hacerlo en nuestra propia experiencia, y por lo tanto, algo que valga la pena hacer, o si es posible realmente dejar de confiar en ellos por completo. Estas son preguntas difíciles que no cabe responder sin saber cómo funciona la comunidad científica, lo cual implica, entre otras cosas, saber en qué medida se puede o no reconocer consensos entre lo que dicen distintos científicos o grupos de científicos. Un ejemplo comparable es el de decidir en qué confiar de entre lo que diferentes medios de comunicación presentan como noticias; o entre testimonios, análisis e historias que se nos presentan como reales en las redes sociales, pero que difieren y se contradicen entre sí.

Ahora sabemos que en los años 50 del siglo pasado la industria del tabaco, en especial Philips and Morris, impulsó entre la población de varios países un clima de escepticismo en torno al consenso que había en la comunidad científica acerca de que fumar causa cáncer y otras enfermedades. La percepción distorsionada del consenso científico en torno a este tema fue promovida mediante el financiamiento de estudios que argumentaron que era posible que las enfermedades pulmonares que se habían observado en fumadores hubieran sido causadas por otros factores. Los estudios que se publicaron en revistas científicas para apoyar esta hipótesis representaban una fracción minúscula dentro de la literatura científica sobre el tema, pero fueron usados para organizar debates en los medios de comunicación masiva que buscaban fomentar la desconfianza en los resultados de la ciencia (McIntyre 2018, pp. 45-52). Lo que quiero destacar al referirme a este caso es que la industria del tabaco no buscó hacer que el público confiara en el grupo de científicos que decían que los cigarrillos eran inofensivos. Su estrategia para mantener altas sus ventas consistió en motivar una desconfianza generalizada en la ciencia, que es una forma de conocimiento social, y de esa forma hacer que los consumidores basaran su comprensión y sus decisiones sobre ese asunto en su propias experiencias personales e individuales.

Un ejemplo más reciente de una estrategia similar es el de la propaganda de centros de investigación como el instituto *Heart Land*, financiado parcialmente por la industria del petróleo, y en particular Exxon Mobil, para sembrar desconfianza respecto del abrumador consenso científico sobre el hecho de que el calentamiento global es causado por actividades de los seres humanos (McIntyre 2018, pp. 52-61). Por supuesto, la forma en que justificamos nuestras acciones

individuales y colectivas con base en la ciencia puede ser ideológica, incluso en lo concerniente a teorías bien establecidas sobre el impacto del ser humano sobre el medio ambiente (véase Enzensberger 1974). Sin embargo, incluso la crítica de estos discursos ideológicos supone confiar de manera crítica o reflexiva en distintas formas de conocimiento en lugar de entregarse a la desconfianza generalizada.

Examinar la racionalidad de la confianza no es sólo relevante a propósito de problemas de epistemología social, aún cuando estos problemas tienen una importancia ética decisiva. Si tenemos la responsabilidad de pensar sobre lo que hacemos, entonces somos también responsables de la confianza que depositamos en personas, grupos o instituciones. No se puede decir que lleve una vida racional, ni responsable, quien no esté dispuesto a reflexionar constantemente sobre por qué lleva a cabo acciones cuyo sentido y cumplimiento dependen de creencias, valoraciones e intenciones prácticas de otros.

En este artículo he planteado que la confianza es una actitud necesaria para actuar en la medida en que somos seres sociales. Sin embargo, he propuesto que cabe adoptar esta actitud de una forma reflexiva en la cual buscamos ser conscientes de lo que hacemos al confiar y de por qué lo hacemos. Ciertamente no es posible ni sería deseable dejar de confiar irreflexivamente durante la mayoría de los episodios de nuestras vidas. Lo que nos suele motivar a adoptar esta forma reflexiva o racional de confianza son las situaciones en las que nos enfrentamos a la amenaza de la violencia, que abarca toda forma de manipulación, o en las que sufrimos alguna traición. No se trata de exhortar a que adoptemos actitudes reflexivas en torno a nuestra confianza, sino de llamar la atención sobre el hecho de que hacemos esto en nuestra vida cotidiana. Reflexionar filosóficamente sobre este asunto implica replantearnos nuestra concepción misma de lo que significa actuar de manera reflexiva o racional y prestar mayor atención al hecho de que tal racionalidad no puede prescindir del carácter social y dependiente de nuestra existencia.

## Bibliografía

- “Calderón dice estar dispuesto a rendir cuentas por detención de García Luna” / Arisregui Noticias. 11 de diciembre, 2019. Consultada 18 de julio, 2023. <https://arisreguinoticias.com/editorial/1112/mexico/calderon-dice-estar-dispuesto-a-rendir-cuentas-por-detencion-de-garcia-luna/>
- “Murdoch deflects blame at hacking inquiry” / CBC. 19 de julio de 2011. Consultada 18 de julio, 2023. <https://www.cbc.ca/amp/1.1021001>
- “Murdoch exige medidas para clarificar el pasado y pide que no se vuelva a repetir” / El Mundo. 20 de julio, 2011. Consultada 18 de julio, 2023. <https://www.elmundo.es/elmundo/2011/07/20/internacional/1311150713.html>
- BAIER, Annette. (1986). “Trust and Antitrust”. *Ethics*, 96, 2, 231-260.
- (1992). “Trust”. In *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 13, 107-174. University of Utah Press.
- BEAUVOIR, Simone de. (1972). *Para una moral de la ambigüedad*, trad. Rubén A. N. Laporte. Buenos Aires: Editorial La Pléyade.
- DE WARREN, Nicolas. (2017). “Husserl and the Phenomenological Ethics”, in *The Cambridge History of Moral Philosophy*, edited by Sacha Golob. Kings College London, Jens Timmermann, Cambridge University Press, University of Saint Andrews.
- (2020). *Original Forgiveness*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- ENZENSBERGER, Hans Magnus. (1974). “A Critique of Political Ecology”. *New Left Review*, n.º 1/84: 3-31.
- HUSSERL, Edmund. (1939). *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, editado por Ludwig Landgrebe. Praga: Academia Verlagsbuchhandlung.
- (1973). *Husserliana I. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, editado por S. Strasser. La Haya: Martinus Nijhoff.
- (1975). *Husserliana XVIII. Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik*, editado por Elmar Holenstein. La Haya: Martinus Nijhoff.
- (1988). *Husserliana XXVIII. Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908-1914*, editado por Ullrich Melle. La Haya: Kluwer Academic Publishers.
- (2004). *Husserliana XXXVII. Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*, editado por Henning Peucker. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- KESSLER, K. y A. STAITI (2010). “Einstellung.” En H. Gander (Ed.), *Husserl Lexikon* (pp. 78-80). WGB.

- MARÍN ÁVILA, E. (2018). "On axiological and practical objectivity. Do Husserl's considerations about objectivity on the axiological and practical realms demand a phenomenological account of dialogue?" In I. Quepons & R. Parker (Eds.), *The New Yearbook for Phenomenology* (pp. 212-230). Routledge.
- (2023). "Ethics, Empathy, and Vulnerability: Trust as a Way of Making Sense of Our Vulnerability and Dependability". In *Empathy and Ethics*, edited by Magnus Englander and Susi Ferrarello. Rowman & Littlefield: 29-51.
- (2021). "Hope and Trust as Conditions for Rational Actions in Society: A Phenomenological Approach". *Husserl Studies* 37, n.o 3: 229-47. <https://doi.org/10.1007/s10743-021-09288-9>.
- MARKS, Jonathan. (2019). *The Perils of Partnership: Industry Influence, Institutional Integrity, and Public Health*. Nueva York: Oxford University Press.
- MCINTYRE, Lee. (2018). *Post-Truth*. MIT Press.
- QUEPONS, Ignacio. (2023). "Daño, miedo, traición: aspectos de la génesis corporal y significación moral del sentido de vulnerabilidad". *En-claves del pensamiento* 33: 1-22.
- REINACH, Adolf. (1989). "Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes", in *Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe in 2 Bänden. Band I. Die Werke*, ed. Karl Schuhmann and Barry Smith. Munich: Philosophia Verlag, pp. 141-278.
- ROJAS GODINA, Luis Ignacio. (2020). *Proximidad y distancia entre la filosofía de E. Husserl y la de M. Heidegger: Prolegómenos para una idea jánica de la fenomenología* [Tesis doctoral, Universidad Nacional Autónoma de México]. Repositorio de tesis de la UNAM <http://132.248.9.195/ptd2020/octubre/0804621/Index.html>
- SEARLE, John. (2010). *Making the Social World. The Structure of Human Civilization*. Oxford University Press.
- STEINBOCK, Anthony. (2014). *Moral Emotions: Reclaiming the Evidence of the Heart*. Evanston: Northwestern University Press
- TILLY, Charles. (2005). *Trust and Rule*. Cambridge: Cambridge University Press.
- VILLORO, Luis. (1997). *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. México: El Colegio Nacional/ FCE.

Recibido 19-07-2023

Aceptado 06-11-2023



# LA RELEVANCIA FILOSÓFICA DE LA DISTINCIÓN DE MAX SCHELER ENTRE ACTOS Y FUNCIONES

## THE PHILOSOPHICAL RELEVANCE OF MAX SCHELER'S DISTINCTION BETWEEN ACTS AND FUNCTIONS

Miguel Armando MARTÍNEZ GALLEGO

*Universidad Pontificia Comillas y Universidad Eclesiástica  
San Dámaso*

mamgallego@comillas.edu

RESUMEN: La literatura especializada ha solido reproducir la distinción scheleriana entre “actos” y “funciones” sin aventurar, por lo general, una justificación teórica satisfactoria de la misma; la cual tampoco es ofrecida con claridad por el fenomenólogo muniqués. En este artículo propongo una interpretación de dichos conceptos que ayude a clarificarlos y que haga comprensible su diferenciación. Se comprobará que la distinción entre acto y función es de importancia decisiva para la antropología filosófica y, en particular, para el contraste entre el “mundo” (*Welt*) de la persona humana y el “entorno” (*Umwelt*) del animal. Como contribución al tratamiento de tales cuestiones, plenamente vigentes un siglo después de la muerte de Scheler, me permito introducir el concepto adicional de “mera función”.

PALABRAS CLAVE: intencionalidad, antropología, psicología, ética, Stumpf, Husserl.

ABSTRACT: While specialists often reproduce Scheler's distinction between “acts” and “functions”, they seldom venture a satisfactory theoretical justification of it, which the German philosopher did not clearly offer either. In this paper I propose an interpretation of those concepts aimed at clarifying them. It will be shown that the distinction between acts and functions is of great importance for the philosophical anthropology and, in particular, for establishing the contrast between the person's “world” (*Welt*) and the animal's “environment” (*Umwelt*). As a contribution to the discussion of these topics, still so popular one century after Scheler's death, I also take the liberty of introducing an additional concept: that of “mere function”.

KEYWORDS: Intentionality, Anthropology, Psychology, Ethics, Stumpf, Husserl.

Es bien sabido que Max Scheler empleó en sus escritos, para referirse a las vivencias subjetivas, la pareja de conceptos “acto” y “función”. La literatura especializada ha solido reproducir dicha distinción según la expone Scheler, a menudo sin aventurar una justificación teórica satisfactoria de la misma, la cual tampoco es ofrecida con claridad por el fenomenólogo muniqués. En estas páginas quisiera proponer una interpretación de aquellos conceptos que ayude a clarificarlos y que haga comprensibles las razones de su distinción. El interés de este propósito no radica en “resolver” la filosofía de Scheler y darle coherencia interna, sino, más bien, en la gran importancia que tiene la distinción entre acto y función cuando se la aplica a la ética, a la psicología, a la teoría del conocimiento y, sobre todo, a la antropología filosófica; en particular, a la diferencia entre el “mundo” de la persona humana y el “entorno” del animal. El tratamiento de estas cuestiones, que no han perdido actualidad casi un siglo después de la muerte de Scheler, se vería beneficiado si recuperásemos aquellos conceptos presentados en su obra principal, *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* (1913/16).

En primer lugar, repasaré la idea de función tal como la hereda abiertamente Scheler de un artículo de Carl Stumpf de 1907, dejando apuntadas sus implicaciones en contraposición a los análisis husserlianos. A continuación, expondré por qué parece necesario introducir, para referirse a las vivencias aprehensoras de la persona, la noción adicional de acto como complemento a la de función. Utilizaré como clave interpretativa la posibilidad o imposibilidad de atribuir cada uno de esos tipos de vivencia al ser humano y al animal. El resultado se mostrará, en general, coherente con las diversas clasificaciones realizadas por Scheler a lo largo de su obra; lo mostraré por relación al caso más complejo: el de las vivencias afectivas. No obstante, habrá que añadir una distinción, no contemplada expresamente por el filósofo alemán, entre funciones y “meras funciones”. El último apartado estará dedicado a iluminar la presencia efectiva, aunque tácita, de la idea de “mera función” en las descripciones del comportamiento animal en el último escrito publicado por Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos* (1928). Se comprobará lo indispensable de dicho concepto a fin de establecer la diferencia con el esquema del comportamiento humano y, por tanto, para plantear en general la distinción entre el ser humano y el animal.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Esta publicación se encuadra en los trabajos del proyecto de investigación financiado *Fenomenología del cuerpo y experiencias de gozo* (PID 2021-123252NB-I00).

## 1. El concepto de función

En *El formalismo*, Scheler retoma la distinción introducida por Carl Stumpf en su escrito *Fenómenos y funciones psíquicas (Erscheinungen und psychische Funktionen, 1907)*<sup>2</sup>, si bien con vistas a ampliarla. Stumpf separa las “funciones” (*Funktionen*) de los “fenómenos” (*Erscheinungen*). Los fenómenos consisten, según Stumpf, en “sensaciones” (“fenómenos de primer orden”) y en “imágenes de la memoria, los colores, sonidos, etc. ‘puramente representados’, etc.” (“fenómenos de segundo orden”) (EpF, 4). Estos contenidos son el *correlato* de una determinada “actividad” del sujeto: las “funciones psíquicas (actos, estados, vivencias)”, que consisten en un “reparar en fenómenos (*Bemerken von Erscheinungen*) y sus relaciones, la reunión de fenómenos en complejos, la construcción de conceptos, el aprehender y juzgar, las emociones, el desear y el querer” (EpF, 4-5).

“Función” en Stumpf significa, pues, la captación de “fenómenos” y el operar subjetivo con los mismos y a partir de los mismos. Estos “fenómenos”, por su parte, tienen carácter sensible (Stumpf limita buena parte de sus ejemplos a sonidos y colores), pero no por ello dejan de ser un correlato *trascendente* al sujeto. Hasta tal punto que, según defiende Stumpf, todo “fenómeno” es pensable al margen de su aprehensión funcional: “fenómenos sin funciones que refieran a ellos y funciones sin fenómenos son pensables sin contradicción (aunque no funciones sin un contenido en general)” (EpF, 11).

A un sonido corresponden con necesidad conceptual solamente las características del tono, de la intensidad y similares, las cuales son indispensables para la descripción completa del fenómeno. La característica del ser percibido no está entre ellas. No distingue a un sonido de otros. Sobrepasa al fenómeno y se adentra en una esfera totalmente diferente. (EpF, 11-12)

Aunque puede resultar extraño llamar “fenómeno”, no al color *percibido*, sino al color *en sí mismo* al margen de su percepción sensible, al margen de su aparecer, Stumpf aclara lo siguiente:

---

<sup>2</sup> Stumpf, C. (1907). *Erscheinungen und psychische Funktionen*, Berlin, Königl. Akademie der Wissenschaften. En lo sucesivo me referiré a esta obra como “EpF”. Las traducciones de los pasajes citados (también los de Scheler) son mías.

Si se es del parecer de que la palabra “fenómeno” incluye ya, según el uso lingüístico acostumbrado, una relación con una conciencia, entonces nos remitimos a la aclaración hecha al comienzo sobre el sentido con que la palabra debe ser tomada *aquí*. En dicho sentido no incluye ella relación alguna ni con un ser (*auf ein Seiendes*) ni con una conciencia, ni tampoco incluye teoría filosófica alguna, sino que comprende tan solo aquello que, de manera menos cómoda, podría enumerarse individualmente como colores, sonidos, etc. (EpF, 12; nota 2).

De modo que Stumpf, en este escrito, está pensando las “sensaciones” como algo que queda, en los términos de la fenomenología, del lado de la objetividad intencional<sup>3</sup>. Aunque son correlato de vivencias del sujeto (de sus “funciones”), son dadas precisamente como algo independiente del sujeto en su ser y en sus características. Lo interesante de este planteamiento es que en él no intervienen los tradicionales contenidos subjetivos de sensación. Hay, por un lado, el color objetivo: la rojez objetiva de una manzana; por otro, la función subjetiva que capta dicho color, esto es, la capacidad aprehensora de la visión que capta el color objetivo de la manzana. Ambos términos son correlativos, pero irreductibles el uno al otro conceptualmente, lo cual queda demostrado, según Stumpf, porque se pueden producir:

1) variaciones en el lado de la función que no afecten a los fenómenos mismos, como cuando paso a reparar en un sonido que antes no llamaba mi atención (el sonido es el mismo tanto si reparo en él como si no);

2) variaciones en el lado del fenómeno que no modifiquen la función, como cuando el sonido experimenta una variación de intensidad (ello no cambia en nada mi acto de escucha del sonido, ya que la intensidad lo es del sonido y no de mi vivencia).

Lo que no se considera aquí es que haya un “color-sensación” subjetivo, que forme parte ingrediente de la vivencia subjetiva referida a la manzana y actúe como “contenido representante” de sus momentos cualitativos objetivos, al estilo de las descripciones husserlianas. Estos contenidos sensibles subjetivos son

---

<sup>3</sup> Stumpf no rechaza la noción de “objeto”, pero le parece que todavía requiere una “consideración particular” (EpF, 33; nota al pie). A lo largo de su texto se citan en numerosas ocasiones las *Investigaciones lógicas* de Husserl, para manifestar tanto acuerdo como desacuerdo, pero Stumpf se mantiene siempre fiel a su propia terminología.

sustituídos simplemente por la función psíquica aprehensora, la cual apunta de manera inmediata a las cualidades sensibles objetivas.

Scheler se apropia de esta noción de “función” para aplicarla también a la experiencia sensible (*Empfinden*) de colores, sonidos, etc. (aunque no, por cierto, a la sensación orgánica del propio cuerpo). En Scheler, la “sensación”, entendida como “experimentar sensible”, consiste antes en esta capacidad aprehensora del sujeto que en “contenidos sensibles” pensados como contenidos subjetivos. Las sensaciones, como contenidos, son siempre momentos cualitativos de un *objeto* percibido: el color de la manzana, la textura de la mesa, etc. No son, en cambio, nada del sujeto. “Sensación” es, por un lado, la función subjetiva: el ver, el oír...; por otro, la cualidad objetiva (el “fenómeno” de Stumpf). La aprehensión funcional de la cualidad objetiva no requiere, en principio, del mediador de un contenido subjetivo de sensación (el color-sensación, etc.). Además, las funciones sensibles son siempre funciones parciales de una vivencia completa de percepción: percibo la manzana, pero distintas funciones parciales intervienen como momentos de dicha vivencia perceptiva, aportando la captación del momento cualitativo objetivo del color de la manzana, de su textura, etc. Por tanto, no unos *contenidos* representantes de sensación, sino las *funciones* sensibles parciales son las que actúan como ingredientes de las vivencias perceptivas intencionales del sujeto.

## 2. El concepto de acto

Sin embargo, en *El formalismo* presenta Scheler, tras mencionar el trabajo de Stumpf, una noción más concreta de “función”, atribuyéndole rasgos que allí no aparecían. Y es que las funciones, en tanto que funciones *psíquicas*, deben distinguirse todavía de una clase diferente de vivencias subjetivas aprehensoras: los *actos*<sup>4</sup>. Los actos ya no pertenecen a la esfera del “yo” psíquico, sino a la esfera de

---

<sup>4</sup> Lo único que Scheler toma de Stumpf es el concepto de “función psíquica”, y no, como se dice a menudo, la distinción entre acto y función (véase, por ejemplo, Pintor Ramos, A. (1978). *El humanismo de Max Scheler. Estudio de su antropología filosófica*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 37). La distinción entre “función psíquica” y “acto” es la innovación introducida por Scheler, no hallándosela en el texto de Stumpf; cf. Sánchez-Migallón, S. (2005). “El sujeto humano como objeto de la Psicología: las funciones psíquicas en Max Scheler y en Carl Stumpf”, en *Revista de Filosofía*, 30(2), 215-228; en dicho artículo se explican con mayor detalle las particularidades de la noción de función en Stumpf.

la persona, que constituye la auténtica novedad en el planteamiento de Scheler. Si no me equivoco, para que se comprenda esta diferencia basta pensar que no solo los seres humanos, sino también los meros seres vivos poseen “psique”: un perro está dotado de la función psíquica de la visión en no menor medida que un ser humano. En cambio, lo que Scheler denomina “acto” sería peculiar del ser humano *en tanto que persona*.

Recordemos brevemente la distinción trazada por Scheler. Frente a toda función psíquica, los actos “son ejecutados” (*werden vollzogen*) por la persona, desde su centro personal; las funciones, en cambio, “se ejecutan” (*vollziehen sich*) ellas mismas, sin intervención del centro personal<sup>5</sup>. Esto significa, según creo, que los actos son genuinamente *libres*, mientras que las funciones se realizan de manera *automática*. De esto se deriva que los actos “irrumper en el tiempo desde la persona”, mientras que las funciones “son hechos en la esfera fenoménica temporal” e indirectamente mensurables (GW 2, 387). La libertad del acto supone algo así como un inicio absoluto, una independencia de las conexiones temporales a las que sí está sometido el automatismo de la cadena de funciones psíquicas. Pero, de manera todavía más decisiva, se señala que en los actos “se ‘mienta’ algo” (GW 2, 387), es decir, que poseen auténtico carácter intencional, del cual supuestamente carecen las funciones psíquicas.

¿Cómo es esto posible, si ya las funciones tenían sus propios correlatos? ¿Cómo puede no ser intencional la visión de un color, si la visión lo es precisamente del color como correlato suyo? La clave de que las funciones posean correlatos que no tienen todavía el carácter de objetos intencionales está ya apuntada en la propia distinción scheleriana entre funciones y actos. Según Scheler, “con las funciones está necesariamente puesto un cuerpo vivo (*Leib*) y un entorno al cual pertenecen sus ‘fenómenos’”; en cambio, “con la persona y el acto no está puesto todavía ningún cuerpo vivo, y a la persona corresponde un mundo (*Welt*) y no un entorno (*Umwelt*)” (GW 2, 387).

Para comprender esto, conectémoslo con la teoría de la percepción y del entorno o “medio” (*Milieu*) expuesta en la tercera sección de *El formalismo* (cf. GW 2, 153-172). En síntesis, allí se concluye que solo el mundo, como correlato de la persona, posee estricta objetividad intencional, mientras que el entorno, que es correlato del ser vivo, está compuesto de “unidades efectivas” o “estímulos”,

---

<sup>5</sup> Scheler, M. (2000). *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (Gesammelte Werke 2), Bonn, Bouvier, 387. En lo sucesivo me referiré a esta obra como GW 2.

todavía no elevados al rango de objetos. Scheler parece dar por hecho que, puesto que las funciones son *psíquicas* y se ubican, por tanto, en el nivel meramente *vital* y no todavía en el nivel *personal* (o espiritual), sus correlatos son simples “cosas del entorno”, las cuales no son dadas en su plena objetividad. Complete-mos esto con un ejemplo: el perro posee la función psíquica de la visión, pero no capta mediante ella los colores *en tanto que tales*, en su objetividad, sino que solo recibe una estimulación, vitalmente relevante, procedente del color. En cambio, la persona está ya referida intencionalmente y de inmediato al mundo de objetos en sentido estricto, de modo que este acceso se produce en virtud de actos intencionales procedentes del centro espiritual de la persona. Frente a la captación puramente “funcional” de la manzana como mero estímulo del entorno, la persona percibe ya a través de un acto la manzana como tal, en su ser objetivo y en los rasgos que le pertenecen también objetivamente, incluso si esa manzana objetiva se muestra, además, “estimulante” y le entran ganas de comerla.

Ahora bien, Scheler entiende que ciertos actos de la persona se realizan, o pueden realizarse, por medio de funciones psíquicas<sup>6</sup>: las funciones “pueden ser aquello ‘a través de lo cual’ (*wohindurch*) se dirige un acto a algo objetivo (*ein Gegenständliches*)” (GW 2, 387), como, “por ejemplo, cuando realizo ‘el mismo’ acto de juzgar (es decir, un acto de juzgar de idéntico sentido y sobre el mismo estado de cosas), ora viendo un objeto, ora oyéndolo” (GW 2, 387). Puedo estar dirigido judicativamente a un mismo objeto y de idéntica manera aun introduciendo una variación en la “función psíquica” que en cada caso sirve de acceso al objeto, que puede ser la visión, la audición, etc.<sup>7</sup> Creo que la percepción de la cosa debería concebirse en este caso como un *acto* realizado a través de funciones psíquicas variables. No es lo mismo, desde un punto de vista “funcional”, *ver* la manzana que *tocarla*, pues son diferentes la función de la visión y la del tacto; pero la persona está en ambos casos percibiendo intencionalmente un mismo objeto, la manzana, esto es, ejecutando el mismo *acto*.

<sup>6</sup> Esta es la segunda de las relaciones que pueden establecerse entre funciones y actos. La primera consiste en que la función se convierta en objeto de un acto, como “cuando busco traer a donación intuitiva mi propio ver” (GW 2, 387).

<sup>7</sup> De igual modo, puede mantenerse una misma función y ejecutarse a través de ella actos de diverso tipo: viendo la manzana, puedo simplemente percibirla, tomarla como fin volitivo, etc. De manera que a la distinción entre actos y funciones se aplica un criterio análogo al de la “variabilidad independiente” que Stumpf utilizaba para distinguir entre funciones y fenómenos (cf. GW 2, 387-388).

### 3. Un concepto adicional: la “mera función”. Aplicación de estas nociones a las vivencias afectivas

Esta posibilidad de que las funciones se hallen al servicio de actos obliga a trazar, según me parece, una distinción adicional a las realizadas por Scheler. Por un lado, tendríamos las “funciones psíquicas” en sentido amplio, entendidas como capacidades aprehensoras en general: la capacidad de la visión, del oído, del tacto, etc. Todavía no se dice si dicha capacidad aprehensora está o no al servicio de un acto; puede estarlo o no estarlo. Propongo denominar, en cambio, “*mera función*” a la función psíquica a través de la cual *no* se ejecuta un acto personal. Tanto el perro como la persona humana están dotados de la función psíquica de la visión, pero esta se realiza en el caso del perro como “mera función” (es decir, como vía de contacto con el mero estímulo, no con la cosa objetiva) y en el caso de la persona como “acto”. Adicionalmente habría que defender, aunque aquí no puedo desarrollarlo, que en la vida humana madura toda función psíquica en sentido amplio está al servicio de actos referidos intencionalmente al mundo y que, en consecuencia, en ella no se encuentran “meras funciones”.

Centrándonos en la cuestión de la *percepción*, cabría decir que toda percepción se realiza mediante funciones psíquicas en sentido amplio, es decir, mediante capacidades aprehensoras de lo visual, de lo táctil, etc. Pero todavía es preciso separar la *percepción meramente funcional*, donde a través de las funciones psíquicas se toma contacto con puros estímulos del entorno, de la *percepción intencional*, en la que se muestra un objeto en cuanto tal. Solo esta última es un *acto*. Y esto es así incluso si en ambos casos intervienen las mismas funciones, es decir, las mismas capacidades aprehensoras.

Me interesa mostrar que, así interpretada, la distinción entre actos y funciones permite hacer inteligible el modo, a primera vista arbitrario, en que Scheler aplica esta terminología de “función” y “acto” a las vivencias afectivas. Como es de sobra conocido, Scheler ha profundizado especialmente en dicho ámbito, el de la afectividad, distinguiéndolo rigurosamente de los dominios teórico-intelectual y volitivo-tendencial. Al igual que en estos últimos, en el campo afectivo encontramos vivencias intencionales, pero su peculiaridad frente a aquellos reside en tener por objeto el *ser valioso o disvalioso* de cosas y personas. Dicha intencionalidad afectiva abierta a *cualidades objetivas de valor*, tanto positivas como negativas, se despliega en tres niveles: el “sentir” (*Fühlen*), que consiste en una genuina *percepción afectiva de valores* (*Wertnehmen*); el preferir y postergar (*Vorziehen, Nachsetzen*), que captan las relaciones de superioridad e inferioridad jerárquica entre valores, esto es, su ser

axiológicamente superiores o inferiores los unos respecto a los otros; finalmente, el amar y el odiar, que representan un movimiento originario, precognoscitivo, en dirección a valores todavía no percibidos afectivamente (y superiores o inferiores, respectivamente, a los ya percibidos).

Pues bien, en un pasaje clave de *El formalismo* se establece el *percibir afectivo de valores* (*Fühlen von Werten*) como “función”: “Nos referimos a este percibir afectivo aprehensor de valores como la clase de las *funciones afectivas intencionales* (*intentionale Fühlfunktionen*)” (GW 2, 264). En cambio, al *preferir y postergar*, así como al *amar y odiar*, se los denomina “actos”: “Las vivencias de esta clase, las vivencias de preferencia, son a su vez intencionales en sentido estricto, están ‘dirigidas’ y prestan sentido; pero las reunimos con la clase del amar y del odiar en tanto que ‘*actos emocionales*’, en contraposición a las funciones afectivas intencionales” (GW 2, 266). El preferir y el amar se hallan en un nivel superior de la vida afectiva al del percibir afectivo precisamente porque son actos y no funciones.

Antes de pasar a estudiar el caso, más complicado, del percibir afectivo, tratemos de entender por qué el preferir y el amar solo pueden ser concebidos como *actos afectivos*. El necesario carácter de acto del preferir está señalado más claramente en *El puesto del hombre en el cosmos*: “lo que sin duda alguna *no* posee el animal es únicamente aquel preferir entre los *valores mismos* —por ejemplo, preferir lo útil a lo agradable como valor— con independencia de los concretos *bienes* singulares”<sup>8</sup>. El animal no puede ejecutar “actos” de preferencia justamente porque son *actos*; y son actos porque el preferir lo es siempre “entre los valores mismos”, es decir, entre *valores dados en tanto que tales*. El preferir presupone esencialmente el acceso a la estricta *objetividad* del valor y, más aún, del orden jerárquico de valores. De modo que se trata, por principio, de un acto cognoscitivo *intencional*, donde la persona entra en contacto con el mundo objetivo de valores y sus relaciones jerárquicas. Con el amar sucede otro tanto, ya que el amor lo es de lo valioso *en cuanto tal*. Scheler parece concebir el amor como el grado más pleno de intencionalidad dirigida al valor (si bien no cognoscitiva en este caso, sino de cuño propio), puesto que “aquí estamos lo más alejados posible de todo lo que tenga carácter de estado” no intencional (GW 2, 266). Al igual que en el preferir, no cabe la posibilidad de que el amor se desarrolle como “mera función”. En el momento en que la referencia al valor no fuese intencional, se disolvería el consustancial remitir al valor en cuanto tal que es propio del amar y del preferir por igual.

---

<sup>8</sup> Scheler, M. (1976). *Späte Schriften* (GW 9), Bern und München, Francke, 30. En lo sucesivo me referiré a esta obra como GW 9.

Algo distinto parece suceder con el percibir afectivo (*Fühlen*). Según lo entiendo, que Scheler lo considere función, incluyéndolo en el mismo grupo que “el ver, el oír, el gusto, el olfato” (GW 2, 387) (aunque estas serían funciones teóricas y no afectivas)<sup>9</sup>, significa que debe poder atribuírsele también al animal, es decir, que cabe pensarlo como “mera función”, incluso si la persona lo pone al servicio de actos. De lo contrario, sería un acto sin más, igual que el preferir y el amar. Esto choca aparentemente con la reivindicación scheleriana, recordada más arriba, del percibir afectivo como genuinamente *intencional*. De hecho, en el texto antes citado, Scheler se refería al preferir y al amar como actos “en contraposición a las funciones afectivas *intencionales*” (GW 2, 266; cursiva mía). Si el percibir afectivo es intencional y se refiere a las cualidades de valor como objetos, entonces es un acto, no una función. Este problema se resuelve concediendo que, aunque en la persona humana todo percibir afectivo es un *percibir intencional*, esto es, un acto mediante el cual la persona accede al objetivo ser-valioso o disvalioso del mundo, el percibir afectivo puede pensarse también como *percibir meramente funcional* en el caso del animal o del puro ser vivo en general. En tal caso, el valor ya no se daría como tal en su objetividad, sino solamente como factor de estimulación. Del mismo modo que esto no resulta absurdo por relación a la visión de colores, tampoco lo es en el caso del percibir valores, e incluso se hace imprescindible en la descripción del entorno que es correlato del ser vivo, donde las cosas que lo integran lo hacen precisamente en virtud de sus valores, antes que por sus rasgos neutrales. Esto significa que el ser vivo se relaciona primariamente con el valor de lo circundante, incluso si lo circundante en general, incluido el valor mismo, se reduce para él a una simple fuente de estimulación y no se presenta en su estricta objetividad<sup>10</sup>.

Por tanto, propongo interpretar el percibir afectivo en general como una *función*, la cual se despliega como *mera función* en el caso del ser vivo y como *acto* (es decir, rindiendo intencionalidad) en el caso de la persona. De no ser siquiera pensable como mera función, habría que considerarlo directamente un acto, al igual que el preferir y el amar.

<sup>9</sup> Scheler equipara en más de una ocasión el percibir afectivo en general con funciones psíquicas sensibles de naturaleza teórica. En otro lugar de *El formalismo*, establece como ejemplos de “acto” los “actos de conocimiento, actos de amor y odio, actos volitivos”, mientras que señala como funciones “el oír, el ver, el percibir afectivo, etc.” (GW 2, 118).

<sup>10</sup> Véase el último apartado para el desarrollo de esta cuestión.

Existen pasajes donde Scheler, en consonancia con esta interpretación, restringe más el carácter funcional del percibir afectivo. No *todo* percibir afectivo sería función, sino solamente sus estratos inferiores o más superficiales. Cuando Scheler establece la distinción entre función y acto, se menciona como caso de función afectiva, no el percibir afectivo en general, sino más concretamente “el percibir afectivo *vital*” (GW 2, 387; cursiva mía), correspondiente al estrato de la afectividad que el ser humano comparte con el mero ser vivo. Con esto queda sugerido que los estratos superiores del percibir afectivo, privativos de la persona como ser espiritual, son directamente actos. Esto es lo que parece plantear Scheler en otro lugar, donde habla de un “percibir afectivo (preferir, amar) ‘puro’, es decir, un percibir afectivo *independiente* de la esencia de la sensibilidad y de la esencia de la vida en su modalidad funcional y en sus leyes funcionales” (GW 2, 115). En efecto, el valor del agrado sensible “no existe para un ser que no disponga de percibir afectivo sensible”; “la serie de los valores [vitales] ‘noble y vulgar’ son relativos al ‘ser vivo’” (GW 2, 115): ninguna de estas clases de valor puede ser dada originariamente a un ser que carezca de “sensibilidad” y de “vida”, es decir, de un *aparato de funciones psíquicas*. En cambio, Scheler cree que los valores morales sí pueden ser dados a un ser dotado de un percibir afectivo “puro”, no mediado por función psíquica alguna. Esto se aplica al “percibir afectivo” (*Fühlen*), y no solo al preferir y el amar. Se trataría, entonces, de que los niveles hedónico y vital del percibir afectivo tienen carácter funcional y pueden encontrarse en el ser vivo desplegados como “meras funciones”, mientras que serían actos sin más aquellos niveles del percibir afectivo que solo corresponden a la persona: el percibir afectivo de valores espirituales, de valores morales, etc<sup>11</sup>.

Pero, como ya se sugirió antes, convendría añadir que incluso el percibir afectivo vital de la persona humana se desarrolla siempre como acto y nunca como “mera función”, pues la persona se halla abierta también a los bienes vitales en su objetividad y no solamente como estímulos<sup>12</sup>. El propio Scheler lo indica en

---

<sup>11</sup> Sin embargo, esto no coincide con la presentación que hace Scheler de la intencionalidad afectiva espiritual al hilo de la exposición de la modalidad de los valores espirituales. Allí se habla tanto de “*funciones* del percibir afectivo espiritual” como de “*actos* del preferir y del amar y odiar espirituales” (GW 2, 124; cursiva mía), y no solo de actos.

<sup>12</sup> Dejo de lado el problema del percibir afectivo sensible, que debe ser resuelto de manera independiente. Scheler no adopta al respecto una postura coherente, ya que, aunque habla en numerosas ocasiones de los *valores* del agrado y del desagrado sensible, que, como tales, reclaman un percibir afectivo correspondiente, a veces se refiere al estrato sensible de la afectividad como si allí se tratara de simples estados no intencionales: “solamente los sentimientos sensibles son meros estados emocionales en el más estricto sentido” (GW 2, 269). Creo que resulta más cabal reconocer el carácter *intencional* también de las vivencias afectivas sensibles.

alguna ocasión: “tanto los sentimientos vitales como los sentimientos puramente anímicos y espirituales *pueden* manifestar un carácter intencional, el cual muestran de manera esencialmente necesaria los sentimientos puramente espirituales” (GW 2, 269). Esto coincide con la interpretación realizada más arriba: el estrato espiritual del percibir afectivo, que pertenece solo a la persona, es *necesariamente* intencional, posee necesariamente naturaleza de *acto*; en cambio, los estratos inferiores *pueden ser* intencionales, desarrollarse como actos... y también *pueden no serlo* y desplegarse como “meras funciones”, aunque solo en el caso del puro ser vivo. Si se trata de la persona, tiene sentido que Scheler llegue a hablar, en alguna ocasión, no de funciones, sino de “*actos vitales*” a los cuales “corresponde esencialmente un ‘entorno’” (GW 2, 381), aunque técnicamente el correlato de los actos es siempre el mundo, no el entorno. Esto puede deberse a un simple descuido, pero lo cierto es que el entorno práctico de la persona es ya el *mundo* objetivo resultando motivante. De modo que incluso la relación de la persona con su entorno se desarrolla a través de actos y no de “meras funciones”.

Tiene cabida, pues, hablar del percibir afectivo, o al menos de ciertos estratos suyos, como función en sentido amplio, que en unos casos (en el puro ser vivo) se desarrolla como “mera función” y en otros (en la persona) como “acto”. Se puede reprochar a Scheler que no haya aclarado de manera suficiente que el percibir afectivo *de la persona* es siempre por principio *acto*, y nunca “mera función”, al no haber reconocido tampoco la distinción aquí propuesta entre función en general y “mera función”. Al referirse al percibir afectivo tan solo como “función”, sin ulteriores precisiones, deja abierta una mala interpretación según la cual incluso en la persona humana faltaría un acceso estrictamente intencional a los valores; o, al menos, a los valores inferiores a los espirituales. Aun así, lo erróneo de tal interpretación salta a la vista, no solo porque contraviene los pasajes donde Scheler habla con claridad de los valores como objetos intencionales (incluidos los valores vitales), sino porque quedaría anulada la posibilidad misma de los actos de preferir (ya que se prefiere entre valores objetivos, incluidos los vitales) y de amar (pues se aman objetos valiosos, incluidos los vitales). Según el planteamiento de Scheler, el percibir afectivo humano, en cualquiera de sus estratos, ha de ser siempre un acto, y cuando se lo llama “función” no se está pensando en la “mera función” no intencional que se contrapone al acto intencional, sino

solo en la capacidad aprehensora de valores en sentido amplio, que solo en el caso del mero ser vivo carece de intencionalidad<sup>13</sup>.

#### 4. La distinción entre actos, funciones y “meras funciones” aplicada a la descripción del comportamiento animal frente al comportamiento humano

Finalmente, quisiera mostrar que las descripciones que hace el Scheler tardío del entorno del mero ser vivo parecen suponer tácitamente, de manera notable, la noción de “mera función” antes presentada, como aprehensión no intencional.

En *El puesto del hombre en el cosmos*, tras el célebre recorrido por los niveles de la vida en su vertiente psíquica, Scheler encara el problema de la diferencia entre el mero ser vivo (el animal) y el ser humano, como ser espiritual y no solo vital. Para hacer patente esta distinción, Scheler caracteriza sintéticamente la relación entre ser vivo y *entorno* (*Umwelt*), por un lado, y la relación entre ser humano y *mundo* (*Welt*), por otro. Dejando de lado la contraposición misma y lo concerniente a la noción de mundo, detengámonos en la conceptualización del entorno. Scheler expone con claridad que la relación entre el mero ser vivo y su entorno puramente biológico tiene la forma de un *círculo cerrado de estimulación y respuestas a estímulo*; el proceso vital es concebido como un receptáculo cerrado que engloba al ser vivo, al entorno y los intercambios entre uno y otro.

En primer lugar, Scheler reconoce la ausencia de objetividad en la experiencia del entorno no humano, en la medida en que la atribuye solamente al ser espiritual:

[El ser espiritual] puede elevar a “objetos” (*Gegenstände*) los centros de “resistencia” y de reacción de su entorno, que también a él le son dados

<sup>13</sup> Conviene señalar que tanto las funciones como los actos se distinguen, dentro del ámbito afectivo, de los meros *estados*. Su peculiaridad reside en la ausencia de todo carácter de remisión: no acceden en sí mismos a ninguna objetividad intencional, pero tampoco a simples estímulos. Se separan en dos grupos: “reacciones de respuesta emocionales” (*emotionale Ant- wortsreaktionen*) y “emociones” o “afectos” (*Affekte*). Ambos poseen una naturaleza derivada, al fundarse siempre en un rendimiento previo de actos o funciones. Para un tratamiento específico del papel de los estados sentimentales en la vida emocional, véase Fernández Beites, P. (2013). “Sobre la intencionalidad secundaria de las emociones”, en *Diánoia*, 58(70), 3-34.

originariamente y que son lo único que tiene el animal, el cual se dirige a ellos *extáticamente*; así como puede, por principio, aprehender el ser-así mismo de dichos “objetos”, sin la restricción que experimenta este mundo de objetos o su donación en virtud del sistema impulsivo vital y de las funciones y órganos sensibles a él asociados. (GW 9, 32)

En este pasaje encontramos varias ideas centrales. Primero, que el ser vivo dotado de espíritu posee *también* una experiencia de los “centros de resistencia” del entorno (concepto equivalente al de “estímulo” y a la “unidad efectiva” de *El formalismo*), pero no vive volcado “extáticamente” en ellos como el animal, sino que ya puede reconocerlos como *objetos* con entidad propia e independiente de su carácter de estímulo para él. En segundo lugar, el ser-así de la objetividad es dado como tal *ser-así objetivo*, mientras que para el ser vivo la aprehensión funcional del ser-así conlleva la reducción del mismo a mero factor de estimulación.

Según el análisis de Scheler, las funciones aprehensoras permiten al mero ser vivo ver, oír, oler o percibir afectivamente las determinaciones concretas del ser-así de las unidades efectivas del entorno. Pero dicho ver o dicho percibir afectivo, aunque tienen ya un riguroso carácter perceptivo, no hacen todavía objeto de aquello que captan. En otras palabras: el ser vivo *ve* el color de una manzana y *percibe afectivamente* su valor nutritivo, pero no *sabe de ellos*, ni de la manzana, ni de su propia percepción de la manzana, ni de que el valor de la manzana sea lo que le motiva a comerla. En referencia a la conciencia de sí mismo, dice Scheler: “El animal oye y ve, pero sin saber *que* oye y ve” (GW 9, 34). Podríamos añadir: sin saber tampoco *qué* oye y ve. En la medida en que los actos perceptivos permanecen subordinados a puros intereses vitales (en sentido biológico), el ser vivo *percibe*, pero su percepción es “mera función” de un responder a estímulos ignorante de la objetividad de las cosas estimulantes y de toda objetividad en general.

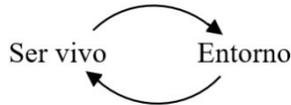
De este modo, la noción de “mera función” recibe un significado más preciso. Pues, aunque la distinción entre “acto” y “función” propuesta por Scheler es ciertamente ambigua, cabe interpretar que una función aprehensora solo puede carecer de la naturaleza intencional propia del “acto” si se despliega como mera función *de un tender*; concretamente, de ese tender biológicamente condicionado que, según Scheler, orienta la conducta de todo mero ser vivo. Así, el término “función” ya no solo hace referencia, como en Stumpf, a una “actividad” aprehensora, sino también a lo que se realiza “en *función* de” algo: como variable dependiente de las tendencias orgánicas. El percibir (tanto teórico, *Wahrnehmen*, como afectivo, *Wertnehmen*) y la experiencia sensible (*Empfinden*) están

plenamente condicionados al despliegue de la actividad tendencial del ser vivo y no acceden intencionalmente a la objetividad como tal, sino solo a lo que la objetividad ofrece de simple “signo” de lo vital u orgánicamente relevante, es decir, de la *efectividad tendencial* de los valores vitales del entorno<sup>14</sup>. Pero ni los valores mismos ni lo portador de valor se presentan como tales, pues el conocimiento perceptivo de la objetividad es irrelevante en términos estrictamente vitales.

Scheler plantea la naturaleza de la relación entre ser vivo y entorno mediante el siguiente esquema (donde se puede sustituir “animal” por “ser vivo” en general) (GW 9, 33):

Animal   ↷   Entorno

Como vemos, se traza una primera flecha que parte del ser vivo en dirección al entorno; a continuación, el entorno opera a su vez sobre el ser vivo. La relación tiene forma de *círculo cerrado* y podría dibujarse con más claridad de la siguiente manera:



Según explica Scheler, todo comportamiento del ser vivo tiene su punto de partida, desde el lado del organismo, en un determinado *estado vital*. El acceso al entorno está ya condicionado desde dicho estado y se realiza solo en la medida en que aporta aquello que resulta interesante para la situación impulsiva del ser vivo.

En el animal —ya esté más o menos organizado— toda acción y *toda* reacción por él ejecutada, incluida la “inteligente”, parte de un estado fisiológico de su sistema nervioso, al que corresponden, desde el lado psíquico, los instintos, los impulsos (*Triebimpulse*) y la percepción sensible. Aquello que *no* es interesante para estos instintos e impulsos tampoco es dado, y

---

<sup>14</sup> Sobre la idea de “efectividad” (*Wirksamkeit*) tendencial del valor, consistente en que lo valioso se presenta como “atractivo” o “motivante” para el tender justamente por su valor, véase Martínez Gallego, M. A. (2022). “Efectividad del valor y constitución del entorno en Max Scheler”, en *Cauriensia*, 17, 309-332. <https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.309>

aquello que es dado se da al animal como centro de *resistencia* para su deseo y su rechazo, es decir, para el animal como centro biológico. (GW 9, 32-33)

En resumen, “la partida desde el estado psíquico-fisiológico es siempre el primer acto del drama de un *comportamiento animal* con su entorno” (GW 9, 33). Puesto que el punto de partida es el estado impulsivo del ser vivo, aquello con respecto a lo cual se comporta no es la objetividad misma, sino una *reconfiguración* y un *recorte* tendenciales de la misma; aunque sin ser dados como tales. De hecho, Scheler no debería decir que al animal se le dan los centros de resistencia *como* centros de resistencia: simplemente, choca con ellos y los *vive* en su efectividad. “Darse-como-tal-o-cual” es justamente la estructura del abrirse a *objetos* de que carece el ser vivo; que algo se dé “como algo” presupone ya un desdoble entre el algo *en sí mismo* y el modo *como* nos es dado. Esta distinción resulta inaccesible al ser vivo, según ilustra el propio Scheler: “Un mono al que se da en la mano una banana medio pelada huye de ella, mientras que si se le da completamente pelada se la come y, si se le da sin pelar, la pela y después se la come. La cosa ‘banana’ no se ha modificado (*sich verändert*) para el animal, sino que se ha transformado (*sich verwandelt*) en *otra cosa*” (GW 9, 36). No hay para el ser vivo *una y la misma cosa*, la “banana”, con entidad propia al margen de su modo de donación y de que se dé unas veces como “a medio pelar” y otras como “sin pelar”, sino que la “banana a medio pelar” y la “banana sin pelar” son “algunos” totalmente diferentes: constituyen una *unidad efectiva* o *centro de resistencia* (estímulo) diferente, y para el ser vivo no hay nada más allá de la experiencia de estimulación.

En efecto, el entorno tiene siempre un carácter cerrado: el estado vital lo delimita de tal modo que, por principio, todo más allá del entorno es imposible. Siguiendo las descripciones de Jakob von Uexküll, el ser vivo “carga [con su entorno] como estructura allá donde vaya, como el caracol con su casa” (GW 9, 34). Cuando se dice que un ser vivo trasciende o amplía su entorno, ello solo quiere decir que su propio sistema de impulsos ha experimentado un enriquecimiento que implica un correlativo enriquecimiento del entorno; nunca puede significar que, partiendo del *mismo* sistema de impulsos, el ser vivo haya logrado acceder a un entorno más amplio. El entorno biológico corresponde siempre con toda precisión al estado vital de partida (tesis que Scheler ya había sostenido, por cierto, en *El formalismo*).

La estructura del entorno se ajusta a la perfección, de manera completamente cerrada, a su peculiaridad fisiológica, e indirectamente morfológica, así como a su estructura impulsiva y sensible, que constituyen una rigurosa unidad funcional. Todo aquello en lo que el *animal* puede reparar y todo lo que puede captar de su entorno se encuentra dentro de las *firμες barreras y límites de su estructura de entorno*. (GW 9, 33)

Dicho con mayor claridad: la unidad del entorno, con todos sus componentes parciales, es ella misma *función de procesos vitales*, sin entidad propia al margen de su participación, positiva o negativa, en dichos procesos. No es que en el ser vivo acontezcan procesos vitales *subjetivos* que entren en cierta relación con una *objetividad* externa, sino que *el proceso vital engloba la unidad total “ser vivo”-“entorno”*: uno y otro son simples miembros abstractos de un proceso donde no es vivida la distinción tajante entre subjetividad y objetividad. O, si se prefiere, donde lo correspondiente al entorno es, en cierto modo, tan “subjetivo” como lo correspondiente al ser vivo, por ser también mera función del proceso vital completo. También esto se defendía ya en *El formalismo*, siguiendo las teorías biológicas de Uexküll.

A partir de aquí, el resto del “drama” de la vida animal se desarrolla de la única manera posible: su segundo acto consiste en “el establecimiento de una modificación real cualquiera de su entorno en virtud de su reacción en dirección a la meta impulsiva directriz” (GW 9, 33). En otras palabras, el animal actúa (o reacciona) con vistas a alcanzar la meta tendencial dominante, o a rechazar una contra-meta, lo cual produce una modificación en el entorno: el alimento es ingerido, la cosa amenazante desaparece de la vista... Pero el objetivo no era esta modificación *objetiva* de lo circundante, que ni siquiera es captada como tal, sino la modificación del *propio estado vital* que a través de ella se consigue: la satisfacción del hambre, la resolución del miedo, etc. De modo que “el tercer acto es el estado psíquico-fisiológico que, mediante [la modificación del entorno], se modifica junto con aquel” (GW 9, 33).

Pongamos un ejemplo para ilustrar esta sucesión de pasos: primero, el ser vivo, orientado tendencialmente a la nutrición, se encuentra hambriento, y desde esta situación de insatisfacción se le plantea como meta tendencial la obtención de alimento; en segundo lugar, se desplaza hasta tener a la vista algo que funcione como ejemplar de la meta “alimento”, ingiriéndolo a continuación; por último, la obtención y la ingesta del alimento suponen la resolución de la tendencia de partida y el regreso a un estado de equilibrio.

Así, todo comienza con un estado vital y concluye con un estado vital, según reflejaba el esquema circular de Scheler. El comportamiento con respecto al entorno y toda modificación operada sobre el mismo son siempre “*mera función de la resolución de una situación tendencial*”. El proceso vital transcurre operando de manera cerrada sobre sí mismo, tomando el entorno como fuente de “problemas” tendenciales (de oposiciones al impulso, contra-metas) y de “satisfacciones” igualmente tendenciales (metas en sentido positivo, medios para conseguirlas...). El entorno no es un “afuera” del proceso vital, sino uno de sus elementos constitutivos: en su interior, la realidad objetiva queda reducida al papel de *interlocutor tendencial automático* del centro impulsivo vital; o de mera superficie de respuesta a las llamadas tendenciales que parten de este último. En resumen, el entorno biológico es “puro estímulo” por relación a los impulsos vitales.

Lo difícil para el ser humano es imaginar en qué pueda consistir la experiencia de este puro entorno biológico, es decir, de un entorno que no se presente con fundamento en una objetividad:

Hemos de pensar en rarísimos estados extáticos del hombre para ponernos, más o menos, en el estado normal del animal: bajo hipnosis en remisión, mediante el consumo de determinados narcóticos o con la aplicación de ciertas técnicas que desactivan el espíritu conscientemente (es decir, con ayuda del propio espíritu), como, por ejemplo, las de los cultos orgiásticos de toda clase. (GW 9, 35)

Eliminar dicho presupuesto de objetividad, convirtiendo todo acto cognoscitivo en “mera función” de una actividad de estímulo-respuesta, es algo vedado al ser humano en su vida normal; su logro, en cualquier caso, conllevaría la clausura de la descripción del “puro estímulo”, pues este ya no se presentaría *en cuanto tal*.

Pero también el otro elemento del proceso vital, esto es, el comportamiento del propio ser vivo, es a su vez mera función de dicho proceso. Toda acción hacia estímulos y toda reacción desde estímulos está sometida, en último término, a la búsqueda de satisfacciones tendenciales involuntarias. Aunque Scheler nunca llegue a formularlo de esta manera, el comportamiento del mero ser vivo tiene carácter puramente *automático*. Dadas una situación impulsiva de partida y una situación determinada de los componentes del entorno (ausencia o presencia de alimento, de fuentes de peligro, etc.), el ser vivo no tiene más remedio que actuar del modo exigido por la permanente resolución del proceso vital. En rigor, toda acción del ser vivo es *reacción*, y *reacción automática*, a la totalidad de la situación

vital, que engloba la propia situación impulsiva y la situación del entorno<sup>15</sup>. Dicho automatismo no es vivido, claro está, a la manera de una compulsión, pues ello ya presupondría la voluntad libre sometida a cierta constricción.

Siguiendo a Scheler en la idea de una dirección cualitativa teleoclina del sistema de impulsos vitales, este automatismo del comportamiento del ser vivo no se deja reducir al funcionamiento de un *mecanismo*. Dicha dirección teleoclina en permanente transformación y susceptible de enriquecimiento o empobrecimiento, junto con la extraordinaria complejidad estratificada del sistema de impulsos, hace imposible todo intento de “cálculo del resultado” del automatismo. Sin embargo, de estos textos se deriva que dicho comportamiento ha de ser rigurosamente caracterizado, pese a todo, como *automatismo cerrado de estímulo-respuesta*, excluyendo toda espontaneidad genuinamente libre. Incluso el comportamiento inteligente del chimpancé es resultado de una determinada situación orgánica, por mucho que intervengan en ella la anticipación y una gran variedad de posibilidades iniciales de acción.

\* \* \*

Las descripciones recién esbozadas permiten comprobar la importancia antropológica de la distinción entre acto y función, donde solo el acto es propiamente intencional. Todo animal, incluyendo al propio ser humano en cuanto ser orgánico, está dotado de *funciones psíquicas aprehensoras* (tanto las afectivas como las de la visión, el oído...). Sin embargo, solo el ser humano, en cuanto persona o ser espiritual, es capaz de realizar *actos intencionales* a través de dicho aparato de funciones, en los cuales se le presenta la objetividad del mundo, tanto en sus características neutrales como en sus cualidades de valor; siendo ese mundo objetivo el que, además, se le impone como “estimulante” o motivante por relación a toda clase de tendencias (no solo orgánicas o vitales, sino también espirituales; no solo involuntarias y automáticas, sino también voluntarias y estrictamente libres). En cambio, lo único que el animal carente de dimensión personal canaliza a través de su aparato de funciones es su sistema de impulsos orgánicos involuntarios. Por relación a dicho sistema, lo aprehendido mediante las funciones psíquicas es experimentado al modo de puros factores de estimulación, los cuales

---

<sup>15</sup> Esto es compatible con el hecho de que Scheler atribuya “capacidad de elección” a los animales dotados de inteligencia práctica, puesto que, como él mismo indica, dicha elección inteligente sigue estando orgánicamente condicionada y no es equiparable a la libre elección humana.

constituyen ese entorno cuya configuración es un reflejo exacto del sistema tendencial en cuestión.

En conclusión, cabe atribuir al animal genuinas *percepciones*, las cuales se diferencian, no obstante, de los *actos perceptivos intencionales* de la persona humana por ser “*mera función*” (o estar meramente en función) de impulsos biológicos y, por tanto, no rendir intencionalidad.

## Referencias bibliográficas

- FERNÁNDEZ BEITES, P. (2013). “Sobre la intencionalidad secundaria de las emociones”, en *Diánoia*, 58(70), 3-34.
- HENCKMANN, W. (2018). “Einleitung”, en *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Hamburg, Felix Meiner, \*11-\*302.
- HUSSERL, E. (1993). *Logische Untersuchungen*, Tübingen, Max Niemeyer.
- MARTÍNEZ GALLEGO, M. A. (2022). “Efectividad del valor y constitución del entorno en Max Scheler”, en *Cauriensia*, 17, 309-332. <https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.309>
- PINTOR RAMOS, A. (1978). *El humanismo de Max Scheler. Estudio de su antropología filosófica*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S. (2005). “El sujeto humano como objeto de la Psicología: las funciones psíquicas en Max Scheler y en Carl Stumpf”, en *Revista de Filosofía*, 30(2), 215-228.
- SCHELER, M. (2000). *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus* (GW 2), Bonn, Bouvier.
- SCHELER, M. (1976). *Späte Schriften* (GW 9), Bern und München, Francke.
- STUMPF, C. (1907). *Erscheinungen und psychische Funktionen*, Berlin, Königl. Akademie der Wissenschaften.

Recibido 03-09-2023

Aceptado 07-11-2023

# «DONACIÓN» COMO «DECISIÓN» EN LA FENOMENOLOGÍA DE JEAN-LUC MARION

## «GIVENNESS» AS A «DECISION» IN JEAN-LUC MARION'S PHENOMENOLOGY

Antonio PAREDES GASCÓN  
*UNED*

antonio.paredes@ymail.com

**RESUMEN:** El presente artículo intenta probar que «donación» dice «decisión» en la fenomenología de Jean-Luc Marion. Para ello, primero observamos que el término «donación» tiene varios sentidos posibles en nuestro autor, lo cual supone una evidente dificultad de ambigüedad, que tendrá consecuencias en la comprensión por la doctrina del fenomenólogo francés. A continuación, descubrimos que a partir del «don», la involucración del «sujeto» adonado en la «donación» como tal abre a la «decisión», clave para una comprensión más clara de a qué nos lleva la reducción en la obra de Marion.

**PALABRAS CLAVE:** reducción, donación, don, decisión.

**ABSTRACT:** This article attempts to prove that «givenness» means «decision» in Jean-Luc Marion's Phenomenology. To do so, we first note that the word «givenness» has several possible meanings in the french thinker; this implies an evident difficulty of ambiguity, as well as serious consequences for the understanding of Marion's doctrine. Next, we discover that, starting from the «gift», the involvement of the gifted «subject» in the «givenness» as such brings us directly to the «decision» as the keyword to a clearer understanding of what the reduction leads to in Marion's work.

**KEYWORDS:** Reduction, Givenness, Gift, Decision.

## 1. La ambigüedad de «donación»

«Donación» es la palabra clave en la fenomenología de Jean-Luc Marion. El autor francés, que reivindica la recuperación de la función esencial de la *epojé* y la reducción en fenomenología, afirma que la reducción nos lleva justamente a la donación<sup>1</sup>. Y sin embargo, la nítida apuesta por el carácter último (y primero) de la donación, lejos de abrirnos una vía despejada para la comprensión de los propósitos de Marion, supone más bien tomar una ruta que rápidamente se enreda y se bifurca en multitud de ambigüedades. Pues, ¿qué dice «donación» para Marion? ¿Podemos encontrar en el fenomenólogo francés una determinación clara y precisa del origen y razón de toda experiencia? ¿A qué nos lleva la «reducción a la donación»?

Para poder abordar estas preguntas con algún éxito, debemos tener en cuenta en primer lugar que la dificultad de una determinación concreta de «donación» en Marion proviene del hecho del tratamiento múltiple y francamente ambiguo que la misma admite en el autor francés, pudiendo nosotros establecer la siguiente clasificación de qué quiere decir «donación»:

(1) En primer lugar, y siguiendo la estela de Husserl, la donación es una donación en el fenómeno del conocimiento. Para Husserl, «donación» dice «conocimiento consciente» como «conocimiento absolutamente claro». Husserl hablará del «círculo de luz de lo puramente dado»: *Lichtkreis des Reingegebenen*<sup>2</sup>. Y así, en la total oscuridad, como caso contrario a la total claridad, nada llega a una donación, siendo la conciencia una conciencia «oscura», que ya no intuye, «en sentido auténtico, en general ya no “donante” [...] La conciencia donante

---

<sup>1</sup> En esto se halla Marion expresamente involucrado en la nueva fenomenología francesa, al declarar que el «momento francés de la fenomenología» podría definirse también por su afán de conservar y respetar tres operaciones precisas de eficacia probada: la reducción, la mención intencional y la constitución, aunque transformándolas respecto a su funcionamiento en Husserl (*cf.*, Marion, Jean-Luc, «Un moment français de la phénoménologie», en *Collège international de Philosophie/Rue Descartes*, 35 (2002), 9-13; disponible en: <https://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2002-1-page-9.htm>; último acceso: agosto 2023).

<sup>2</sup> Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch. *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (1913), en *Husserliana* III/1, § 67, Neu herausgegeben von Karl Schuhmann, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976, p. 142 (5); tr. esp.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Traducción de José Gaos, México-Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 152.

en el sentido más preciso coincide con la conciencia intuitiva, con la conciencia clara, frente a la conciencia no intuitiva, oscura»<sup>3</sup>.

Después de incluir Husserl una lista de los distintos modos de la donación auténtica<sup>4</sup> (lista que servirá a Marion para probar el carácter universal de la donación)<sup>5</sup>, concluye que la donación es «una donación en el fenómeno del conocimiento, en el fenómeno de un pensamiento en el más amplio sentido de la palabra, y por doquier ha de ser investigada en la consideración de esencias esta correlación tan maravillosa»<sup>6</sup>.

Marion acudirá a este lugar en la obra de Husserl para justificar la regla que liga por principio «reducción» y «donación»<sup>7</sup>. Y en este ámbito dirá el autor francés que «la reducción, al reconducir a la aparición [al fenómeno] al *Yo* de la conciencia y al aparecer mismo, lleva a la aparición a su puro don [*à son pur donné*]<sup>8</sup>, que depende solamente, una vez reducido, de sí mismo. Y así, la donación fija por principio que nada precede al fenómeno más que su propia aparición a partir de sí.

La donación supone para Marion en primer lugar la primacía del fenómeno, que da y se da su propio aparecer a partir de su sola iniciativa, sin ser reconducido por lo tanto a la intencionalidad peculiar de la conciencia. La donación permite comprender la fenomenicidad propia del fenómeno: «el origen de la donación resulta el “sí” del fenómeno, sin principio ni origen más que sí. La “donación de sí, *Selbstgebung*” indica ciertamente que el fenómeno se da en persona, pero también y sobre todo que se da por sí mismo y a partir de sí mismo. Solamente

<sup>3</sup> Ibid., p. 142 (11-13); tr. esp.: p. 152.

<sup>4</sup> Husserl, Edmund, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen* (1907), en *Husserliana* II, Herausgegeben und eingeleitet von Walter Biemel, Haag, Martinus Nijhoff, 19732, p. 74; tr. esp.: Husserl, E., *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*, Traducción de Miguel García-Baró, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 88.

<sup>5</sup> Ver, por ejemplo: (i) Marion, Jean-Luc, «Remarque sur l'émergence de donation (*Gegebenheit*) dans la pensée de Husserl» (2010), en *Figures de phénoménologie*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2012, pp. 38-39; (ii) Marion, Jean-Luc, *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, cap. I, Paris, Quadrige/PUF, 2001, pp. 25-26.

<sup>6</sup> Husserl, E., *Hua II*, p. 74 (27-31); tr. esp.: pp. 88-89.

<sup>7</sup> *Cfr.*, Marion, Jean-Luc, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, § 1, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, pp. 24 ss.; tr. esp.: *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*, Prólogo a la edición española Jean-Luc Marion, Traducción, presentación y notas Javier Bassas Vila, Madrid, Editorial Síntesis, S.A., 2008, pp. 49 ss.

<sup>8</sup> Ibid., p. 27; tr. esp.: p. 52.

esta donación originada en sí puede dar el sí del fenómeno e investir la evidencia de la dignidad de cuidadora de la fenomenicidad»<sup>9</sup>.

En este apartado quedaría por lo tanto incluida la determinación de Marion a favor de la «intencionalidad» («Y tal es por completo *la* donación: la de la trascendencia en la inmanencia») <sup>10</sup>. Pero también la comprensión de la donación como «doneidad», como un modo de la fenomenicidad, un «cómo» del aparecer. Para Marion no se trata en la donación de un algo dado inmediato, ni como contenido sensible ni como vivencia, sino del estilo de su fenomenización *en tanto que dado*<sup>11</sup>.

(2) En segundo lugar, aunque parece con ello reiterarse lo que acabamos de ver, ganamos ya la aportación capital, primera y más propia de Marion: la donación dice la «entrega» («dádiva», «regalo») de sí: «la puesta en escena del fenómeno se juega como la entrega de un don»<sup>12</sup>.

La comprensión de la donación a partir del don —y a pesar de las dificultades planteadas al respecto a nuestro autor por parte de Ricoeur, Janicaud o Derrida—<sup>13</sup>, llevará a Marion a una larga discusión con Derrida (quién sostiene que el don es imposible)<sup>14</sup>, intentando mostrar que «el don consiste en primer lugar y esencialmente en un proceso», o sea, en un pasaje en que, «[(a)] primeramente, jamás se produce un retorno del don dado hacia su donante (el don acaba siempre por un abandono sin contra-don), por lo tanto, no imita el intercambio; [un pasaje] en que, [(b)] en segundo lugar, el *algo* dado a fin de cuentas se subordina, como su síntoma, a la donación de una *no-cosa* (mi vida, mi tiempo, mi atención, mi intención, mi amor, etc., brevemente, yo mismo en mi irrealidad), incluso desaparece en ella enteramente, y [un pasaje] en que, [(c)] en tercer lugar, el gesto del don se lleva a cabo contradiciendo frontalmente los dos principios de la metafísica: dar significa justamente no permanecer idéntico

<sup>9</sup> Ibid., § 2, p. 33; tr. esp.: p. 59.

<sup>10</sup> Ibid., p. 39; tr. esp.: p. 64.

<sup>11</sup> Marion, J.-L., *Figures de phénoménologie*, op. cit. 2012, p. 28.

<sup>12</sup> Marion, J.-L., *Étant donné*, § 3, p. 42; tr. esp.: p. 70.

<sup>13</sup> Cfr., Marion, Jean-Luc, *La rigueur des choses. Entretiens avec Dan Arbib*, Paris, Flammarion, 2012, p. 132.

<sup>14</sup> Se puede ver esa discusión sobre todo en: «On the Gift : A Discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion», Moderated by Richard Kearney, en *God, the Gift, and Post-modernism*, Edited by John D. Caputo and Michael J. Scanlon, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1999; además, figura en su versión francesa en: Marion, J.-L., *Figures de phénoménologie*, op. cit. 2012, pp. 189 ss.

a sí-mismo, dar significa exactamente dar sin razón, ni causa. No solamente la rosa permanece sin *por qué*, sino todo don propiamente dado, que por definición se exceptúa, como presente puro [como dádiva pura], de la permanencia metafísica de la presencia»<sup>15</sup>. Reducido a la donación, el don lleva a cabo la dimensión no-metafísica de lo dado fenoménico: «*darse* como un presente [dádiva], cuya presencia jamás es, ni perdura en la permanencia, sino que solo se manifiesta mientras renuncia, al contrario (mediante *abandono*), a ella misma»<sup>16</sup>.

Este es el corazón del don, y de la donación, en Marion. Gira en torno a lo que me afecta («mi vida», «mi tiempo», «mi atención», «mi intención», «mi amor», etc.: «brevemente, yo mismo en mi irrealidad»), lo cual tendrá que ver a su vez con toda experiencia mía de cualquier fenómeno, con una pequeña condición, como veremos: que yo me decida a vivirla afectivamente, esto es, que yo me entregue afectivamente a ella. Y aquí estaría el punto capital de la cuestión: podríamos considerar que esta entrega afectiva de mi vida se confunde con el dar mismo de la donación, o sea, como nos dice Marion, con el «no permanecer idéntico a sí mismo», o lo que parece análogo (según la secuencia anterior), con el «dar sin razón, ni causa». Entonces, el don se (me) entrega en mi entrega al don. Renunciar a la propia presencia que permanece idéntica a sí misma, abandonarse a lo otro de sí constituye en Marion lo propio del don y de aquel que lo recibe y a él se entrega.

En lo que sigue intentaremos justificar estas palabras, atendiendo sobre todo a una clave sin la cual se haría imposible nuestro alegato: la «decisión».

Pero antes debemos atender aún a otros modos de comprensión de «donación» por parte de Marion, aunque en último término habrán de interpretarse como derivaciones de los dos principales ya considerados. No debe pensar el lector que esto implica ya demasiadas acepciones de un solo concepto (el concepto capital además en la fenomenología de nuestro autor), puesto que el pensador francés patrocina expresamente el carácter esencial de la «ambigüedad» para dar cuenta de la «donación»: por ejemplo, a la crítica de Dominique Janicaud (esto es, que con la definición de la fenomenicidad a partir de la donación estaríamos

---

<sup>15</sup> Marion, Jean-Luc, Marion, J.-L., «L'Ego et l'amant. Un tournant érotique de la philosophie de Descartes à Lévinas», Entretien avec Aliocha Wald Lasowski (2016), en *Paroles données. Quarante Entretiens 1987/2017*, Édité, annoté et préfacé par Mathias Goy, Paris, Les Éditions du Cerf, 2021, p. 225.

<sup>16</sup> Ibidem.

limitados por la ambigüedad de un significante al pretender alcanzar un significado que no se habría de hecho ni construido ni justificado)<sup>17</sup>, responderá Marion mediante dos argumentos: (a) no se trata de explotar una ambigüedad, sino honestamente de constatar su hecho, por lo que habría más arbitrariedad en negar la ambigüedad patente que en admitirla como una dificultad aún por esclarecer. (b) Esa ambigüedad se impone sin poder esquivarse, pues «donación» significa de hecho tanto (i) su acto (dar), como (ii) lo que pone en juego (don), incluso (iii) su actor (donante) y (iv) el modo de lo dado cumplido (carácter de dado). Pero entonces, «¿por qué excluir que esta polisemia resulte del hecho de que un concepto organice, distinga y ponga en relación estas instancias con una precisión extrema?»<sup>18</sup>. Para Marion, si pretendiéramos clarificar la ambigüedad de la donación al precio de acabar con la multiplicación en términos equívocos, la donación no se aclararía, sino que se perdería más bien, pues lo que la donación pone en juego depende justamente de «la articulación de sus acepciones posibles en una sola intriga»<sup>19</sup>.

(3) Como vemos, «donación» dice expresamente la articulación en una sola «intriga» de sus acepciones posibles: (a) su acto (dar), (b) lo que pone en juego (don), (c) su actor (donante) y (d) el modo de lo dado cumplido (carácter de dado).

Pero en el intento de articular el concepto de «donación» a partir de estas evidencias, nuestro autor viene a añadir al instante que «donación» dice el «proceso del surgimiento en el aparecer» como «advenimiento y producción de un efecto». Aquí encuentra Marion la ambigüedad de lo dado como indisolublemente «hecho» y «proceso de acceso al hecho», consistiendo la cuestión de la donación solo en la investigación de la relación del don dado con el proceso de su advenimiento (dar)<sup>20</sup>.

(4) Por si esto fuera poco, debemos comprender también la «donación» como «decisión»: la donación consistiría en dar (otorgar) la decisión en favor (o en contra) de la reducción a la donación. A la vez, la «reducción a la donación»

<sup>17</sup> Cfr., Janicaud, Dominique, *Le tournant théologique de la phénoménologie française* (1991), Combas, Éditions de l'Éclat, 20012, p. 51, y también, Marion, Jean-Luc, «Réponses à quelques questions», en *Revue de métaphysique et de morale (A propos de Réduction et donation, de Jean-Luc Marion)*, 96/1 (1991), 65-76, p. 65.

<sup>18</sup> Marion, J.-L., *Étant donné*, § 6, *op. cit.* 1997, p. 91; tr. esp.: p. 120.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp. 97-98; tr. esp.: p. 126.

(como la reducción a la forma pura de la llamada) dirá la «reducción a la entrega del adonado» a la llamada pura del fenómeno<sup>21</sup>. Y por aquí, la tercera reducción reduce al interpelado y su decisión, encontrándonos con lo que podríamos llamar el «círculo de la donación» (la donación da la decisión que se decide por ella). Unir «donación» con «decisión» abrirá ya a los problemas cardinales de una fenomenología de la llamada y la respuesta.

Una variante de la comprensión de «donación» como «decisión» llevaría a identificarla con «aquiescencia», «consentimiento»: «vivirlo es ya consentirlo», podríamos decir nosotros. Según el autor francés, la afección que experimento (la afección dada), por ejemplo, en el comienzo de mi estado amoroso, se impone a mí como una auto-afección, que «viene con mi consentimiento y no puede tocarme sin él. El estado amoroso me toca en lo más íntimo (afección de sí), porque, finalmente, me corresponde a mí solo consentirlo, por lo tanto, decidirlo (afección por sí, auto-afección)»<sup>22</sup>. Al comprender Marion explícitamente la auto-afección como «afección por sí», convertirá según nos parece a la «carne», literalmente, en «decisiva» respecto a la «donación»<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Marion, Jean-Luc, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989, p. 305; tr. esp.: Marion, Jean-Luc, *Reducción y donación. Investigaciones acerca de Husserl, Heidegger y la fenomenología*, Buenos Aires, Prometeo libros, 2011, p. 278. Lo veremos más adelante.

<sup>22</sup> Marion, Jean-Luc, *Le phénomène érotique. Six méditations*, § 19, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 2003, pp. 151-152; tr. esp.: Marion, Jean-Luc, *El fenómeno erótico. Seis meditaciones*, Traducción de Silvio Mattoni, Buenos Aires, Ediciones literales en coedición con El cuenco de plata, 2005, pp. 112-113.

<sup>23</sup> «La carne se define en efecto como la identidad de lo que toca con el medio en que tiene lugar este tocar (Aristóteles), por lo tanto, de lo sentido con lo que siente (Husserl), pero también [como la identidad] de lo visto y de la visión, o de lo oído y del oído, brevemente, de lo afectado con lo afectante (Henry)» (Marion, J.-L., *Étant donné*, § 23, *op. cit.* 1997, p. 321; tr. esp.: p. 373). Para Marion, la carne será no solamente uno de los cinco tipos principales de «fenómeno saturado» (junto con el acontecimiento, el ídolo, el icono y el fenómeno de Revelación) sino además, el fenómeno saturado que parece estar en el origen de toda donación: como resalta nuestro autor en Husserl, toda cosa que aparece tiene *eo ipso* una relación de orientación a la carne. De ahí que únicamente la carne convierte el mundo en aparición. «Fuera de mi carne, no hay [no se da] fenómeno para mí» Marion, J.-L., *De surcroît*, cap. IV, *op. cit.* 2001, p. 111). La carne tiene pues una «función fenomenológica» excepcional. La carne es el único medio de toda fenomenización porque mi carne me asigna a ella misma al asignarme a mí mismo fijándome. Nada me es más original que la carne porque me da mi único origen posible como Yo fenomenizando el mundo. «Recibiendo mi carne, me recibo a mí mismo «estoy así adonado a ella» (Ibid., p. 123). Porque es preciso pensar la toma de carne a partir de la donación como la determinación de fondo de todo fenómeno, concluye Marion que la carne no es solo un fenómeno saturado más, sino que tiene un privilegio

Finalmente, otra variante de la donación como decisión es la que comprende la donación como «crisis», que dice la ocasión de la auténtica decisión que puede sacarnos de la inercia del nihilismo, en que nadie es capaz ya de llevar a cabo decisión alguna, sojuzgados individual y colectivamente por todo tipo de ideología<sup>24</sup>.

En la anterior clasificación observamos dos grandes líneas: (1) la donación como donación en el fenómeno del conocimiento y (2) la donación como don de sí, de modo que el punto (3) anterior se integraría en (2), articulando las acepciones involucradas en un «don», que incluye y abre en sí el «proceso del surgimiento en el aparecer», el proceso de su advenimiento, su «donación». Pero también (4) puede integrarse en (3), pues la «decisión» a la donación diría en último término el don dado como tal: ya hemos visto que el don consiste en un «proceso» en que el algo dado se subordina a la donación de una no-cosa, por ejemplo, mi vida, mi tiempo, mi atención, mi amor, etc. Pues bien, ese «proceso» tiene a la decisión como instancia protagonista.

En lo que sigue nos centraremos ya en la donación como «decisión», intentando justificar estas afirmaciones.

## 2. La primacía del don

Para comprender la cuestión debemos atender primero sin embargo a una crítica mayor que llena la obra entera de Marion, al denunciar éste el sometimiento de todo lo que conocemos al cálculo objetivo de la metafísica moderna. Ese sometimiento resulta de una «decisión filosófica» que no debe la filosofía olvidar haber llevado a cabo en aras de un conocimiento limitado por la certidumbre<sup>25</sup>. Contra la decisión de certidumbre, nuestro autor optará claramente por otra decisión: la decisión en favor de la superación de la objetividad, la decisión que ya expresa como tal la «reducción a la donación». Y desde aquí podemos preguntarnos qué impulsa a Marion a decidirse por la donación, o también,

---

incomparable sobre los otros, pues se trata del primero y único fenómeno saturado que libra al ego a sí mismo (Ibid., p. 126).

<sup>24</sup> Ver esta cuestión sobre todo en: Marion, Jean-Luc, *Brève apologie pour un moment catholique*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 2017.

<sup>25</sup> Marion, Jean-Luc, *Reprise du donné*, § 28, Paris, Presses Universitaires de France («Épiméthée»), 2016, p. 164.

¿por qué se decide Marion por la donación en contra de la certeza objetiva? Permítasenos adelantar ya la respuesta (con toda la apariencia de un «círculo»): la donación misma es la que decide a favor de la reducción a la donación, pues la donación consiste justamente en esa decisión.

Y sin embargo, la cosa no es en principio tan sencilla, pues no se trata solo de una decisión plenamente consciente y libre, al admitir Marion los que llama «fenómenos reducidos *espontáneamente* a la donación». Desprendiéndose la donación de ella misma en ciertos casos<sup>26</sup>, nuestro autor podrá centrarse ya en el paradigmático de tales fenómenos: el don.

Marion buscará el acceso a las vivencias de conciencia cuyo aparecer es «dado», es decir, que no sea determinado por nada distinto a la donación misma. La «reducción a la donación» diría ese acceso al aparecer dado. Pero hay ciertas ocasiones en que eso «dado» es un «don», en primer lugar (atendemos a la estructura misma de la descripción de la donación en *Étant donné*) porque la vivencia de conciencia dada surge en el ámbito de las relaciones que involucran a un donante, a un donatario y a un don, entendidas estas tres instancias como «fenómenos de conciencia» —y no como realidades fuertes, trascendentes y objetivas—, por mor de la puesta entre paréntesis (*epojé*) de su carácter real y del intercambio económico, objetivo, que ese carácter supone<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> Marion, J.-L., *La rigueur des choses*, op. cit. 2012, p. 133.

<sup>27</sup> Para nuestro autor, «el don aparece solamente en sí mismo al deshacerse de la economía, y la donación, al liberarse de la causalidad» (Marion; J.-L., *Étant donné*, op. cit. 1997, p. 121; tr. esp.: p. 156). Por ello es preciso abandonar toda interpretación de la donación según el hilo director del don tomado en el intercambio (el don según Mauss), pues en la actitud natural, el don obedece a determinaciones que contradicen la donación. Para pensar el don como don, sin inscribirlo en los términos del intercambio, Marion se preguntará por las vivencias de conciencia que se requieren, distinguiendo entre las vivencias que afectan a una conciencia que asume el papel del donante y las vivencias que afectan a una conciencia que asume el papel del donatario. Es decir, por la *epojé*, el don pasa de ser un objeto que se intercambia entre un donante y un donatario reales del mundo para reconducirse a las vivencias mismas de una conciencia, que a veces juega el papel de donante y otras de donatario según las experiencias en que se ve involucrada. Por ejemplo, aquel que entrega una cantidad de dinero para una causa noble a una institución, no conocerá finalmente al donatario beneficiado por su gesto (el donatario real quedará entre paréntesis), recibiendo el donante una vivencia de conciencia (un don) que no conoce ya al donatario (que sale por lo tanto del intercambio económico), pero aún así tendrá pleno sentido: en este caso, el «altruismo». Pero no solamente caen bajo la *epojé* el donatario y el donante reales, sino también el don, cuya puesta entre paréntesis da las vivencias (los dones) de la *donabilidad* (deber de dar) y de la *aceptabilidad* (deber de aceptar) algo, que no es ya sin embargo un objeto, sino, por ejemplo, «dar su vida», «dar su amor», «dar su tiempo», etc. Y todos estos dones son justamente ya los

Centrándose en el ejemplo de un cuadro mediocre de pintura, nuestro autor afirma que hay fenómenos cuyo carácter de «dado» consiste en el efecto que producen en nosotros (en el caso del cuadro, el «efecto de serenidad» que recibo por la luminosidad ocre dorada de la puesta de sol que se presenta ella misma en ese efecto)<sup>28</sup>. El cuadro se presta espontáneamente a la reducción a lo dado. Pero también otros fenómenos se dan por ellos mismos como fenómenos por excelencia sin objetividad (por ejemplo, «dar el tiempo», «dar la vida», «dar su palabra»), o sin enticidad («dar la muerte», «dar la paz», «dar sentido», etc.)<sup>29</sup>, pues su designación misma implica ya una reducción espontánea de lo que pudiera ofuscar lo puro dado fenoménico. Marion afirma que este descubrimiento de una nueva clase de fenómenos reducidos por ellos mismos a la donación pide dos observaciones: por una parte, proporciona una confirmación poderosa de hecho a la hipótesis de la posibilidad de una fenomenicidad reducida a la donación pura. Por otra parte, demanda que establezcamos que todas esas acepciones diferentes del «dar» («dar la vida», «dar la paz», etc.) se acuerden «en un solo concepto de la donación fenomenológica»<sup>30</sup>, para no dispersarse así en equívocos sin fin. Ese concepto es el del «don».

Pero el don, como ya sabemos, consiste en primer lugar, y esencialmente, en un proceso, en que el algo dado se subordina a la donación de una «no-cosa» (mi vida, mi tiempo, mi atención, mi amor, etc., o sea, «yo mismo en mi irrealidad»). Este es el corazón del don, y de la donación, en Marion. Gira como sabemos en torno a lo que me afecta y tiene que ver con la decisión de entregarme o no al fenómeno dado.

La decisión está en la raíz de esa entrega porque la puesta entre paréntesis del don económico reconduce al surgir de los dones (al surgir de las vivencias de conciencia) de la *donabilidad* y la *aceptabilidad*, que dicen justamente dos decisiones: respectivamente, decisión de dar y de recibir, en que el «sujeto» (que ocupa el lugar del donante y del donatario) se encuentra por completo involucrado en el origen mismo del surgir de esas decisiones. Para Marion, lo esencial es comprender el hecho extraordinario de que el don no se lleva a cabo en el momento en que el donante transmite, transfiere o transporta un objeto eventual

---

fenómenos reducidos «espontáneamente» por ellos mismos a la donación. Marion desarrolla esta cuestión en su obra fenomenológica central, *Étant donné*, Libro II.

<sup>28</sup> Cfr., Marion, J.-L., *Étant donné*, § 4, pp. 72 ss.; tr. esp.: pp. 99 ss.

<sup>29</sup> Ibid., p. 78; tr. esp.: p. 104.

<sup>30</sup> Ibidem.

al donatario, sino que ese acto resulta ya la mayoría de las veces de una decisión inmaterial, pero que es la única que da fe del don. «¿Cuándo se decide el don, esto es, cuándo se decide que hay que dar, que hay que dar esto, a aquél, por tal razón, o más a menudo, por qué ausencia de razón, etc.?»<sup>31</sup>. Todas las razones, circunstancias o pasiones no pueden provocar necesariamente el don, pues entonces lo harían necesario y lo anularían justamente como don. De lo que se trata más bien es de «la libertad del don», libertad que implica que la decisión de dar solo ha de obedecer a la lógica de la donación, o sea, a su gratuidad sin retorno. De ahí que la pregunta entonces consista en saber cómo la decisión de dar puede respetar esa exigencia de gratuidad. Respuesta: la decisión de dar según la gratuidad surge cuando el donante considera por sí mismo, por vez primera, tal don (incluso tal objeto ocasional del don) como un don posible o más exactamente, como «donable»<sup>32</sup>: según la donabilidad se adueñe del don o no, el aspecto, de la cosa, su fenomenicidad, se modificarán, al menos para una de las miradas posadas sobre ella: la del futuro donante justamente. Y así, lo que para los otros resulta un bien que se apropia uno como debiendo-ser-poseído, para el donante aparece como debiendo-ser-dado. Se establece así una relación entre lo que torna su fenomenicidad a lo donable y la mirada que lo recibe como tal, relación que no cae ni en la subjetividad (la mirada no provoca lo donable), ni en la realidad (la donabilidad no se resume en un predicado real). Es la relación de donación la que convoca del mismo modo a lo donable y al donante. Esta relación igual, que rige los dos términos del aparecer, constituye precisamente la donación pura en una de sus funciones fenomenológicas esenciales. «Así, el don no consiste en un objeto transferido, sino en su *donabilidad*. Por *donabilidad* entendemos una determinación tanto del don dado como del donante»<sup>33</sup>:

(a) La donabilidad como determinación del don dice una potencialidad positiva: «tal fenómeno aparece de tal suerte que pide, por sí, pasar al estado de don, pide *darse*. La donabilidad no permite solamente [dejar] darse, sino que lo pide —el don como [lo] debiendo ser dado»<sup>34</sup>. Es pues la exigencia de donación ejercida por lo donable la que hace el don, y no el donante, que cede, o no, a tal exigencia.

<sup>31</sup> Marion, J.-L., *Étant donné*, § 11, p. 152 ; tr. esp. : p. 189.

<sup>32</sup> Ibid., p. 153; tr. esp.: p. 189.

<sup>33</sup> Ibid., p. 154; tr. esp.: p. 190.

<sup>34</sup> Ibidem.

(b) La donabilidad como determinación del donante se ejerce apareciendo el don potencial al donante como debiendo ser abandonado, dejado, perdido. El don potencial aparece poco a poco, hasta que llega el momento en que el *Yo* se descubre irremediabilmente en la situación de dar, en la postura del donante. Marion aclara sin embargo algo capital: ciertamente, «el don reside en la decisión que toma de dar el donante potencial, pero este último no puede decidir más que en cuanto que cede a la donabilidad [exigencia de dar], es decir, en cuanto que reconoce que otro don le ha obligado ya»<sup>35</sup>. Marion concluye: «en régimen de reducción, la vivencia de conciencia en que se da el don consiste en la decisión del don —la decisión tomada por el donante de dar el don, pero sobre todo, la decisión tomada por la donabilidad de decidir al donante a dar. Al decidir al donante a darlo, el don *se* da así por sí-mismo»<sup>36</sup>.

Cuando, para definir la vivencia de conciencia correspondiente al don en régimen de donación, pasamos desde el punto de vista del donante al del donatario, encontramos que el acto de recibir un don consiste, más que en la transferencia de propiedad o en el objeto recibido, en la aceptación, en la *aceptabilidad* de ese don. Entonces, como en la *donabilidad*, el don aparece en la inmanencia de la conciencia del *Yo* en situación de donatario por la pura y simple aceptación de éste, por la decisión de recibir: el don se cumple cuando yo, el donatario, me decido a recibirlo, dependiendo su realización más de mi decisión de aceptarlo que de la disponibilidad de su objeto ocasional<sup>37</sup>. Y de modo análogo a como hemos visto en el caso de la donabilidad, «esta decisión, yo la sufro tanto como la tomo, puesto que depende en primer lugar del modo de aparecer del don»<sup>38</sup>.

### 3. La voluntad sigue lo que amo

Los fenómenos reducidos «espontáneamente» a la donación (los dones puros) son los fenómenos «incondicionados», los fenómenos que verdaderamente me conciernen y que, como en el caso del fenómeno erótico, solo pueden ser descritos «en primera persona», pues «solo puede hablarse del amor desde el lugar que uno mismo ocupa»<sup>39</sup>. En los fenómenos incondicionados, nos encontraremos ya

<sup>35</sup> Ibid., p. 155; tr. esp.: p. 191.

<sup>36</sup> Ibidem.

<sup>37</sup> Ibid., p. 158; tr. esp.: p. 194.

<sup>38</sup> Ibidem.

<sup>39</sup> Marion, J.-L., *La rigueur des choses*, op. cit. 2012, p. 202.

preguntando, por ejemplo, por qué amamos a alguien y por qué no amamos, o por qué, en una situación dada, hemos tomado tal decisión en lugar de otra. A menudo acontece que cuanto más importa la decisión, menos podemos, incluso retrospectivamente, dar una razón de ella que la justifique, o un *por qué*: «las más altas decisiones *sobrepasan*, y de lejos, las razones suficientes y las causas eficientes, que nada pueden ahí»<sup>40</sup>. Marion cree que es irracional en muchos casos pretender buscar las razones *antes* de la decisión porque en tales casos, es de hecho la decisión la que permite encontrar razones<sup>41</sup>.

La diferencia principal aquí respecto a la decisión es la que distingue entre dos clases principales: (i) las decisiones concernientes a objetos (por ejemplo, ¿es preciso producir tal tipo de objeto según las necesidades del mercado?), en que las razones de la decisión preceden a la decisión misma y (ii) las decisiones concernientes a fenómenos incondicionados (por ejemplo, ¿voy a amar o no a alguien?; ¿voy a tener hijos o no?), que suponen, no hablar ya de causas o razones, sino mucho *más* que eso. En el caso de tales fenómenos, «lo que se juega no se juega con conceptos que nosotros pudiéramos elaborar independientemente del acontecimiento, del fenómeno que se da. A menudo, nos encontramos faltos de conceptos y la decisión no procede del concepto, sino que ella misma provoca la racionalidad»<sup>42</sup>. El acontecimiento se define así según Marion: «yo debo decidirme en relación a él, porque él no se decide por mí. El resto del tiempo, yo decido o puedo al menos imaginarme decidir. Ahí, es él el que decide y yo, como mucho, respondo»<sup>43</sup>. En el caso del fenómeno saturado, en que me encuentro viviendo una experiencia falto de concepto para expresarla, algo adviene que decide, que yo no puedo comprender directamente y respecto a lo cual debo decidirme en respuesta. «Mi decisión solo será siempre una respuesta a la incomprendibilidad del acontecimiento mismo»<sup>44</sup>.

La «reducción a la donación» es una cuestión de «decisión». Si la reducción debe decidirse es porque no se puede entrar seriamente en filosofía más que tomando la iniciativa de practicarla *decidiéndose* a ello. Husserl dirá ya que la filosofía es el asunto enteramente personal de aquel que filosofa. Y por ello, debe devenir su sabiduría, de la cual, y desde el principio, paso a paso, debe responder

---

<sup>40</sup> Ibid. p. 144.

<sup>41</sup> Ibid., pp. 144-145.

<sup>42</sup> Ibid., p. 145.

<sup>43</sup> Ibid., p. 146.

<sup>44</sup> Ibid., p. 147.

desde la absoluta evidencia: «Si he tomado esta decisión [...] o sea, la decisión que solo puede llevarme al desarrollo filosófico, entonces he elegido con ello el inicio en la absoluta pobreza del conocimiento»<sup>45</sup>.

Preguntándose Marion en qué reconocemos que no se trata con la reducción de una tesis teórica sino de una decisión, de una resolución, responderá: una tesis resulta siempre una tesis para y por el *yo* que la pone y de ella dispone, mientras que «una resolución decide también de vuelta sobre el *yo* mismo, que solo toma esa resolución al dejarse tomar por ella, y la plantea solo al dejarla también disponer de él»<sup>46</sup>. Esto nos muestra que la filosofía no consiste en plantear tesis a fuerza de pensamiento, sino en plantear resoluciones, mejor aún, en «exponerse a resoluciones»<sup>47</sup>.

La consecuencia de proceder el pensamiento mediante resoluciones es que el pensamiento constituye como tal un acto: como tal, el pensamiento es ya de entrada una acción. Y el paradigma de este pensamiento en acto es la «libertad», tratada por nuestro autor en primer lugar en el ámbito de la superación de la voluntad de poder propia del nihilismo. Respecto a Nietzsche, cree Marion que si la voluntad de poder constituye toda acción del hombre, la indeterminación y la indiferencia, que el libre arbitrio supone, devienen impensables ya<sup>48</sup>. La libertad de elección se reabsorbe entonces en la necesaria y espontánea «afirmación de sí por sí» en que culmina la «voluntad de poder». La conclusión fuerte es que la metafísica en su perfección (el nihilismo) no hace ya posible el acto moral. La ética no puede ya pensarse.

Pero es a partir de esa evidencia que Marion avanza: quizás, la ética no tiene que pensarse, sino que debe, en primer lugar, efectuarse. Es decir, aunque en el tiempo de la culminación nihilista de la metafísica, la ética no sea quizás posible,

---

<sup>45</sup> Husserl, Edmund, *Cartesianische Meditationen* (1931), § 1, en *Husserliana*, Band I, Herausgegeben und eingeleitet von Prof. Dr. S. Strasser, Haag, Martinus Nijhoff, 1973<sup>2</sup>, p. 44 (17-20); tr. esp.: Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, Prólogo de José Gaos, Traducción de José Gaos y Miguel García-Baró, México, Fondo de Cultura Económica, 1996<sup>2</sup>, pp. 33-34.

<sup>46</sup> Marion, Jean-Luc, *Questions cartésiennes III. Descartes sous le masque du cartésianisme*, cap. V, § 8, Paris, Presses Universitaires de France, « Epiméthée », 2021, p. 203.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 204.

<sup>48</sup> Marion, Jean-Luc, *Prolégomènes à la charité* (1986), Paris, La Différence, 1991<sup>2</sup>, p. 56; tr. esp.: Marion, J.-L., *Prolegómenos a la caridad*, Traducción de Carlos Díaz, Madrid, Caparrós Editores, 1993, p. 56.

«al menos, como acto, debe devenir efectiva con la posibilidad, *incluso sin ella*. El acto se realiza incluso si el pensamiento no puede justificar su posibilidad»<sup>49</sup>.

Lo que nuestro autor intenta es lograr que, a pesar de las sospechas llevadas a cabo por la ideología sobre el hecho de que la voluntad de poder determinaría mis actos sin saberlo yo conscientemente, persista aún la conciencia en decidir lo que ni el deseo, ni el poder, ni la ideología, ni la fuerza, ni la carne, ni la sangre, ni el querer humano pueden —directamente— (hacer) decidir<sup>50</sup>. Entonces, la ilusión resulta un riesgo asumido y el acto deviene moral: «Es moral el acto que acepta perderse, sin asegurarse de perderse moralmente, pero con la única esperanza de no perderse»<sup>51</sup>. Por ello, el concepto decisivo que sustituye al de moralidad cuando éste es descalificado por la reducción de la voluntad de poder es el de la «libertad». Aunque todos intenten, por ejemplo, convencerme de que yo no amo a una mujer (por ejemplo, porque mi sentimiento se reduce a meras conexiones eléctricas o químicas entre neuronas), yo permanezco sin embargo absolutamente libre de persistir en amarla. La libertad se decide, finalmente, por ella misma. «Si ante el tribunal del poder ideológico y técnico que despliega la razón metafísica, indiscutiblemente yo pierdo mi libertad con la moralidad de mis actos, al menos me queda una libertad de decidirme *como si* fuera libre de decidirme»<sup>52</sup>. Actuar *como si* yo fuera libre significa que jamás me hace falta nada para actuar libremente. Puedo siempre hacerme libre de ser libre. Por lo tanto, en el tiempo del nihilismo, la ética coincide con la libertad, y en un sentido se resume casi entera en ella. «Actuar moralmente significa en primer lugar demostrar(se) mediante decisión, sin otra seguridad que un *como si*, que se puede actuar libremente»<sup>53</sup>.

Pero aquí se plantea ya un problema serio al avance de Marion: si la libertad es lo que nos libra de la voluntad de voluntad, ¿cómo compaginar esta afirmación con el hecho de que el *como si* de la libertad no atienda a razones y me dé la facultad en apariencia ilimitada (voluntad de voluntad) de hacerme libre de ser libre?

Para poder superar esta objeción, debemos pasar a otro lugar de la obra de Marion, por completo ya teológico, donde nuestro autor nos hace ver que en

---

<sup>49</sup> Ibid., p. 57; tr. esp.: p. 57.

<sup>50</sup> Ibid., p. 58; tr. esp.: p. 58.

<sup>51</sup> Ibidem.

<sup>52</sup> Ibid., p. 61; tr. esp.: p. 61.

<sup>53</sup> Ibid., p. 62; tr. esp.: p. 62.

san Agustín, anterior a la voluntad se encuentran el deseo y el amor: aunque para Agustín la voluntad está a disposición, inmediatamente y sin ningún retraso desde que queremos<sup>54</sup>, de modo que habría una especie de contradicción performativa en no poder querer —puesto que para querer querer es suficiente con querer—, sin embargo, la voluntad, que puede querer todo lo que quiera, no tiene poder sobre ella misma, pues no puede siempre poder querer como ella querría: «A la voluntad le sucede a menudo que no pueda poder querer su propia voluntad. Solo escapa a la voluntad la voluntad misma»<sup>55</sup>.

Porque la voluntad, cuando no se trata ya de querer algo distinto de ella sino de querer su propio movimiento de voluntad, *no es suficiente* para querer, precisa de la «gracia», que no consiste para san Agustín en oponerse a la autonomía de mi voluntad desarmando su poder o contrariando su elección, sino que interviene solo para paliar la insuficiencia de la voluntad, para restaurarla y darle su poder querer: «querer, querer verdaderamente, ya sea el bien o el mal, significa en última instancia amar. Amar aparece como el nombre de la voluntad que quiere»<sup>56</sup>. El amor constituye por ello el modo único verdaderamente eficiente de la voluntad.

Marion establecerá entonces la siguiente secuencia: yo me encuentro ahí donde pienso, pero pienso ahí donde se encuentra mi placer, es decir, yo sé lo que soy al descubrir aquello en que me complazco, que no lo conozco por adelantado, como si pudiera preverlo, o incluso escogerlo: únicamente lo descubro una vez que el acontecimiento me lo enseña y me lo descubre. «Yo no amo lo que quiero, o al menos lo que creo querer; lo que quiero verdaderamente lo reconozco después como lo que amaba; y lo que amo, lo identifico después, cuando disfruto por haberlo alcanzado. Así, me es preciso disfrutar de lo que amo para saber lo que amaba y que de hecho, sabiéndolo o *no sabiéndolo*, lo deseaba por adelantado. Estoy siempre retrasado respecto al acontecimiento y soy el último en saber lo que amo. La voluntad sigue pues lo que amo, y lo que amo precede mi voluntad. [...] La radicalización de la voluntad en el amor invierte el avance: el avance intencional del *yo* hacia el objeto de su querer se da la vuelta en un

<sup>54</sup> San Agustín, *De Libero Arbitrio*, III, 3, 7, en *Patrologia Latina*, Tomus XXXII, Paris, J.-P. Migne, 1845, p. 1274; tr. esp.: San Agustín, *Del libre albedrío*, III, 3, 7, en *Obras de San Agustín* (en edición bilingüe), Tomo III, Versión, Introducción y notas del P. Evaristo Seijas O. S. A., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1963<sup>3</sup>, p. 329.

<sup>55</sup> Marion, J.-L., *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, § 26, Paris, Presses Universitaires de France (« Épiméthée »), 2008, pp. 233-234.

<sup>56</sup> *Ibid.*, § 28, p. 249.

retraso del *yo* respecto al lugar de aquello que el *sí[-mismo]* ama. *La anticipación de la resolución cede el paso ante el retraso de la voluntad en tanto que ama. Así como quiero mediante un avance intencional, así amo en el retraso del deseo*<sup>57</sup>.

A partir de estas palabras, hemos nosotros ya de hacer la siguiente inferencia: la decisión libre en Marion debe ser situada en último término en ámbito de amor, en y como experiencia de amor. Y no debe impedirnos este resultado la posible objeción de que así tratamos un avance fenomenológico (la decisión libre como lugar privilegiado en la donación) según otro teológico (Marion hace suya la afirmación de san Agustín de que la decisión libre es posterior al amor), pues Marion mismo nos dirá que *Le Phénomène érotique* (2003) constituye la culminación del recorrido de toda su obra anterior: «el momento en que la línea fenomenológica coincide con la línea teológica, lo que (contra la objeción de Dominique Janicaud) *Étant donné* [1997] no podía aún ni llevar a cabo ni incluso plenamente ver»<sup>58</sup>.

Por lo tanto, la decisión podría ser considerada en última instancia como decisión de amor, o también, «decisión de corazón». Nos hallamos en el avance del amante. Un avance que sin embargo ya vendrá determinado para ese amante<sup>59</sup>. Marion partirá aquí de nuevo de san Agustín: «Es cierto que, cuando queremos, somos nosotros quienes queremos, pero es Dios el que hace que nosotros queramos el bien [...] Es cierto que, cuando hacemos, somos nosotros quienes hacemos, pero es Dios el que hace que hagamos, proporcionando *fuerzas muy eficaces* a la voluntad»<sup>60</sup>. Y Dios nos permite querer al darnos el querer de la única manera eficaz: *amando*: «Dios no nos da solamente el poder lo que queremos (o el obtenerlo al recibirlo), ni incluso elegir bien lo que queremos, sino sobre

<sup>57</sup> Ibid., § 29, p. 254.

<sup>58</sup> Marion, J.-L., *La Rigueur des choses*, op. cit. 2012, p. 189. Para ver la crítica de Janicaud al «giro teológico» de la fenomenología francesa, podemos acudir a: Janicaud, D., *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, op. cit. 2001<sup>2</sup>, y en concreto para Marion, al cap. III («Virages»), pp. 40-54.

<sup>59</sup> Y no solamente a raíz de saber el amante, en el tercer estadio de la reducción erótica, que su avance de amar él el primero venía en realidad ya precedido por quien le había antes amado (cfr., Marion, J.-L., *Le phénomène érotique*, op. cit., 2003, § 41).

<sup>60</sup> San Agustín, *De Gratia et libero Arbitrio liber unus*, XVI, 32, PL, Tomus XLIV, Paris, J.-P. Migne, 1865, pp. 900-901; tr. esp.: San Agustín, *De la Gracia y del libre albedrío*, en Obras de san Agustín, Tomo VI, Versión e introducción del P. Gerardo Enrique de Vega, O. S. A., B.A.C., 19562, p. 273.

todo, el poder querer lo que queremos querer: nos da lo más íntimo en nosotros —nuestro querer querer mismo»<sup>61</sup>.

Según estas evidencias, la decisión libre (también la que abre la reducción y lleva a la donación) resultará «segunda» en Marion, posterior por lo tanto al amor, al acontecimiento que ya se nos impone, en y como nuestro «deseo».

#### 4. Las dos decisiones

En lo anterior hemos alcanzado una clara convicción: la decisión que se decide por la reducción a la donación viene ya decidida por la donación misma, de modo que al «sujeto» (al adonado) le queda solamente la posibilidad de entregarse a lo que ya se da y produce su efecto. No solo conocemos los fenómenos que se reducen «espontáneamente» por ellos mismos a la donación, sino además el hecho de que, a pesar de residir el don en la decisión que el donante o el donatario toman de dar o recibir, sin embargo, estos solo pueden decidir en cuanto que ceden a la *donabilidad* y a la *aceptabilidad*. Por lo tanto, aunque la vivencia de conciencia en que se da el don consiste en la decisión del don —la decisión tomada por el donante y el donatario de dar y recibir el don, pero sobre todo, la decisión tomada por la donabilidad y la aceptabilidad de decidir al donante a dar—, la decisión parece más bien imponerse a donante y donatario. Y de igual modo podemos comprender el carácter segundo del «sujeto adonado» respecto al don y la donación en relación a la voluntad libre, que ha de ceder su posición primera ante el amor y el deseo suscitados en aquel que decide libremente, «luego», entregarse o no a lo que ya se da.

Con estas evidencias concuerda además el esquema formal que Marion descubre en la experiencia de los fenómenos saturados y los dones: la diferencia entre «donación» y «manifestación», en relación con la posición que en esa experiencia ocupa el «sujeto adonado». La doctrina sobre Marion, que sigue en esto fielmente a nuestro autor, está por completo de acuerdo en el hecho de que el adonado es pasivo respecto a la donación, y que su papel activo se limita al paso de la donación a la manifestación, es decir, al paso de dar cuenta pública (para él o para el mundo), «manifestar», lo que le ha sido dado ya experimentar. Por lo tanto, el adonado tendría un papel solo pasivo en la donación como tal.

---

<sup>61</sup> Marion, J.-L., *Au lieu de soi*, § 29, p. 260.

Pero ello plantea el problema que J. L. Roggero expone a la perfección: si en Marion la reconducción a la donación es una reconducción a la posibilidad misma de la automostración del fenómeno, «¿cómo puede operar una reducción en la que no es el sujeto, sino el fenómeno quien tiene la iniciativa?»<sup>62</sup>. Responde Roggero: ello es posible porque Marion sigue el modelo heideggeriano por el cual se transforma la *epojé* en una tonalidad afectiva. Y así, la «tercera reducción»<sup>63</sup> a la donación es una operación paradójica, pues «tiene el carácter asubjetivo propio de los templos anímicos, pero es puesta en obra por un sujeto»<sup>64</sup>. Pero la actividad de este «sujeto» consiste solo en entregarse a la pasividad cediendo su primacía ante el fenómeno. «Su acción se limita a un activo “no hacer nada”, a una activa entrega al acontecer del fenómeno»<sup>65</sup>. Para Marion, «mostrar» implica «dejar aparecer a la apariencia de modo tal que lleve a cabo su plena aparición, con el fin de recibirla exactamente como se da»<sup>66</sup>. Se trata de transgredir toda impresión percibida mediante la intencionalidad de la cosa misma: «Que yo la vea, la toque, la sienta o la oiga, es siempre la cosa la que me adviene cada vez en persona»<sup>67</sup>. Así permitimos a la aparición mostrarse en su apariencia según su aparecer.

Y sin embargo, a pesar de esta clara tendencia de pasividad del adonado en el contacto primero con la donación y lo dado, Marion parece dar a entender en otros lugares que todo en la donación depende y parte de mí, lo que supondría ya una implicación activa del «sujeto» en la donación como tal. Marion afirmará, por ejemplo, que la tercera reducción a la donación reduce al interpelado y da el don mismo de entregarse o sustraerse a la reivindicación de la llamada (de la donación)<sup>68</sup>. Llega a decir nuestro autor que el adonado se caracteriza como

---

<sup>62</sup> Roggero, Jorge Luis, *Hermenéutica del amor. La fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion en diálogo con la fenomenología del joven Heidegger*, § 34, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Sb editorial, 2019, p. 349.

<sup>63</sup> Para Marion, la «primera reducción» es la que lleva a cabo Husserl a la objetividad, la «segunda reducción» es la efectuada por Heidegger para llegar al ente y la «tercera reducción» es por fin la que nos envía a la donación como tal (ver por ejemplo: Marion, J.-L., *Étant donné*, § 5).

<sup>64</sup> Roggero, J. L., *Hermenéutica del amor*, op. cit. 2019, p. 349.

<sup>65</sup> Ibidem.

<sup>66</sup> Marion, J.-L., *Étant donné*, § 1, p. 13; tr. esp.: p. 40. Esto es lo que lleva a cabo propiamente el método fenomenológico según nuestro autor. En este sentido hemos de comprender la referencia a la pantalla o el prisma (que expresa la conciencia del adonado), que recibe pasivamente el choque de lo dado y así lo manifiesta (*Étant donné*, § 6, p. 101, tr. esp.: p. 130; § 15, p. 207, tr. esp.: p. 249; § 16, p. 213, tr. esp.: p. 258; § 26, p. 365, tr. esp.: p. 419).

<sup>67</sup> Ibid., p. 13; tr. esp.: p. 40.

<sup>68</sup> Marion, J.-L., *Réduction et donation*, op. cit. 1989, p. 305; tr. esp.: Marion, J.-L., *Reducción y donación*, op. cit. 2011, p. 278.

«el ente dado que pone en juego, en lo dado, a él mismo, que se recibe, y, por consiguiente, a la donación de todo lo dado y su subida a lo visible»<sup>69</sup>. Puede incluso el adonado recusar lo dado, de modo que lo que se mostraba desaparezca y se borren sus razones, para que otros visibles emerjan con sus contra-razones. En este conflicto del adonado consigo mismo no podemos saber quién decidirá, pues en el origen se trata justamente de «decidir razones para decidir», se trata de abandonarse el adonado al fenómeno (al don) y de recibir así el ver. El hecho de que el adonado pueda decidir incluso suspender su respuesta al fenómeno ofrece «la verdad última de la donación: que la primera es también la última. La donación traza [... así] el círculo hermenéutico más riguroso»<sup>70</sup>. Por lo tanto, concluye aquí Marion, la donación ejerce el juego de la llamada y de la respuesta en el plano único de su inmanencia radical. Y tanto el retraso de la respuesta respecto a la llamada, como el anonimato de la voz que llama son los modos que tiene la donación de proteger la inmanencia. Nuestro autor afirma que «lo complejo del adonado (llamada/responso) precede a la simplicidad del *Yó*, porque esta última se limita a simplificar —por desconocimiento o denegación— lo dado fenomenológico originario, a saber, que el origen mismo depende de la donación, por lo tanto, que se despliega según una inautenticidad y una no-propiedad irreductibles»<sup>71</sup>.

Todas estas evidencias —que entre otras cosas suponen comprender al adonado como el «ámbito» (inmanencia) en que se dan la llamada y la respuesta, como también el juego mutuo de retraso de la segunda respecto a la primera, etc.—, nos ponen claramente ante el protagonismo del adonado en la donación misma, jugando un papel activo que a nuestro entender ha sido muy poco atendido por Marion y la doctrina.

Sin embargo, aunque pudiera parecer que en el origen depende toda donación de la decisión del adonado, que decide y pone en juego «a la donación de todo lo dado y su subida a lo visible», nos encontramos aún en mitad de la ambigüedad (de donación): la decisión del adonado de vivir (donación) y dar testimonio de lo vivido (manifestación) consistiría en última instancia en decidir abandonarse, entregarse, a la decisión del fenómeno, que se da desde sí mismo y nos entrega además las razones posibles de su propio sentido. Marion parece maniobrar aquí desde Heidegger y su «círculo» para la relación entre llamada y

<sup>69</sup> Marion, J.-L., *Étant donné*, § 29, *op. cit.* 1997, p. 422; tr. esp.: p. 478.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 423; tr. esp.: p. 479.

<sup>71</sup> *Ibid.*, pp. 401; tr. esp.: p. 456.

respuesta: el «enganche» entre ambas se lleva a cabo mediante un mandato de la llamada (del ser) que indica «lo simple de la única necesidad que no apremia porque obliga, sino que crea la necesidad que se cumple en la libertad de la ofrenda»<sup>72</sup> (de la respuesta). El método fenomenológico que patrocina Marion dice justamente el círculo de «la paradoja inicial y final de la fenomenología», que «toma [ante el fenómeno] la iniciativa de perderla»<sup>73</sup>. Es el círculo de la fenomenología como «círculo de la donación».

Y desde este círculo hemos de leer ya todas las ambigüedades en Marion, y en concreto, la que ahora nos ocupa en relación con la «decisión»: o bien depende el adonado por completo de la iniciativa de la donación del fenómeno, o bien tiene el adonado un papel activo en la iniciativa misma de la donación. Nuestro autor será plenamente consciente de este problema a partir de las críticas que en torno al mismo alzaré la doctrina<sup>74</sup>, descubriendo entonces una «tercera vía»: más allá de la actividad o de la pasividad, la «recepción» da forma a lo que se da sin aún mostrarse. Según Marion, recibiendo (y recibéndose de lo dado), el asignatario «permite» a lo dado mostrarse en tanto que se da<sup>75</sup>.

---

<sup>72</sup> Heidegger, M., *Nachwort zu: »Was ist Metaphysik?«* (1943), en GA 9, (*Wegmarken*), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976, p. 309; tr. esp.: Heidegger, M., *Epílogo a «¿Qué es metafísica?»*, en *Hitos*, Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 2000, p. 256. Como vemos, la libertad sin por qué de la ofrenda (la respuesta) es lo que abre (hace acontecer) y cumple la exigencia (llamada) del ser.

<sup>73</sup> Marion, J.-L., *Étant donné*, § 1, *op. cit.* 1997, p. 15; tr. esp.: p. 41.

<sup>74</sup> Por ejemplo: (i) Grondin, Jean, «La tension de la donation ultime et de la pensée herméneutique de l'application chez Jean-Luc Marion», en *Dialogue*, Vol. 38/3, (1999), 547-560; (ii) Serban, Claudia, «La méthode phénoménologique, entre réduction et herméneutique», en *Les Études philosophiques*, 100 (2012), 81-100; (iii) En debate con C. Serban sobre esta cuestión, encontramos a Roggero, J. L., *Hermenéutica del amor*, *op. cit.* 2019, §§ 2, 17 y 40, entre otros; (iv) Gschwandtner, Christina M., *Degrees of Givenness. On Saturation in Jean-Luc Marion*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2014 (ver sobre todo la Introducción y el cap. 7); (v) Scannone, Juan Carlos, «Fenomenología y hermenéutica en la "fenomenología de la donación" de Jean-Luc Marion», en *Stromata*, 61 (2019), 179-193; disponible en: <http://revistas.bibdigital.uccor.edu.ar/index.php/STRO/article/view/2345/3991>; último acceso: agosto 2023.

<sup>75</sup> Marion, J.-L., *Étant donné*, § 26, p. 364, tr. esp.: p. 418. La donación del fenómeno a partir de sí, de su «sí», conlleva la transmutación del *Yo* en un testigo, invirtiéndose el nominativo (el sujeto tal y como lo pone la gramática) en un dativo más original, que designa el «a qu[i]é[n]» de su asignatario (*Étant donné*, § 25, p. 344; tr. esp.: p. 398). El «asignatario» es el receptor «universal», podríamos decir, del fenómeno que se da por sí y desde sí. El «adonado» es el tipo de «asignatario» que recibe un fenómeno saturado (*Étant donné*, § 26, p. 366; tr. esp.: p. 420).

El asignatario da forma a lo que se da, forma que hace surgir la primera visibilidad de lo que se da. Pues bien, ese dar forma tiene lugar mediante el «sentimiento». Sin la forma del sentimiento, según Marion, lo dado se daría a ciegas (sin saberse, sin pensar, sin manifestar para una conciencia)<sup>76</sup>. Pero si esto es así, según nos parece ya a nosotros, en y como el sentimiento, no solamente recibe lo dado una forma (se manifiesta), sino que se da: lo dado es la vivencia misma del sentimiento con uno u otro sentido, por lo que la forma del sentido de lo dado (del sentimiento) los aportaría ya el sentimiento mismo. Y así, aunque no podamos por ejemplo describir adecuadamente (manifestar al mundo o a nosotros mismos) nuestro enamoramiento, sí sabemos sin embargo que estamos, que vivimos ya, enamorados<sup>77</sup>. Dicho de un modo fenomenológico más técnico: el «sentimiento», como «con-sentimiento» (involucración del «sujeto» que implica ya de entrada la decisión de entregarse a su sentimiento), sería el ámbito de la «variación eidética» descriptiva de la donación en Marion.

Desde aquí hemos de seguir ya la pista a la implicación positiva del «sujeto» en la donación, pero sin olvidar que nos movemos en el terreno ambiguo de contar con dos supuestos muy distintos en la actitud de la respuesta (adonado) respecto a la llamada (donación) del fenómeno: (i) por una parte, una posición de pasividad en la recepción, que no obstante ya indica una cierta «decisión»: el asignatario «permite» a lo dado mostrarse en tanto que se da; (ii) por otra parte, una posición de actividad en la recepción, que supone una «decisión» plenamente libre y responsable respecto a lo que se da: el adonado es «el ente dado que pone en juego, en lo dado, a él mismo, que se recibe, y, por consiguiente, a la donación de todo lo dado y su subida a lo visible».

Según esta clasificación, podríamos hablar, respectivamente, de (i) una «respuesta primera», o también «decisión primera», no del todo responsable, y de (ii) una «respuesta segunda», o también «decisión segunda», ya sí plenamente responsable. Ahora bien, ¿es lícito dar cuenta de esta diferencia cuando Marion no habla nunca, respecto a la recepción del fenómeno por parte del adonado, de «dos respuestas», ni de «dos decisiones», distintas?

Para poder responder, hemos de recordar que «lo complejo del adonado (llamada/responso) precede a la simplicidad del *Yó*», de modo que las dos instancias

<sup>76</sup> Marion, J.-L., *Étant donné*, Libro V, § 26, pp. 364-365; tr. esp.: p. 419.

<sup>77</sup> Ver al respecto: San Martín, Javier, *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*, Madrid, Editorial Trotta, 2015, sobre todo, pp. 90-96.

de la respuesta (las dos decisiones), no dirían ya una diferencia fuera de la inmanencia que es el adonado mismo. Por lo tanto, parece que debe haber una coordinación inmanente entre esas dos respuestas/decisiones. Y aunque podríamos comprender esa relación expresada justamente como la que encontramos entre «donación» y «manifestación», nos parece más acorde con la radicalidad de la cuestión acudir a la «carne», determinada entonces como el «órgano» de la «respuesta primera» y de una «decisión» cuyo «permitir» no es del todo responsable. Seguimos expresándolo como «vivirlo es ya consentirlo»: recordemos que para Marion la afección que experimento en el comienzo de mi estado amoroso se impone de hecho a mí como una auto-afección, la cual viene con mi consentimiento y no puede tocarme sin él: «El estado amoroso me toca en lo más íntimo (afección de sí), porque, finalmente, me corresponde a mí solo consentirlo, por lo tanto, decidirlo (afección por sí, auto-afección)»<sup>78</sup>.

Como vemos, el fenómeno que me afecta en mi carne (auto-afección) dice un consentimiento, ya de algún modo libre, a lo que me acontece tocándome en lo más íntimo. Estamos pues en el corazón del «círculo de la donación»: consiento (y decido en favor de) la experiencia de fenómenos que ya de por sí («espontáneamente») deciden sobre mi afección, concerniéndome en lo más íntimo.

Para destacar aún más la instancia del consentimiento en la «respuesta primera» podemos apuntar que, para Marion, el interpelado solo hace justicia a la llamada al tomar por sí la inautenticidad original de la reivindicación. Se trata del reconocimiento, «forzado a menudo pero al menos admitido, por lo tanto, aún libre, de que la inautenticidad [...] la alteración, me conciernen a pesar de mí»<sup>79</sup>. Como sabemos, los fenómenos que más de cerca me afectan y conciernen son los fenómenos reducidos «espontáneamente» por ellos mismos a la donación, o sea, los «dones puros» (los fenómenos del «dar»: «dar mi vida», «dar mi palabra», «dar mi tiempo», etc.), los fenómenos que me constituyen, dictando la implicación y compromiso radicales de mi vida<sup>80</sup>.

---

<sup>78</sup> Marion, J.-L., *Le phénomène érotique*, op. cit. 2003, § 19, p. 152.

<sup>79</sup> Marion, Jean-Luc, «Le sujet en dernier appel», en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 96:1 (1991), 77-95, p. 95.

<sup>80</sup> Marion incluirá también aquí los «fenómenos de revelación», esto es, aquellos que, como el fenómeno de amor, constituyen una especie de «performativo»: «el amor se hace, y solo se comprende haciéndolo» [Marion, Jean-Luc, «Vers un modèle théologique de la connaissance: découverte (apocalypse) et décèlement (alêtheia)», Sesión 7ª (Lunes, 29 de octubre de 2018) del Seminario *Que signifie le concept de Révélation?* (Septiembre-Diciembre 2018), impartido en la Faculté Autonome de Théologie Protestante – IRSE, de la Université de Genève;

Podemos decir por lo tanto que los dones puros dan en su donación nuestra propia entrega a ellos. Los dones puros deciden nuestra decisión. Son los fenómenos que solo se dan (se reciben en y como la propia vida —primera acepción de «donación» a partir de Husserl—) si se dan (si se entregan en y como la propia vida —segunda acepción de «donación» como avance propio de Marion—).

Desde los dones puros, que solo se dan (solo se conocen) si se dan (si se viven en la entrega de la propia vida a ellos) —por lo tanto, si su darse consiste en su hacerse tal y como ellos prescriben («dar la vida», «dar su amor», etc.)—, podemos ver ya una continuidad entre lo que podríamos llamar «respuesta primera» (la «decisión» que consiente en el simple vivir de la «carne»), y la «respuesta segunda» (la «decisión plenamente responsable» que se decide a dar libre testimonio —manifestación— de lo que ya se vive haciéndolo). Así, «vivirlo es ya consentirlo» expresa el no negarse a hacer desde el origen lo que el fenómeno ya hace pero también prescribe hacer<sup>81</sup>.

La prescripción del fenómeno dice «necesidad», no solo en relación con lo que más nos concierne y constituye, sino también «necesidad» que pide renovación y recreación. El vivir simple de los dones puros pide transmitirse, renovarse (pues solo se dan si se dan, solo se dan dándolos, volviéndolos a dar, re-creando su donación). Dirá Marion que el don acontece, es un acontecimiento, cuando somos llamados a dar<sup>82</sup>. Y así entraría ya en juego la decisión plenamente libre

---

disponible en: <https://mediaserver.unige.ch/play/113669> (último acceso: agosto 2023); minuto 01:07:04]. Para dar con el fenómeno de revelación, Marion comenzará buscando, en el flujo incesante de lo que se avanza y me sobrepasa, aquello que yo podría retener como un punto inolvidable en la corriente de conciencia. Si mis sentidos no dejan de recibir apariciones, ¿cuál o cuáles de entre todas ellas nos conciernen verdaderamente; cuáles me permanecen y me *dicen* algo?, o también: «¿cuáles de esas apariciones me importan y conciernen verdaderamente, porque organizan un mundo real alrededor de mí?» (Marion, J.-L., *D'Ailleurs, la Révélation*, § 1, *op. cit.* 2020, p. 18). Es decir, este tipo de fenómeno ya no se distingue tanto por lo que hace manifiesto como por aquel a quien se dirige, a quien afecta y transforma (Ibid., p. 20). Marion llama a eso que se prenda de mí (*ce qui s'éprend de moi*) una «revelación» (Ibidem).

<sup>81</sup> Marion dirá que el adonado recibe una llamada imposible de denegar: *Étant donné*, § 28, p. 390; tr. esp.: p. 446. A nuestro juicio, ello se comprende mejor en el ámbito fenomenológico-teológico en que Marion trata del Espíritu Santo, o sea, del don que «da el don de dar», pues «ama de tal manera que hace amar». El Espíritu «no aparece solamente como un don, ni como aquel que da los dones [...], sino sobre todo como aquel que inaugura la donación» (Marion, J.-L., *D'Ailleurs, la Révélation* § 18, *op. cit.* 2020, p. 513).

<sup>82</sup> Marion, Jean-Luc, *Is the Gift Possible?*, «Part 1: “The Gift and the Economy”», Address at the 38th Annual Philosophy-Theology Symposium, Walsh University, 2013; disponible en:

y «responsable», es decir, la decisión que reitera y renueva el compromiso y la necesidad prescrita ya en el vivir simple de los dones puros. Los dones puros suscitan la forma prescrita de vivirlos desde la necesidad de que la respuesta coincida con su llamada (desde la necesidad ya consentida de la carne) en la forma de la coincidencia de su darse con su hacerse.

Por lo tanto, la respuesta-decisión responsable que manifiesta y da testimonio de lo que vivo ya (en y como la donación como tal) viene decidida e informada por la respuesta-decisión primera del «vivirlo es ya con-sentirlo». Es el caso por excelencia del amor, en que la decisión de entregarse plena y libremente a él está determinada por el deseo (vivido ya y consentido) que suscita en nosotros lo amado. Según Marion, la voluntad puede intervenir para resistir al deseo, pero no para provocarlo. El deseo es algo mucho más serio como para ser el objeto de una decisión positiva del libre arbitrio<sup>83</sup>.

---

<https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=NGRE-Oa8gNs>; ultimo acceso: Agosto 2023; m. 58:32.

<sup>83</sup> Marion, Jean-Luc, «Précisions sur Augustin et le désir», Sesión 8ª (Martes, 30 de octubre de 2018), del Seminario *Que signifie le concept de Révélation?*; disponible en: <https://mediaserver.unige.ch/play/113702>; (último acceso: agosto 2023); m. 27:22.

## Bibliografía

- CAPUTO, John D. and SCANLON, Michael J. (ed.), «On the Gift: A Discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion», Moderated by Richard Kearney, en *God, the Gift, and Postmodernism* (1999), Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press.
- GRONDIN, Jean, «La tension de la donation ultime et de la pensée herméneutique de l'application chez Jean-Luc Marion», *Dialogue*, 38/3 (1999), pp. 547-560.
- GSCHWANDTNER, Christina M., *Degrees of Givenness. On Saturation in Jean-Luc Marion* (2014), Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press.
- HEIDEGGER, Martin, *Nachwort zu: »Was ist Metaphysik?«* (1976), GA 9, (*Wegmarken*), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- *Epílogo a «¿Qué es metafísica?»*, *Hitos* (2000), Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza Editorial.
- HUSSERL, Edmund, *Cartesianische Meditationen* (1973<sup>2</sup>), § 1, en *Husserliana*, Band I, Herausgegeben und eingeleitet von Prof. Dr. S. Strasser, Haag, Martinus Nijhoff.
- *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen* (1973<sup>2</sup>), en *Husserliana* II, Herausgegeben und eingeleitet von Walter Biemel, Haag, Martinus Nijhoff.
- *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1976). Erstes Buch. *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, en *Husserliana* III/1, Neu herausgegeben von Karl Schuhmann, Den Haag, Martinus Nijhoff.
- *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones* (1982), Traducción de Miguel García-Baró, México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1993), Traducción de José Gaos, México-Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- *Meditaciones cartesianas* (1996<sup>2</sup>), Prólogo de José Gaos, Traducción de José Gaos y Miguel García-Baró, México, Fondo de Cultura Económica.
- JANICAUD, Dominique, *Le tournant théologique de la phénoménologie française* (2001<sup>2</sup>), Combas, Éditions de l'Éclat.
- MARION, Jean-Luc, *L'Idole et la distance. Cinq études* (1977), Paris, Éditions Grasset & Fasquelle.
- *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie* (1989), Paris, Presses Universitaires de France.
- *Prolégomènes à la charité* (1991<sup>2</sup>), Paris, La Différence.
- «Le sujet en dernier appel», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 96/1 (1991), 77-95.

- «Réponses à quelques questions», *Revue de métaphysique et de morale (A propos de Réduction et donation, de Jean-Luc Marion)*, 96/1 (1991), 65-76.
- *Prolegómenos a la caridad (1993)*, Traducción de Carlos Díaz, Madrid, Caparrós Editores.
- *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation (1997)*, Paris, Presses Universitaires de France.
- *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés (2001)*, Paris, Quadrige/PUF.
- «Un moment français de la phénoménologie» (2002), en *Collège international de Philosophie/Rue Descartes*, 35; disponible en: <https://www.cairn.info/revue-rue-des-cartes-2002-1-page-9.htm>; último acceso: agosto 2023.
- *Le phénomène érotique. Six méditations (2003)*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle.
- *El fenómeno erótico. Seis meditaciones (2005)*, Traducción de Silvio Mattoni, Buenos Aires, Ediciones literales en coedición con El cuenco de plata.
- *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin (2008)*, Paris, Presses Universitaires de France («Épiméthée»).
- *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación (2008)*, Prólogo a la edición española Jean-Luc Marion, Traducción, presentación y notas Javier Bassas Vila, Madrid, Editorial Síntesis, S.A.
- *Reducción y donación. Investigaciones acerca de Husserl, Heidegger y la fenomenología (2011)*, Buenos Aires, Prometeo libros.
- «Remarque sur l'émergence de donation (*Gegebenheit*) dans la pensée de Husserl», en *Figures de phénoménologie (2012)*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin.
- *La rigueur des choses. Entretiens avec Dan Arbib (2012)*, Paris, Flammarion.
- *Is the Gift Possible?*, «Part 1: "The Gift and the Economy"» (2013), 38th Annual Philosophy-Theology Symposium, Walsh University; disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=NGRE-Oa8gNs>; ultimo acceso: agosto 2023
- *Reprise du donné (2016)*, Paris, Presses Universitaires de France («Épiméthée»).
- *Brève apologie pour un moment catholique (2017)*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle.
- «Vers un modèle théologique de la connaissance: découverte (apocalypse) et décellement (alêtheia)», Sesión 7ª (2018), Seminario *Que signifie le concept de Révélation?* (Septiembre-Diciembre 2018), Faculté Autonome de Théologie Protestante – IRSE, Université de Genève; disponible en: <https://mediaserver.unige.ch/play/113669> (último acceso: agosto 2023).

- *D'Ailleurs, la Révélation. Contribution à une histoire critique et à un concept phénoménal de révélation* (2020), Paris, Éditions Grasset & Fasquelle.
- «L'Ego et l'amant. Un tournant érotique de la philosophie de Descartes à Lévinas», Entretien avec Aliocha Wald Lasowski» (2021), en *Paroles données. Quarante Entretiens 1987/2017*, Édité, annoté et préfacé par Mathias Goy, Paris, Les Éditions du Cerf.
- *Questions cartésiennes III. Descartes sous le masque du cartésianisme* (2021), Paris, Presses Universitaires de France, « Epiméthée ».
- ROGGERO, Jorge Luis, *Hermenéutica del amor. La fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion en diálogo con la fenomenología del joven Heidegger* (2019), Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Sb editorial.
- SAN AGUSTÍN, *De Libero Arbitrio, Patrologia Latina, Tomus XXXII* (1845), Paris, J.-P. Migne.
- *Del libre albedrío, Obras de San Agustín* (en edición bilingüe), Tomo III (1963<sup>3</sup>), Versión, Introducción y notas del P. Evaristo Seijas O. S. A., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- SAN MARTÍN, Javier, *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato* (2015), Madrid, Editorial Trotta.
- SCANNONE, Juan Carlos, «Fenomenología y hermenéutica en la “fenomenología de la donación” de Jean-Luc Marion», *Stromata*, 61 (2019), 179-193.
- SERBAN, Claudia, «La méthode phénoménologique, entre réduction et herméneutique», *Les Études philosophiques*, 100 (2012), 81-100.

Recibido 02-09-2023

Aceptado 06-11-2023

# INTERACTION WITH SOUND-PRODUCING OBJECTS IN PRESCHOOL: REFLECTIONS BASED ON THE PHENOMENOLOGY OF ALFRED SCHUTZ<sup>1</sup>

José Marcos PARTIDA VALDIVIA  
*Centro Universitario de los Valles*  
*Universidad de Guadalajara*  
marcos.partida@academicos.udg.mx

Jochen DREHER  
*Sozialwissenschaftliches Archiv Konstanz / KIM*  
*Universität Konstanz*  
jochen.dreher@uni-konstanz.de

RESUMEN: En este trabajo presentamos algunas reflexiones sobre la interacción de niños preescolares (entre 3 y 5 años) con objetos productores de sonido. Implementamos el enfoque fenomenológico de Alfred Schutz, quien bajo la influencia de Edmund Husserl elaboró sus propias nociones sobre el *Lebenswelt* o mundo de la vida. Presentamos algunas situaciones de interacción con instrumentos musicales por parte de niños que han sido documentadas en diferentes investigaciones sobre educación musical en la primera infancia, las mismas que utilizamos para ejemplificar posibles análisis desde la perspectiva de la fenomenología del mundo social. Concluimos con algunas observaciones que conciben la teoría de Schutz como una perspectiva relevante para el análisis de las experiencias de los niños con objetos productores de sonido.

PALABRAS CLAVE: educación musical, fenomenología de la actitud natural, *Lebenswelt*, niños.

ABSTRACT: In this work we present some reflections about the interaction of preschool children (between 3 and 5 years old) with sound-producing objects. We implemented the phenomenological approach of Alfred Schutz, who under the influence of

---

<sup>1</sup> This work was supported by the Deutscher Akademischer Austauschdienst (DAAD) (PKZ: 91751768).

Edmund Husserl, elaborated his own notions concerning the *Lebenswelt* or life-world. We present some situations of interaction with musical instruments by children that have been documented in different research on musical education in early childhood, the same ones we use to exemplify possible analyses from the perspective of the phenomenology of the social world. We conclude with some remarks that conceive of Schutz's theory as a relevant perspective for the analysis of children's experiences with sound-producing objects.

KEYWORDS: music Education, Phenomenology of the natural Attitude, *Lebenswelt*, Children.

## Introduction

We know that early childhood experiences play an important role in later musical learning (Ghirotto & Mazzoni, 2013; Trinick & Phohio, 2018; Yi, 2021). In kindergartens, it is common for music classes to use different sound-producing objects as children observe, manipulate and explore them in multiple ways. In 2021 we carried out research aimed at analyzing the interactions with musical instruments of 4 and 5-year-old children, specifically those children who were growing up in families of mariachi musicians in the city of Guadalajara, Jalisco. We analyzed the interactions of these children with common musical instruments at home, based on a video-hermeneutic analysis of recordings that had been made by the same parents in moments of daily life manipulating musical instruments. The theoretical framework of that work was based on the phenomenology of Alfred Schutz, in order to describe the meanings related to music that the children knew.

As a product of this previous research work, in this article we present some reflections on how the phenomenology of the social world could contribute to the analysis of the experience of preschool children in situations of manipulation and exploration of sound-producing objects. By sound-producing objects we mean those musical instruments or artifacts that are used in music classes with preschool children (e.g., bells, xylophones, drums or tambourines).

We believe that the analysis of children's interactions with sound-producing objects from a phenomenological point of view is relevant for two main reasons:

a) As researchers, it allows us to discover another way of studying children's experimentation with sound-producing objects for purposes aimed at developing musical skills such as rhythmic development or auditory discrimination.

b) As educators, it encourages design of educational activities that include, in a reasoned and justified manner, the implementation of different instruments or other objects in music lessons. This engages children in more enriching learning experiences for their musical education.

Although phenomenology has been present in studies on music education (Custodero, 2007; Bresler, 2010; Hourigan & Edgar, 2014), it has rarely been considered as a theoretical framework for the study of populations in early childhood, such as in kindergarten (Mercier-De Shon, 2012). In a recent literature review, Joubert and Van der Merwe (2020) study the academic production of five music education journals and the inclusion of phenomenological methodologies in some research papers. They maintain that phenomenological approaches are ranked third place with the greatest use in the field of music education, highlighting that these works reviewed the absence of specialized works in early childhood; rather, the most common populations explored from phenomenological approaches were adult populations.

In view of this deficient situation, we expose some potentialities perceived in the phenomenological legacy of Alfred Schutz, a theoretical perspective based on the phenomenology of Edmund Husserl, which the Austrian author enriched with the pragmatist contributions of William James (1950) and George Santayana (2011), the *durée* of Henri Bergson (2007) and the relative natural conception of the world [*relativ natuerliche Weltanschauung*] of Max Scheler (2008). The thesis we are trying to defend is that this phenomenology, concerned with pragmatic issues in the social world, allows us to reflect and understand the interaction of the child with these objects as a complex process of experimentation of the social environment, which is linked to learning processes of certain knowledge and the development of musical skills.

In the first instance, we briefly describe the role that sound-producing objects have played in some musical teaching methods that emerged in the 20th century, which are still being used in different educational contexts. Later we present some research in music education, which has been responsible for discussing the manipulation and exploration of sound-producing objects in preschool children.

Here we present the approach of Alfred Schutz, taking up in particular the notions of *Lebenswelt*, *natural attitude*, *stock of knowledge*, *typicality*, and *relevance*.

We present the descriptions of some research that have documented situations of interaction of children with musical instruments, in order to exemplify a possible treatment and analysis based on the phenomenological view of Schutz. We conclude by sharing some reflections on relevance from this phenomenological lens for the study of the child's experiences with sound-producing objects, trying to offer arguments that sustain the potential of the *phenomenology of the natural attitude* for research on this subject in music education.

## Music education methods

The use of sound-producing objects as supporting resources has been present in several methods of musical teaching that currently maintain some validity. Relevant examples are the generated methods of Michel-Richard Delalande, Émile Jaques-Dalcroze, María Montessori, Satis N. Coleman, Zoltán Kodály, Edgar Willems, Carl Orff and Shinichi Suzuki.

In the first dialogue 'Which music – which pedagogy?' from Delalande's (1984) book *La musique est un jeu d'enfant*, the importance of children's first experiences with musical instruments has been emphasized:

Because toddlers in a kindergarten class are "concrete" musicians, they discover utensils, unspecified sound bodies and they have towards these "instruments" an attitude very close to that of a musician locked up in a studio to do a "sound recording." They explore the device, they see what can be learned from it, they try to generate a whole family of sounds that seem alike (Delalande 1984, 22-23).

Despite the Eurhythmics method by Jaques-Dalcroze (1912) having been developed by this pedagogue for students at the Geneva Conservatory, it had a special reception in children's music education due to the playful activities that it proposes (Capistrán-Gracia, 2019). One of the important foundations of this method, in addition to rhythm and music theory, is improvisation, wherein Jaques-Dalcroze proposes carrying out activities with sound-producing objects. Although Jaques-Dalcroze's Eurhythmics activities emphasize the role of the

body in all activities for music education, he maintains the importance of using musical instruments that allow the learner to create and express their own musical ideas through these objects.

Maria Montessori, one of the great early childhood educators, also included the implementation of sound-producing objects for different activities proposed in her method (Montessori, 1916). Supported by experts, she developed some materials for musical education in children, an example of these materials being a table in which bells tuned in different tones and semitones were placed contiguously based on the diatonic scale. Her purpose was to involve the child in activities based on listening games of different tones, in order to involve them in what she called “sensory exercises” (Montessori 1916, 481).

Another pioneer educator in the implementation of sound-producing objects for purposes related to music education is Satis N. Coleman (1922). Based on her experience as a music educator and researcher with children, she developed a proposal for music education that is recognized as ‘Creative Music.’ She believed that before the child learns music through sight, the child experiences it through voice and listening; an additional part of her musical education proposal was based on what she called “seeking attitude” (Coleman 1939, 14).

She implemented the use of sound-makers for exploration through the child’s improvisation. These objects were made by the children themselves by hand or they could be those that they discovered in their own environment. In one of her books (Coleman, 1922), she narrates how a girl played a melody for her, upon discovering that the thorns of a cactus that was in her house generated sounds by making them vibrate.

Zoltán Kodály considered the use of Hungarian folk instruments as accompaniment to singing (Houlahan & Tacka, 2008), the latter is a core aspect in his pedagogy that involves the implementation of choral ensembles. In his writings on the musical initiation of the child, Edgar Willems proposes the use of these resources in order to encourage in the child the development of rhythm, and to encourage active listening for the sound qualities of these objects (Willems, 1987).

Carl Orff focused mainly on instrumental ensembles embodied in his work *Orff-schulwerk*: music for children. In these ensembles bongos, drums, tambourines and metallophones are used, among other instruments (Orff, 1976).

A central aspect of Shinichi Suzuki's method is a musical education based on the teaching of the instrument, with the assumption that music is learned in a manner similar to how the child learns the mother tongue (Suzuki, 1983). Initially this author began developing a method for teaching the violin, and later Suzuki methods were published for other instruments such as cello, piano, flute and guitar.

These approaches in contemporary musical education seem to value the use of sound-producing objects for their physical qualities, which contribute to designing attractive musical activities in the kindergarten where the manipulation or exploration of these objects is proposed. It seems that these proposals for musical teaching in children have tacitly considered the use of this type of material, with the aim of succeeding in those children acquiring certain knowledge. However, we have not delved into the meaning of the experimentation of these objects. We consider that reflecting on this topic will lead us to the study of the operation of the child's consciousness that would result in generating valuable contributions to musical education, which would imply providing a more solid pedagogical foundation for the use of such materials in the music teaching process.

In addition to these pedagogical proposals, it is worth taking a look at the academic contributions in music education, since the interaction with sound-producing objects is an aspect that has already been discussed in this field, but not from a phenomenological approach.

### **The use of sound-producing objects in preschool music education: a brief review of academic literature**

Early childhood as a stage of special importance in the human being ranges from birth to 8 years of age (UNESCO, 2017). Within early childhood, preschool or kindergarten is included as a school stage considered in different educational systems around the world and that frequently covers ages 3 to 5 according to the International Standard Classification of Education (ISCED) (2011) (UNICEF, 2018). In music education, this same conception of early childhood has been adopted, in which preschool is included.

The UNESCO (2023) has highlighted the importance of multidisciplinary work in early childhood education, while in music education the importance of assuming a holistic approach has also been pointed out (Young & Ilari, 2019). In early childhood music education, the interaction with sound-producing objects has had a special relevance in kindergarten, though it has normally been studied from psychological approaches. For this reason, we believe that introducing a phenomenological analysis on this topic can contribute to this multidisciplinary vision.

The study of preschool child interaction with musical instruments seems to have its origins in the 1920s, with the first behavioral studies conducted in the United States in the preschool research department at the Iowa Child Welfare Research Station, and the Pillsbury Foundation Studies in Santa Barbara (Harris, 2009). Inspired by the progressive educational movement of the time, Moorhead and Pond generated some of the first research on musical behavior in early childhood at the Pillsbury Foundation Studies; generally these researchers were interested in learning how children created music in an environment prepared for carrying out musical activities, in which sound-producing objects were included. From the outputs of this foundation, Moorhead recognized a particular musical culture, different from that of adults in terms of musical expression (Kierstead, 1994). However, it was only in the 1980s that we could concretely identify the introduction of this theme about childhood interaction with musical instruments in the field of musical education, in kindergarten, not just as a specific research topic, but as an implicit aspect of so-called musical play (Andress, 1998; Littleton, 1998).

‘Musical play’ is an approach proposed by Barbara Andress. It proposes the pedagogical importance of play within music lessons at an early age, and a part of this play involves the manipulation of sound-producing objects for the development of the child’s musicality. The pedagogical foundations of these works on musical play are rooted in the psychological perspectives that dominated much of the studies of childhood during the second half of the last century, from the contributions of Mildred Parten, Charlotte Bühler, Sarah Smilansky, Jean Piaget and Lev S. Vygotsky.

At the beginning of the 21st century, research on musical play would continue and the interaction with musical instruments continues to be implicitly present in this theme, although without focusing exclusively on the manipulation or

exploration of physical objects (Berger & Cooper 2003; Young, 2008). In recent years we can identify works that have begun to provide a greater emphasis on child interaction with sound-producing objects in music education. Dansereau (2015) proposed documentation and analysis of the spontaneous and adult-free musical behavior of children, with objects such as cabasas, rain sticks, drums and claves. Her study sought to understand the nature of situations of interaction with instruments, noting that:

Despite the popularity of providing sound-producing objects to young children, we are left with an incomplete view of the many ways children interact with these objects and a clouded idea of what constitutes musical play. This causes difficulty when attempting to determine the extent to which these objects elicit behaviors that may be considered musical, and—perhaps more importantly—whether adult expectations for children’s interactions with sound-producing objects are appropriate (Dansereau 2015, 30).

Her findings describe the need to delve into the extent to which the shape of sound objects can influence how the child engages in exploring them, because in some cases situations were observed where children manipulated objects for purposes that could be considered as non-musical, for example, using instruments as if they were hats, instead of using them to imitate playing music.

Koops (2017) tries to study the experience lived by children of preschool age from the phenomenological perspective of Moustakas (1994) in episodes of play through interviews, in order to analyze what happened during situations defined as musical enjoyment. He argues that, rather than trying to elaborate a definition of musical play, she sought to elaborate a description that would allow constructing possible interpretations for understanding the enjoyment experienced by children. She carried out activities aimed at children between 4 and 7 years of age, in which boomwhackers, ukuleles, harmonicas, as well as recorders were implemented. Her results argue that musical enjoyment is a constitutive part of musical play. With respect to the interaction of children with these objects, she points out that this activity is an important part of the development process of musical creation.

Recently Rodríguez and Vicente (2017) carried out a study that reveals the challenges of the implementation of musical materials in early childhood musical education contexts in Spain. This work considered as musical material different objects that produced different sounds, whether or not they were aimed

at teaching music. Thus, printed materials such as textbooks or work guides were also considered, in addition to resources supported in Information and Communication Technologies (software, computers, videos and video games).

They offer different recommendations to school administrators, in order to improve the effectiveness of implementation of these objects in teaching. Specifically concerning musical materials, they point out the low use of these resources, in addition to indicating that music teachers have little knowledge about current educational materials.

As can be seen, the meaning that the manipulation of sound-producing objects in music lessons has for the children seems to be an unclear matter. It is noteworthy that sound-producing objects have been investigated as an aspect of musical play in early childhood and the same explanations have been postulated from psychological perspectives. Koop's work (2017) is particularly relevant because of its approach to the subject from a phenomenological approach; however, it seems that it only describes the experience of enjoyment without specifically addressing the subject of the manipulation of sound objects. In view of this, we believe that the phenomenology of Alfred Schutz can contribute to a deep understanding of the meaning the child is attributing when exploring or manipulating this type of material. We believe that this way we can identify different structures of consciousness involved in the child's experience with sound objects and related to the musical learning process.

## **The influence of Edmund Husserl on Alfred Schutz**

Concerns related to the social sciences, and specifically with sociology, would lead Alfred Schutz to approach phenomenology in an unconventional way (Schutz, 2011). Schutz would continue the phenomenological legacy of Husserl (1983) not in terms of his transcendental project, but by resuming his contributions on the phenomenology of the *natural attitude* or also called 'phenomenological psychology' (Schutz 1932, 42).

Husserl's transcendental phenomenology was framed in an eidetic philosophical project, oriented to the description of the human experience and, therefore, to discussing aspects related to consciousness in transcendental terms. This aspect of Husserl's phenomenology was considered by Schutz as the main basis

for undertaking a thorough analysis of meaning within the sphere of mundane sociality [*mundane Sozialität*]: ‘to analyze the phenomenon of meaning in mundane sociality does not require the achievement of a transcendental knowledge that goes beyond that sphere or a further sojourn within the area of the transcendental-phenomenological reduction’ (Schutz 1932, 42).

The *phenomenology of the natural attitude* was intended to deal with problems in the *Lebenswelt*, where the subject takes his or her social reality for granted as everyday reality where interaction with others occurs. Husserl argued that this kind of phenomenology could give a foundation to the empirical sciences such as psychology (which at the time had adhered to the positivist approach).

This Husserlian view aimed at discussing the factual seems to have attracted the attention of Alfred Schutz, who was interested in exploring problems of the ‘mundane sphere’ (Schutz 2011, 230) when perceiving knowledge gaps in Max Weber’s comprehensive sociology that did not clarify notions concerning subjective meaning and the process of understanding (Schutz, 1932). The *phenomenology of the natural attitude* was intended to resort to the transcendental sphere to describe the features of human consciousness operating in situations of the life-world, with support of a philosophical basis.

The transcendental reduction is important for phenomenological descriptive psychology not only because it reveals the stream of consciousness and its features in their purity, but, above all, because some very important structures of consciousness can be made visible only within this reduced sphere. Since to each empirical determination within the phenomenological reduction there necessarily corresponds a parallel feature within the natural sphere and vice versa, we can always turn back to the natural attitude and there make use of all the insights we have won within the reduced sphere. (Schutz 1970, 6).

In this way, the *Lebenswelt* would constitute a notion that Schutz recovered to try to explain problems of a pragmatic nature, in order to describe eidetically those invariable structures of the subject’s consciousness and intervening in its process of understanding the pre-established social reality.

## The intersubjectivity of the *Lebenswelt*: the experience in the *natural attitude*

The *Lebenswelt* implies the world into which we come at birth. Phenomenological theory considers it as a predetermined world, because it is constantly before our eyes and it is an eminent reality in which we live routinely in the *natural attitude*, that is, in a budgetary way:

[...] I assume that objects of the outer world are in the main the same for my fellow-men as they are for me [...] in the natural attitude of everyday life the following is taken for granted without question: (a) the corporeal existence of other men; (b) that these bodies are endowed with consciousness essentially similar to my own; (c) that the things in the outer world included in my environs and that of my fellow-men are the same for us and have fundamentally the same meaning; (d) that I can enter into interrelations and reciprocal actions with my fellow-men: (e) that I can make myself understood to them (which follows from the preceding assumptions); (f) that a stratified social and cultural world is historically pre-given as a frame of reference for me and my fellow-men, indeed in a manner as taken for granted as the “natural world”; and, (g) that therefore the situation in which I find myself at any moment is only to a small extent purely created by me (Schutz & Luckmann 1973, 4-5).

The handshake, birthday parties, the celebration of Christmas, the celebration of Hanukkah, the English, Spanish, German or Mandarin language and the values of socio-cultural background are examples of the features provided by *Lebenswelt*, and which we face in the course of life, dominating them through subjective experiences. This implies the experience of situations that the subject is presented with in a unique and unrepeatable way in their field of operation in the social world. Subjective experience is always linked to the corporality of the subject, to a space and a time. In this same idea about subjective experience, we find a key aspect of phenomenological thought: intersubjectivity.

To understand the intersubjectivity of the *Lebenswelt*, it should be clarified that Husserl's thought follows the conception of intentionality of consciousness based on by Franz Brentano. The term intentionality is used in phenomenology to describe that our consciousness always participates in some of our experiences with a consciousness referred to something. Intentionality can be difficult to

briefly describe, however, for the analytical purposes of this work, we will focus on the intervention of consciousness in certain types of experiences: *intentional experiences*. These experiences can be exemplified in our experimentation with physical objects in the *Lebenswelt*, as happens in our perception of sound-producing objects (such as a piano, accordion or a flute).

If we experience an object while taking a walk on the street, imagine a trumpet player performing on the street, our consciousness plays a role in interpreting an experience. This can lead to the association of the experience with a musical genre, a memory, a fantasy, a person, or some other element. That is, the consciousness is referred to something (intentional) and the object itself is immersed within a context of experience. The act of meaning making is a necessary element of intentionality in sensitive experiences, such as the example above, my interpretation of what we see or observe is based on my life of consciousness. In this example, the trumpet is an intentional object, the element is not what enables this interpretation, is my consciousness operating within the experience, where other elements of the context may interfere.

This approach to the intentionality of consciousness is also present in Schutz's thought, but with emphasis on the facts experienced by the subject in the intersubjective social world. Intersubjectivity is a phenomenological position in which it is assumed that what we consider to be "objective" or "subjective" constitutes *intersubjectivity*. That is to say, the personal experiences of people are not isolated from the environment in which they find themselves, but rather are linked to what those of others are, generating consensus among individuals about things within culture and society. In language it is possible to observe this intersubjective feature of the social world more clearly: for example, human beings use written and phonetic systems in each language that are intersubjectively agreed upon and allow us to communicate. In this way we have words and sounds to refer to objects related to musical practice such as the saxophone, guitar, piano or drums. Speaking a language means effectively using an intersubjective way of communicating with others.

This allows one to glimpse the coordination of consciousness flows in the life-world in a certain context; from it, the individual gives meaning to what happens around him or her, bases meanings or objective meanings on things in the social world; that is, where our conscious self is connected with the self of others, generating agreements or consensus on the elements in the pre-given reality.

The intersubjective *Lebenswelt* can be experienced by the subject in the *natural attitude* and through processes of explanation derived from the structure of consciousness called *relevance*. The *natural attitude* consists in a posture in which the human takes for granted his immediate world without making a greater judgment on it, in which he or she does not assume a critical or reflective position about what is presented to the consciousness. It is a non-problematic sphere due to the familiarity or habituation that is already in the social sphere. We experience the *natural attitude* every day, in those routine tasks that we have already mastered and do on a daily basis, such as going to work, attending school, driving, reading, running, among other activities that do not involve deep reflection.

The subject lives in that *natural attitude* until something within that environment is presented to him or her different from what he or she usually knows; in this way the *relevance* of experience is used, and at this moment, the consciousness of the subject becomes problematic. For Alfred Schutz, relevance refers to the degree of attention we give to the *Lebenswelt*. For example, suppose we find ourselves practicing a piece of music on the guitar for a concert, it is possible that in a *natural attitude*, our attention is focused on my playing the instrument, even though we hear everyday or common sounds in at home such as the TV, the sound of birds or of trees moving in the wind outside. However if we hear an explosion, that is to say, an unusual sound in our home, this event will be problematic for our consciousness according to my degree of attention to the life-world. This means that we undertake a process of making explicit that which in the experience appears to us outside of what we commonly experience, seeking to dominate it to integrate it into our *stock of knowledge*.

In the constant confrontation with the *Lebenswelt* we do not need to be explicit about the facts and elements that we already know (*natural attitude*). Until something within this sphere is presented to us differently, we seek to make it explicit based on the structure of *relevance* to incorporate it into our previously conceived notions. In this way we manage to have a mastery over a novel experience that occurred in the life-world. When there is a discrepancy between what I know previously and what happens to me in my experience, the situation turns out to be problematic, thus presenting an experience that is certainly unknown and not compatible with my previous knowledge.

In Schutz's thinking, relevance is the concept of a system that operates in consciousness and articulates itself based on the most striking features that I perceive in the social world experiences (*Lebenswelt*). He argues that "system

of relevances by which man within his natural attitude in daily life is guided” (Schutz, 1962, 228). In a *natural attitude*, like when we listen to music on an audio device, drink coffee, and read a book in the afternoon inside our home, depending on what’s most important, we can give differing amounts of attention to what’s happening. The abnormal noises we hear outside our location may be more important depending on the situation. Maybe it’s more striking that our coffee is either very hot or has cooled, or certain aspects of the music I listen to draw my attention more. The experience are linked to the system of relevances in consciousness, to our daily lives, previous experiences, the present situation, and anticipations of it. *The system of relevances* of consciousness in Schutz’s phenomenology maintains that we cannot understand a certain element of *Lebenswelt* if it does not present itself to us as significant within experience (Schutz, 1962).

*Natural attitude* and *relevance* are linked to two important phenomenological conceptions: *stock of knowledge* and *typifications*. The *stock of knowledge* is a structure made up by subjective experiences. That is to say, those situations in social life that we experience in a particular way, such as the experience of listening to a song, is different from one person to another. Schutz argues about the *stock of knowledge* that: “it is related in many ways to the situation of the experiencing subject. It is built on sedimentations of formerly actually present experiences that were bound to situations” (Schutz & Luckmann 1973, 99).

At all times in our daily living, the *stock of knowledge* emerges as an element that forms part of our actions and our conscious ego within the life-world. We constantly resort to this structure in our life because it is a structure founded on past experiences for mastering new or relevant experiences in the *Lebenswelt*. In this way, possibilities of assuming a situation (experience) are generated, and it is possible to have an estimate of the possibilities of certain elements in the social world. For example, if we are familiar with a jazz standard like ‘Autumn Leaves,’ it is possible for me to identify and anticipate the moments in which the improvisations of the quartet of musicians performing that piece will be performed. Children usually recognize the chorus of popular songs from their context, because they have sediments of experience about those songs, as a result of frequent experimentation with these themes, having listened to them on multiple occasions.

*Stock of knowledge* is associated with *types* or *typifications*, that is, elements that refer in a homogeneous way to a whole network of sedimentary experiences.

This means that we perceive things in a familiar way; they are given to consciousness by their typical character. Schutz offers an interesting example to understand what *types* are: “I may have never seen an Irish setter but if I see one, I know that it is an animal and in particular a dog, showing all the familiar features and the typical behavior of a dog and not, say, of a cat” (Schutz 1962, 8).

*Types* have their origin in subjective experiences that make up the *stock of knowledge* and, like the latter, are in constant transformation. Following the example previously cited by Schutz, it can be said that if we had never seen a setter in our life, having an experience with a dog of that breed, it is possible that the dog *typification* within our *stock of knowledge* will be modified, because of the physical traits of the dog that we have captured in my experience and that we have perhaps never seen before in the breeds that we already know. This implies taking into consideration that the subject does not face experiences in the world of life devoid of a previous experiential referent. A child recognizes an object based on the typical features that he has experienced related to it. This suggests that an object such as a spoon, for the child who already knows how to communicate through words, goes beyond being a written word or a phoneme, and preserves structures in consciousness that have been configured based on the way in which he himself has used a spoon, or that he has seen other people use one, such as his parents or older siblings.

In this case, the child in his consciousness recognizes the object based on the typical character of use that he has previously experienced in the *Lebenswelt*. The child who knows how to use a spoon effectively to eat had once experienced the object for the first time, perhaps in a more rudimentary way, but later acquired greater mastery over the object by having used it routinely at mealtimes. In this way, his consciousness will preserve sediments of experience (in the stock of knowledge), organized according to its typical character.

*Stock of knowledge*, *types* and *relevance* are some of the concepts that appear in Schutz's work as notions that attempt to explain the operation of the subject in the *natural attitude*. His reflections focused on explaining the structures that invariably operate in human consciousness, in any cultural contexts and in any historical period, for apprehending that pre-established reality. The contributions that this phenomenological theory provides have been discussed in different fields of knowledge; Barber and Dreher (2014) have compiled a variety of works that present different approaches to artistic research based on Alfred Schutz's phenomenological legacy. More recently, Dreher (2021) exposes the reflections

of various authors regarding the phenomenological conception of the structures of the life-world as an analytical focus which is still valid for the basis of qualitative research. On early childhood musical education, we have identified few phenomenological approaches from Schutz's point of view. This is another reason which justifies our interest in considering phenomenological thought as useful in the study of children's experiences.

In a preliminary way, we believe that this phenomenological theory could be used as a theoretical framework for the interpretation and analysis of the experiences of children involved in a process of teaching and learning music. For example, we could analyze the observations of children interacting with musical instruments using the notions proposed by Alfred Schutz. This would imply a qualitative research approach, which deepens the understanding and meaning that experimentation with music has for the child, which can later help improve the interventions of music educators. Authors such as Bresler (2010), Van Manen (2017) and Smith (2018) have pointed out that phenomenological research approaches treat the phenomenon of experience differently from other qualitative research approaches, providing a rigorous study of experience.

### **Analysis of the child's interaction with instruments through the *phenomenology of the natural attitude***

Schutz's varied concerns about meaning and the social sciences from the perspective of phenomenology also covered the study of music; some of his works on this topic were: *Making music together: a study in social relationship* (1951 pub. 1976), *Mozart and the philosophers* (1956 pub. 1976) and *Fragments toward a phenomenology of music* (1944 pub. 1996). Despite the *relevance* of these articles, we consider that his work around the structures of the life-world, exposed more clearly in his posthumous work: *The structures of the life-world* (Schutz & Luckmann, 1973) have also made important contributions, that from our point of view can help to characterize the operation of consciousness in experiences related to the musical learning process in childhood, such as the manipulation of sound-producing objects. Although we know that in the essay *Making music together: a study in social relationship*, Schutz had already explored some applications of the *stock of knowledge*, we consider that this work can be the first step to demonstrate another aspect of the potential of Schutz's legacy (which is open to criticism) and using a theoretical framework to study certain types of child experiences.

Below we present some situations of interaction with sound-producing objects or musical instruments by children, descriptions that have been documented by research carried out in children's populations but that are not based on a phenomenological approach. Through them, a possible analysis parting from the notions of *Lebenswelt*, *stock of knowledge*, *types* and *relevance* is realized. In these interpretations of the child's interaction with such objects, it is important to note that they are permeated by the intentionality of consciousness, the development in the subject of a *natural attitude* and the intersubjective feature of the social world.

*Tara and Holly and their experience with the violin*

Littleton (1991) recorded different interactions of preschool children (4 and 5 years old) with musical instruments. One of her descriptions consists of a description of two girls interacting with a violin:

Holly complained, "Don't play that violin, it's squeaky!"

Tara: "It isn't squeaky. I've tested it. Here, let me show you this thing." (She takes the rosin from the violin case and rubs it on the bow.) "This is fun!"

Holly: "I KNOW!" I have a violin at home."

Tara: "Do you take lessons?"

Holly: "NO."

Tara: "I want to take lessons."

Holly: "I've played Jingle Bells on my violin before."

Tara: "Well, I've never seen a violin before, so I need to play it." (Littleton 1991, 81)

This description shows that Tara, despite expressing that she had never seen a violin before, does retain some knowledge about the violin, since she knows what the wax is used for by rubbing it on the bow. She has probably seen at some point in her life how wax is used, although she may have never held one in her hands, this has allowed her to have sedimentations of experience in her *stock of knowledge*. Instead, she (Holly) expresses that she already has some familiarity with the instrument, being an everyday object at home. Both girls experience the situation on the violin based on their experiences in the *Lebenswelt*.

*Daniel and the guitar*

In music education research it is also possible to find experiences of interaction with instruments in young children, which are susceptible to being analyzed under the phenomenological lens. In his work *Music, Mind, and Education*, Swanwick (2005) describes the case of Daniel (three years old), a child who interacts with musical instruments:

A frequent visitor, he makes himself at home with toys and has a fairly delicate improvisation on the piano. Then he asks for the guitar, which has been put away. He sits himself on a little stool and manages to hold the instrument in more or less the orthodox position, though it is rather big for him. He has handled it before and seen people play, both at home and on television, and he knows what it is to hold a guitar. As usual, he strums with his thumb across the open strings, occasionally putting his ear to the body of the instrument and over the sound hole to listen to the dying resonances. He also draws his thumb across at different speeds, sometimes gently, sometimes striking the strings and throwing his right arm up into the air; a dramatic gesture which, we wonder, he might have seen guitarists do (Swanwick 2005, 51).

Swanwick points out that Daniel had previous experiences with the guitar, therefore, in his *stock of knowledge* there are sediments of experiences that possibly have fostered the imitation that the child does. Daniel is interested in exploring the instruments at his disposal (piano and guitar), which may involve the intervention of the system *relevances*, since the child seems to express the typical way in which that instrument is used within its social context. It is important to mention here that for Schutz, the classifications are formed from the relevance system. Husserl was criticized by Schutz for not acknowledging the genesis of typification in the system of relevances (Schutz, 2003, Gros, 2017).

*Cameron and the drums*

Berger and Cooper (2003) observed preschool children in the United States for a period of 10 weeks, in contexts where a music program was carried out that also involved the children's parents. Of some of the situations that were documented by this investigation, the case of Cameron is described, a child who explores some drums that have been provided:

Cameron moves to a box full of hand drums. Cameron takes out all the drums and sets them around him like a drum set. He also includes two cymbals. He then goes and finds two mallets. He alternates playing from drum to drum and often ends his phases with a cymbal. After playing a few minutes, he rearranges the drums and places the higher-pitched ones next to him and the lower-pitched drums on the outside. He is intent on his play and remains uninterrupted (Berger & Cooper 2003, 160).

Schutz's phenomenological view allows us to appreciate that Cameron probably preserves within his *stock of knowledge* a *typicality*, probably related to some percussion musical instrument. This *typification* of the experience would be derived from previous experiences of the child, which have become sedimented in the *stock of knowledge*, possibly having seen how these objects were played, as he arranges the drums similar to how they are placed on some percussion instruments such as drums or cymbals.

It is also possible to appreciate certain features of a comprehension process related to the *relevances*, since after a period of time, the child rearranges the initial order of the drums; this seems to suggest that Cameron intends to look for other ways to play the drums.

Regarding this, it is important to mention that sometimes there are sounds found in objects within the reach of children (Coleman, 1922), that is, those occasions in which children discover sounds in objects not related to musical practice, and using them as musical instruments, for example, playing a rhythm by hitting a plate with a spoon.

We consider that the notion of *typification* allows us to enter into the discussion of how in consciousness we order knowledge about objects from the use of these in the life-world, that is, the child orders knowledge about objects from their experiences with them based on their habitual or typical implementation in the social sphere. This has already been discussed from psychological approaches such as Vygotsky and Piaget, however the phenomenology of the social world allows us to identify that the concept of learning by imitation has an experiential emphasis that is not only restricted to behaviors based on memorization. This same notion may help to clarify the dilemma that Dansereau (2015) has already exposed, regarding at what moment something can be considered a musical behavior with sound-producing objects compared to one that is not.

### *Jenny and the jingle bells*

In her research on the interaction of children with sound objects, Dansereau (2015) shows an interesting episode in which a girl (Jenny) uses bells while singing: ‘Jenny has all of the jingle bells on her arm, stands up and starts singing and shaking her arm to accompany her singing [with another girl]. She sings, “Jingle bells, jingle bells, jingle all the way”’ (Dansereau 2015, 40).

The relationship that the girl conceives between the sound-producing objects and a song is linked to the intersubjective *Lebenswelt*. The song ‘Jingle bells’ is often associated with the Christmas season, refers to a certain social consensus that prevails over the song linked to a widely recognized holiday in different contexts worldwide, that is a piece of music related to Christmas and that Jenny already knows. In the girl’s *stock of knowledge*, there is a link between the jingle bell *typification* and a song that is socially considered to be a Christmas carol. In this way it can be perceived that objects beyond the physical or functional character in daily life retain a close relationship with the intersubjective feature of the life-world.

### **Considerations for further reflection**

So far, we have tried to highlight some contributions that we consider can be transferred to research in music education. More specifically, we resort to a phenomenological current inspired by the Husserlian legacy: the phenomenology of Alfred Schutz. Phenomenology of the *natural attitude* can be used to try to understand a pragmatic aspect identified within the musical educational process of young children: the situations of interaction with sound-producing objects.

The phenomenology proposed by Alfred Schutz seems to be viable for our concern centered on the interaction with sound-producing objects, because it is aimed at elucidating the meaning that the child gives to the facts in his or her *Lebenswelt*, in which physical objects are involved. In this way, it allows us to recognize the musical learning process as a fact in the life-world, made up of experiences in which situations of exploration of sound objects can be included, as in music lessons.

We consider that this opens the opportunity to deepening the substrates of the experience that is linked to the use of sound-producing objects in the

learning process in childhood: such as the socialization of musical knowledge through the *stock of knowledge*, *typifications* and *relevance*. This contributes to understanding some more facets of music education that do not seem to have been fully clarified: How does the child experience the sound-producing objects within reach? How do these kinds of experiences relate to learning music?

These situations of manipulation or interaction with objects may seem obvious however, from the phenomenological view, they appear as a more complex aspect than what from common sense allows us to recognize. The situations of interaction with instruments that we have recovered here from childhood research are only a few examples from which we have conceived a value in the phenomenology of the social world, nevertheless it is necessary to continue to reflect on the most appropriate ways to make a thorough analysis of the operation of the child's consciousness, by taking up the legacy of Schutz.

Although we have opted for examples of the intervention of consciousness structures of the child when manipulating sound-producing objects, it will be necessary to continue to study the potentiality of Schutz's phenomenology in relation to the writings that the same author deals with regarding the musical phenomenon. For now, these same structures of consciousness turn out to be contributions of the phenomenology of the *natural attitude* that can be seen as a way to access the background of the experiences of the child with musical instruments, in the understanding that these experiences are indeed an important aspect of the learning process. In principle, we believe it is appropriate to point out two aspects as starting points to explain their potential in the subject we have discussed here:

Interaction with sound-producing objects as an experience in the life-world: whether it is a kind of music in a school environment or not, where such objects are accessible, it is necessary to recognize that these are experiences that involve processes of domains of meaning in the child in social life situations, in which consciousness intervenes. Regarding school environments, it is possible to assume that this meaning domain involves and is inserted into the learning process that the teacher seeks to guide in the child. This also implies the socialization of different knowledge and the development of skills in the child, such as aural discrimination or rhythm playing, which in turn, delineate the basis of music education that the child may eventually receive. Regarding non-school environments, we can refer to other surroundings where children either through the family or the

community where they grow up, are related to some kind of musical practice. These places can be exemplified by John Blacking's (Campbell, 2000) research on Venda culture, in which he described how some children sat next to adults to observe how percussion instruments were played.

2. The intentional consciousness in the experiences with sound-producing objects. This foundation of the phenomenological tradition, present in the thought of Schutz, implies that we consider that the child experiences objects that are given to their consciousness from structures that are constantly changing. In a school context of music education, this would be implicit in activities that use instruments such as tambourines or bells, in activities aimed at laying the foundations of the development of rhythmic or aural skills. This argument would be further supported by the fact that Schutz, in following the phenomenology of Husserl's *natural attitude*, focuses on pragmatic projects undertaken by the subject, as we can characterize the experiences of manipulation and exploration of sound-producing objects.

These interactions with objects from this phenomenological perspective are experiences that are associated with the structures of consciousness described by Alfred Schutz and with which we can have an approach to how the child dominates different situations within his life-world. From the *system of relevances*, we can see that the child lives processes of apprehension and comprehension in school environments, in which different instruments can be used to perform different activities for musical educational purposes.

The challenge for educators in this type of school environment, by making use of sound-producing objects in their music lessons, is to offer activities that are highly attractive to the child. For example, the use of musical instruments from cultural backgrounds other than those familiar to children can involve such processes to dominate experiences that require the operation of consciousness from the systems of *relevance* of children. It seems that Schutz' reflections on *relevance* resemble what in the field of pedagogy has been discussed from the perspective of cognitive psychology, with contributions on the meaningful learning of David Ausubel. However, we believe that the contributions from phenomenology could complement what has already been described in cognitive terms about children's experience with sound-producing objects.

Through the *stock of knowledge*, it is possible to consider that within the experiences of interaction with physical objects, the child takes sediments from

previous experiences to develop in the life-world; in this way that generates a comprehension of problematic aspects that can be presented in the process of musical teaching, as for example, during lessons in which they are involved and which involve learning new rhythmic patterns from the use of sound objects such as claves or castanets. The *typifications* linked in the *stock of knowledge* as organizers of sediments of experience allow us to consider that sound-producing objects like musical instruments are not perceived by the child as physical objects devoid of meaning, but they are experienced as objects based on different determinations that are intersubjectively shared in the *Lebenswelt* into which the child is born and socialized in music lessons.

One of the most important challenges of music education at different ages is to achieve the socialization of musical knowledge, and Schutz's point of view allows us to demonstrate more clearly the value of experience in musical learning. This experience can involve first contact with musical instruments at home, music lessons, the development of an instrumental technique, or the internalization of different theoretical musical notions.

Our reflections thus far open the way for new topics to be addressed in future research work. For example, it would be interesting to investigate further from this phenomenological perspective with respect to other experiences besides the manipulation or exploration of objects, as in dance or singing in childhood. For now, we can assume that the potentiality of the phenomenological legacy of Schutz that we have proposed to highlight here allows us to conceive the need to discuss different topics of music education from multidisciplinary research. We think that a phenomenological discussion about experiences in childhood in situations oriented to music learning can complement what has been said from other theoretical approaches regarding the interaction with sound-producing objects in childhood and their musical educational implications. The complementarity between contributions from different fields of knowledge would generate a deeper understanding on different issues in the field of music education.

## References

- ANDRESS, B. (1998), *Music for young children*, Harcourt-Brace College Publishers.
- BARBER, M. & DREHER, J. (eds) (2014), *The Interrelation of Phenomenology, Social Sciences and the Arts*, Springer.
- BERGER, A. & COOPER, S. (2003), “Musical Case Study Play: of Preschool Children and Parents”, *Journal of Research in Music Education*, vol. 51, 151–165.
- BERGSON, H. (2007), *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Presses Universitaires de France.
- BRESLER, L. (2010), “Ethnography, phenomenology and action research in music education”, *Visions of Research in Music Education*, vol. 16, 4–16.
- CAMPBELL, P. S. (2000), “How Musical We Are: John Blacking on Music, Education, and Cultural Understanding”, *Journal of Research in Music Education*, vol. 48, 336–359.
- CAPISTRÁN-GRACIA, R. W. (2019), “Retomando el enfoque de Émile Jaques-Dalcroze en la formación del profesional de la música”, *ESCENA Revista de las artes*, vol. 78, 37–55.
- COLEMAN, S. N. (1922), *Creative music for children: a plan of training based on the natural evolution of music, including the making and playing of instruments, dancing, singing, poetry*, Putnam.
- COLEMAN, S. N. (1939), *Your Child's Music*, Van Rees Press.
- CUSTODERO, L. A. (2007), “Origins and expertise in the musical improvisations of adults and children: A phenomenological study of content and process”, *British Journal of Music Education*, vol. 24, 77–98.
- DANSEREAU, D. (2015), “Young Children's Interactions With Sound-Producing Objects”, *Journal of Research in Music Education*, vol. 63, 28–46.
- DELALANDE, F. (1984), *La musique est un jeu d'enfant*, Institut National de l'Audiovisuel & Buchet/Chastel.
- DREHER, J. (Ed) (2021), *Mathesis universalis – Die aktuelle Relevanz der „Strukturen der Lebenswelt“*, Springer.
- GHIROTTI, L. and MAZZONI, V. (2013), ‘Being part, being involved: The adult's role and child participation in an early childhood learning context’, *International Journal of Early Years Education*, vol. 21, 300–308.
- GROS, A. E. (2017), “Tipificaciones y acervo de conocimiento en la fenomenología social de Alfred Schütz: Una reconstrucción teórico-sistemática”, *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, vol. 62(231), 23–45.

- HARRIS, M. (2009), *Music and the Young Mind: Enhancing Brain Development and Engaging Learning*, Rowman & Littlefield Education.
- HOULAHAN, M. & TACKA, P. (2008), *Kodály Today: A Cognitive Approach to Elementary Music Education*, New York: Oxford University Press.
- HOURIGAN, R. & EDGAR, S. (2014), “Phenomenological Research in Music Education”, in Conway C. M. (ed.), *The Oxford Handbook of Qualitative Research in American Music Education*, Oxford University Press, 148–163.
- HUSSERL, E. (1983), *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, First Book General Introduction to a Pure Phenomenology*, Martinus Nijhoff publishers.
- JAMES, W. (1950), *The principles of psychology Volume Two*, Dover Publications, Inc.
- JAQUES-DALCROZE, É. (1912), *The Eurhythms*, Constable and Company LTD.
- JOUBERT, D. & VAN DER MERWE, L. (2020), “Phenomenology in five music education journals: Recent use and future directions”, *International Journal of Music Education*, vol. 38, 337–351.
- KIERSTEAD, J. (1994), “The Pillsbury Foundation School (1937–1948) and beyond”, *The Bulletin of Historical Research in Music Education*, vol. 15, 183–219.
- KOOPS, L. H. (2017), “The Enjoyment Cycle: A Phenomenology of Musical Enjoyment of 4- to 7-Year- Olds During Musical Play”, *Journal of Research in Music Education*, vol. 65, 360–380.
- LITTLETON, D. (1998), “Music learning and child’s play”, *General music today*, vol. 12, 8–15.
- MERCIER-DE SHON, M. (2012), “*Music is Waiting For You: The Lived Experience of Children’s Musical Identity*”, Doctoral dissertation, Georgia State University, USA.
- MONTESORI, M. (1916), *L’autoeducazione nelle scuole elementari; continuazione del volume: Il metodo della pedagogia scientifica applicato all’educazione infantile nelle case dei bambini*, P. Maglione & C. Strini.
- MOUSTAKAS, C. (1994), *Phenomenological research methods*, Sage Publications.
- ORFF, C. (1976), *Carl Orff Documentation The Schulwerk*, Schott.
- RODRÍGUEZ, J. R. & VICENTE, R. M. (2017), “The music materials in early childhood education: A descriptive study in Galicia (Spain)”, *International Journal of Music Education*, vol. 35, 139–153.
- SANTAYANA, G. (2011), *The Life of Reason: Introduction and Reason in Common Sense*, The MIT Press.
- SCHELER, M. (2008), *The nature of sympathy*, Transaction Publishers.

- SCHUTZ, A. (1932), *Der sinnhafte aufbau der sozialen welt*, Julius Springer.
- SCHUTZ, A. (1944), “Fragments on the Phenomenology of Music” first published in *Music and Man 2* (1976), 23-71, reprinted as “Fragments Toward a Phenomenology of Music” in Schutz (1996), *CP IV*, pp. 243-275.
- SCHUTZ, A. (1951), “Making music together: a study in social relationship”, *Social Research*, 18 (1), 76-97, later in Schutz (1976), *CP II*, pp. 159-178.
- SCHUTZ, A. (1956), “Mozart and the philosophers”, *Social Research*, 23, 219-242, later in Schutz (1976), *CP II*, pp. 179-200.
- SCHUTZ, A. (1962), *Collected Papers I: The Problem of Social Reality*. Edited and introduced by Maurice Natanson with a preface by H. L. Van Breda, (1<sup>st</sup> reprint 1982) The Hague: Martinus Nijhoff.
- SCHUTZ, A. (1970), *Collected Papers III: Studies in Phenomenological Philosophy*. Edited by I. Schutz with an introduction by Aron Gurwitsch, The Hague: Martinus Nijhoff.
- SCHUTZ, A. (2003), *Theorie der Lebenswelt. 1: Die pragmatische Schichtung der Lebenswelt, Alfred Schütz Werkausgabe, Band V. 1*. Konstanz: UVK.
- SCHUTZ, A. (2011), *Collected Papers V Phenomenology and the Social Sciences*. Edited by Lester Embree, Florida: Springer.
- SCHUTZ, A. & LUCKMANN, T. (1973), *Structures of the Life-World Volume 1*, Northwestern University Press.
- SMITH, J. A. (2018), “Yes it is phenomenological: A reply to Max Van Manen’s’ critique of interpretative phenomenological analysis”, *Qualitative Health Research*, vol. 28, 1955–1958.
- SUZUKI, S. (1983), *Nurtured by Love*, Suzuki Method International.
- SWANWICK, K. (2005), *Music, mind, and education*, Taylor & Francis.
- TRINICK, R. & POHIO, L. (2018), “The “Serious Business” of Musical Play in the New Zealand Early Childhood Curriculum”, *Music Educators Journal*, vol. 104, 20–24.
- UNESCO (2017), “International Standard Classification of Education ISCED 2011”, <https://uis.unesco.org/sites/default/files/documents/international-standard-classification-of-education-isced-2011-en.pdf>. Accessed 3 September 2022.
- UNESCO (2023), “What you need to know about early childhood care and education”, 11 May, <https://www.unesco.org/en/early-childhood-education/need-know>. Accessed 23 April 2023.
- UNICEF (2018), “Learning through play”, Education Section Programme Division, October, <https://www.unicef.org/sites/default/files/2018-12/UNICEF-Lego-Foundation-Learning-through-Play.pdf>. Accessed 12 November 2022.

- VAN MANEN, M. (2017), "But is it phenomenology?", *Qualitative Health Research*, vol. 27, 775–779.
- WILLEMS, E. (1987), *Les Bases psychologiques de l'éducation musicale*, Editions Pro Musica.
- YI, G. J. (2021), "Music-Play in the Guided Music Setting", *General Music Today*, vol. 34, 20–28.
- YOUNG, S. (2008). "Collaboration between 3- and 4-year-olds in self-initiated play on instruments", *International Journal of Educational Research*, vol. 47, 3–10.
- YOUNG S. & ILARI, B. (2019), *Music in early childhood: Multi-disciplinary perspectives and interdisciplinary exchanges*, Springer.

Recibido 03-08-2023

Aceptado 20-11-2023



# SIGNIFICADO, INTENCIONALIDAD Y GRAMÁTICA EN LAS *LECCIONES SOBRE TEORÍA DEL SIGNIFICADO* DE HUSSERL

## MEANING, INTENTIONALITY AND GRAMMAR IN HUSSERL'S *LECTURES ON THE THEORY OF MEANING*

Franco César PURICELLI  
*Universidad Nacional de Córdoba*

francopuricelli89@gmail.com

RESUMEN: Las *Lecciones sobre teoría del significado* (1908) constituyen un valioso documento a la hora de estudiar el pensamiento de Edmund Husserl a propósito del lenguaje. Sin embargo, este texto ha sido escasamente considerado por la crítica. En este trabajo, intentaré mostrar que el estudio de los planteos desarrollados en dichas lecciones resulta de gran interés para el análisis de las continuidades y cambios en el pensamiento de Husserl, así como también para la discusión filosófica sobre el lenguaje. Me concentraré en dos temáticas que considero fundamentales y que servirán, a mi entender, para dar cuenta de su espíritu y relevancia: 1) la distinción entre dos conceptos de significado y sus repercusiones en la distinción entre significado y objeto; 2) la relación entre nuestras dinámicas de trato con las cosas y las formas gramaticales en que dicho trato se expresa lingüísticamente.

PALABRAS CLAVE: Husserl, lenguaje, significado, gramática, intencionalidad.

ABSTRACT: The *Lectures on the Theory of Meaning* (1908) constitute a valuable document for the study of Edmund Husserl's thought regarding language. However, this text has been barely considered by scholars. In this paper, I will try to show that the study of the approaches developed in these lessons is of great interest for the analysis of the continuities and changes in Husserl's thought, as well as for the philosophical discussion about language. I will focus on two themes that I consider fundamental and that will serve, in my opinion, to account for its spirit and relevance: 1) the distinction between

two concepts of meaning and its consequences for the distinction between meaning and object; 2) the relationship between our dealing with things and the grammatical forms in which this dealing is linguistically expressed.

KEYWORDS: Husserl, Language, Meaning, Grammar, Intentionality.

## I. Introducción

Las *Lecciones sobre teoría del significado* de 1908 (Hua XXVI) constituyen un valioso documento a la hora de estudiar el pensamiento de Edmund Husserl a propósito del lenguaje. Sin embargo, este texto ha sido escasamente considerado por la crítica. Existen, por supuesto, algunas excepciones, en general orientadas a mostrar que el autor anticipa aquí la distinción entre *noesis* y *noema* (desarrollada en *Ideas I*) y que modifica su enfoque sobre la idealidad de los significados.<sup>1</sup> Los trabajos que evalúan los aportes de estas lecciones en un marco más amplio son todavía más escasos, a pesar de que, a lo largo de los capítulos que componen esta obra, Husserl se ocupa de un nutrido repertorio de temas y no se limita al tratamiento del mencionado concepto de significado.<sup>2</sup>

En este trabajo, intentaré mostrar que el estudio de los planteos desarrollados en las *Lecciones* resulta de gran interés para el análisis de las continuidades y cambios en el pensamiento de Husserl, así como también para la discusión filosófica sobre el lenguaje. No será posible abarcar en estas páginas el contenido completo de la obra, ni mucho menos recorrer exhaustivamente las complejas discusiones teóricas que pueden suscitarse a partir de ella. Me concentraré, pues, en dos temáticas que considero fundamentales y que servirán, a mi entender,

---

<sup>1</sup> Bernet, R. (1979). “Bedeutung und intentionales Bewußtsein: Husserls Begriff des Bedeutungsphänomens”, en E. W. Orth (ed.), *Studien zur Sprachphänomenologie*, Freiburg/München, Alber, pp. 57-58; Bernet, R., Kern, I. y Marbach, E. (1996). *Edmund Husserl: Darstellung seines Denkens*, Hamburg, Meiner, pp. 165-166; Castilla Lázaro, R. (1997). “Sobre la idealidad de los significados en la filosofía de Husserl”, *Diálogos*, 69, pp. 117-121.

<sup>2</sup> Rizzoli, L. (2005). “El pensar y lo pensado: significado y objeto en las *Lecciones sobre la doctrina del significado* de Husserl”, en Moreno Márquez, C. y Mingo Rodríguez, A. M. de (eds.), *Signo, Intencionalidad, Verdad: Estudios de Fenomenología*, Sevilla, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, pp. 289-296; Vigo, A. G. (2013). *Juicio, Experiencia, Verdad: de la lógica de la validez a la fenomenología*, EUNSA, Pamplona, pp. 177-228.

para dar cuenta de su espíritu y relevancia: 1) la distinción entre dos conceptos de significado y sus repercusiones en la distinción entre significado y objeto; 2) la relación entre nuestras dinámicas de trato con las cosas y las formas gramaticales en que dicho trato se expresa lingüísticamente.

El primer tema remite a la introducción de un concepto noemático de significado y resulta de especial interés para el estudio del camino que conduce desde *Investigaciones Lógicas* (1900-1901) a *Ideas I* (1913). Este nuevo concepto de significado, al igual que la propia noción de *noema*, tiene impacto en las discusiones sobre la distinción entre significado y objeto. El segundo tema anticipa algunos de los planteos que Husserl desarrolla en *Experiencia y Juicio* (1939). Por un lado, comprende el análisis de los conceptos de objeto-tema (*Gegenstand-worüber*), situación objetiva (*Sachlage*) y estado de cosas (*Sachverhalt*). El estudio de estas nociones permite dar cuenta de una interesante peculiaridad en el abordaje husserliano de las relaciones de identidad en el nivel de las proposiciones, a partir de la cual es posible distinguir ciertos rasgos fundamentales de la concepción del significado propuesta por el autor. Por otro lado, comprende el análisis de ciertas tensiones en el abordaje husserliano del lenguaje, las cuales surgen a partir de la contraposición entre enfoques que parecen priorizar la función nominal y enfoques que parecen priorizar la función predicativa.

Dedicaré un apartado de este trabajo a cada una de las mencionadas temáticas. Esta división obedece al propósito de ordenar y sistematizar la exposición, lo que no quiere decir que las argumentaciones correspondientes a cada apartado no se encuentren relacionadas unas con otras. Intentaré mostrar que los temas elegidos no sólo están vinculados entre sí por un interés general en el lenguaje, sino que permiten dar cuenta de una concepción filosófica y de un enfoque teórico peculiar. Además de las *Lecciones sobre teoría del significado*, tendré en cuenta algunos de los planteos desarrollados por Husserl en *Investigaciones Lógicas*, ya que esta obra constituye el punto de partida para el despliegue de las lecciones de 1908 (Hua XXVI, pp. 5-7).

## 2. Dos conceptos de significado

En las *Lecciones sobre teoría del significado* Husserl plantea explícitamente la distinción entre dos nociones de significado: 1) por un lado, aquella que apunta en la dirección de los actos significantes; 2) por otro lado, aquella que apunta en

la dirección de los correlatos de dichos actos. Al primer concepto se lo denomina significado *fenológico* o *fánsico*, mientras que al segundo concepto se lo denomina significado *fenomenológico* u *óntico* (Hua XXVI, pp. 30).

La primera noción no debe identificarse sin más con los actos de significar ni con las representaciones vinculadas con ellos, ya que dichos actos y representaciones son fugaces y cambiantes, mientras que el significado es una unidad ideal e intemporal. El significado de la expresión “perro”, por ejemplo, es uno y el mismo, frente a la multiplicidad de actos en los cuales dicho significado se expresa y se comprende. Así pues, el significado no es nada psicológico individual, no es el acto significante sin más, sino cierta unidad específica que se individualiza en el acto de significar. Husserl afirma, entonces, que este concepto de significado viene dado por el acto *in specie* o “según su esencia” (Hua XXVI, pp. 31-33). La segunda noción, por su parte, remite al *objeto intencional* como correlato del acto significante, esto es, al objeto significado en el modo en que es significado. Este correlato no debe confundirse con el objeto puro y simple (*Gegenstand schlechthin*), sino que se trata más bien del objeto en el “cómo” de su aprehensión categorial (pp. 35-36). Para referirse a este concepto de significado, Husserl utiliza también la expresión “objeto categorial”.

El primer concepto de significado, orientado a los actos significantes, es el concepto que se formula explícitamente en las *Investigaciones Lógicas*, mientras que el segundo concepto, orientado a los correlatos de los actos, anticipa la noción de *noema* presentada en *Ideas I*.<sup>3</sup> Según la terminología propuesta en esta última obra, estamos frente a un concepto noético y un concepto noemático de significado.<sup>4</sup> Así pues, este desdoblamiento de la noción de significado encierra, según lo expresado por el propio autor, una crítica a la orientación predominantemente noética desarrollada en las *Investigaciones Lógicas*.<sup>5</sup> Por otra parte, la distinción entre dos conceptos de significado implica ciertas consideraciones respecto del modo de aprehensión que conviene a cada uno de estos conceptos. Mientras que el significado noético se obtiene a partir de ejercicios de carácter reflexivo-abstractivo, la obtención del significado noemático no

<sup>3</sup> Cabe destacar, no obstante, que la distinción entre *noesis* y *noema* no corresponde original y exclusivamente al dominio lingüístico, sino más bien al dominio completo de los actos intencionales.

<sup>4</sup> Vigo, ob. cit., p. 180.

<sup>5</sup> La necesidad de plantear este desdoblamiento noético-noemático respecto de la noción de significado, desarrollando así dos nociones correlativas, es reconocida por el propio Husserl en el prólogo a la segunda edición de las *Investigaciones Lógicas* (Hua XVIII, pp. 13-14).

exigiría tales ejercicios, sino que se limitaría a la simple aprehensión del tema de la expresión o proposición correspondiente.<sup>6</sup> Por ejemplo, cuando digo “el vencedor de Jena”, miento precisamente “el vencedor de Jena”. El tema u objeto categorial de esta expresión difiere del tema u objeto categorial de la expresión “el vencido de Waterloo”, aunque ambas se refieran a la misma persona (Hua XXVI, p. 36).

Ahora bien, el análisis de los modos de aprehensión sugiere que el nuevo concepto de significado (noemático) es en realidad el concepto primario, dado que la orientación inmediata y primaria es la dirigida a los objetos, mientras que la orientación a los actos es de carácter reflexivo y derivado (Hua XXVI, p. 38). Por otro lado, Husserl sostiene que ambos conceptos se encuentran en correlación, esto es, que el “cómo” de la determinación categorial del objeto remite a ciertos modos de los actos y viceversa (p. 36). Existe una correlación entre los modos del mentar y los modos de lo mentado, entre el “cómo” que se aprehende como especie en el nivel del acto intencional y el “cómo” que se aprehende como determinación categorial en el nivel del correlato. La diferencia entre un concepto de significado y el otro se observa en el modo de aprehensión correspondiente a cada uno de ellos.

La introducción del concepto noemático de significado ha dado lugar a interesantes desafíos teóricos, fundamentalmente en lo que se refiere al análisis de la distinción y relación entre significado y objeto. Se ha argumentado que este análisis se vuelve dificultoso, tal vez imposible, a partir de la consideración del correlato del acto intencional como un significado.<sup>7</sup> Analicemos, por ejemplo, el caso de las expresiones “el vencedor de Jena” y “el vencido de Waterloo”. Husserl afirma que estas expresiones constituyen dos modos de mentar un mismo objeto. También sostiene que se trata de dos *temas* o significados distintos, frente a la identidad del objeto presentado en ambos casos. Sin embargo, también dice que en ambos casos tenemos algo diferente frente a nosotros, e incluso utiliza la palabra “objeto” para referirse a ello. Para evitar las confusiones que esto pudiera suscitar, se sirve de la expresión “objeto puro y simple” (*Gegenstand schlechthin*) para referirse a aquello común a los distintos

---

<sup>6</sup> En este trabajo, utilizaré indistintamente la terminología de las lecciones de 1908 (fenológico/fánsico y fenomenológico/óntico) y la terminología de *Ideas I* (noético y noemático). Este uso de los términos puede justificarse a partir de lo dicho por el propio Husserl (véase nota 5) y tiene además reconocimiento en la literatura crítica, como se observa en los citados textos de Bernet, Castilla Lázaro, Rizzoli y Vigo (véanse notas 1 y 2).

<sup>7</sup> Bernet, ob. cit., p. 58.

temas o significados (Hua XXVI, pp. 40-41). Así pues, la palabra “objeto”, con la correspondiente aclaración, se utiliza tanto para referirse a lo mentado como para referirse al modo de lo mentado.

En *Investigaciones Lógicas*, Husserl afirmaba lo siguiente: “Si realizamos el acto y vivimos, en cierto modo, en él, entonces mentamos naturalmente su objeto y no su significado” (Hua XIX, p. 108). En consonancia con esto, la aprehensión del significado era producto de un acto de carácter reflexivo-abstractivo. En cambio, en las *Lecciones sobre teoría del significado*, el autor dice: “Si realizamos un significar, entonces mentamos lo objetivo. En cierto sentido, esto significa que mentamos el objeto puro y simple y, en cierto sentido, que mentamos el significado” (Hua XXVI, p. 48). Siempre nos dirigimos al objeto como determinado de tal y tal manera. De ahí se concluye que nos dirigimos también, en cierto sentido, al modo de lo mentado. Sin embargo, en las lecciones Husserl también aclara que los significados no son objetos (p. 43). Afirma, de hecho, que hacer de los significados objetos implica modificar las formas habituales del juicio.

Estas consideraciones pueden suscitar ciertas dudas respecto de la posibilidad de distinguir entre significado y objeto, una vez que se introduce el concepto de significado como correlato intencional. Por supuesto, Husserl jamás niega la posibilidad de que los juicios del tipo “A es B” sean verdaderos, por ejemplo: “El vencedor de Jena es el vencido de Waterloo”. La verdad de este juicio sugiere que no juzgamos sobre las determinaciones categoriales mismas, ya que, en ese caso, deberíamos concluir que se trata de un juicio falso, dado que las determinaciones son distintas. Juzgamos, al parecer, sobre el objeto de dichas determinaciones categoriales y no sobre ellas en cuanto tales. Deberíamos concluir, según este razonamiento, que aquello sobre lo que juzgamos habitualmente es el objeto puro y simple, es decir, juzgamos determinativamente sobre los objetos y no sobre los modos de determinación.

Ahora bien, si esto es así, deberíamos concluir también que el correlato intencional, entendido como objetividad categorial u “objeto en el cómo”, no es aquello a lo que estamos inmediatamente dirigidos, sino que se vuelve objeto de consideración también a partir de un ejercicio teórico peculiar. Tal vez por este motivo, el autor introduce el concepto de *reflexión categorial* en el capítulo 5 de las lecciones (Hua XXVI, pp. 81 y 85). Se trata, pues, de una reflexión que vuelve objeto de consideración al correlato en cuanto tal y que se contrapone a la reflexión que se dirige al acto. En el capítulo 6, se introduce además el concepto de una *ideación fenomenológica* que se ejecuta sobre el correlato, contrapuesta

a la ideación que se ejecuta sobre el acto (p. 118). Entonces, ya no estaríamos frente a una distinción entre lo inmediato y lo reflexivo-abstractivo, sino más bien frente a distintas direcciones posibles de la reflexión y de la abstracción. Cabe preguntarse, a partir de esto, qué queda de la afirmación de que, dado su modo de aprehensión, el concepto de significado como correlato es el concepto primario.

Debe tenerse en cuenta también otra dificultad. Como vimos, ambos conceptos de significado guardan una estrecha correlación, correspondiente a la correlación entre los modos de la mención y los modos de lo mentado. En palabras del autor: “los categoriales son la exacta contraparte de las esencias de los actos” (Hua XXVI, p. 86). Sin embargo, afirma luego que todo enunciado posee un significado en el sentido de la esencia de los actos, pero no necesariamente un significado en el sentido del objeto categorial (pp. 87-88). Aquí el concepto de objeto categorial adquiere una vinculación directa con el concepto de verdad. Entonces, sólo tiene significado en este segundo sentido el enunciado verdadero. Se impone la siguiente pregunta: ¿cómo es posible que el objeto categorial sea entonces el significado primario, si puede estar ausente, mientras que el significado en el sentido de la esencia del acto nunca falta? En este punto, Husserl aclara que, si bien no todos los actos poseen un objeto categorial, todos apuntan a un objeto categorial, en la medida en que apuntan a una verdad (p. 90).

En primer lugar, se puede entender por significado el categorial mismo; en segundo lugar, se puede entender por significado el categorial mentado. Lo primero quiere decir: a ciertos actos predicativos, a aquellos susceptibles de hacerse evidentes (fundamentales), les corresponde algo dado, los categoriales. Entonces, solamente los enunciados verdaderos, los verdaderos nombres que nombran algo que existe, tienen un significado. Lo segundo quiere decir: a la esencia de cada acto predicativo pertenece el tener una esencia predicativa, una esencia significativa fenomenológica. (Hua XXVI, p. 92)

Tener significado en el sentido del objeto categorial remite, al menos en ciertos casos, a tener significado en el sentido de la esencia del acto. Así pues, todo acto tiene lo que Husserl denomina un “categorial asuntivo” (*assumtiv*), resultado de volver objeto aquello a lo que la intención apunta como verdad, independientemente de que esté dado como tal o no (Hua XXVI, p. 91). Pero esto podría sugerir, en contraposición con lo dicho anteriormente, que el concepto primario de significado es el vinculado con la esencia del acto.

De este modo, las lecciones de 1908 introducen ciertas ambigüedades, al menos aparentes, tanto en la distinción entre significado y objeto como en el análisis de los modos de aprehensión de los significados. Por supuesto, ambos problemas se encuentran estrechamente vinculados. Vimos que Husserl recurre al concepto de “objeto puro y simple” para referirse a aquello que no es un significado. Sin embargo, por lo dicho hasta aquí, persisten las ambigüedades respecto del modo de aprehensión de dicho objeto, dado que, por momentos, podría interpretarse que tenemos trato directo con los objetos categoriales y que la aprehensión del objeto puro y simple es un subproducto de dicho trato. La pregunta, en este caso, es si la distinción entre el categorial y el objeto conduce a una dicotomía entre la aparición y la cosa en sí, esto es, si el autor afirma que tenemos trato con los categoriales y que a partir de ello suponemos la existencia del objeto. En las *Lecciones*, Husserl rechaza explícitamente esta dicotomía y se refiere a ella como un pensamiento “peligroso, ingenuo y difícil de superar” (Hua XXVI, p. 46). Por último, estas ambigüedades han suscitado problemas a la hora de analizar qué características tienen los objetos categoriales, dado que no son particulares reales ni tampoco especies universales.<sup>8</sup>

No será posible ahondar aquí en todas estas problemáticas, pero quisiera hacer unas consideraciones sobre la distinción entre significado y objeto. Las dificultades que se presentan a la hora de establecer esta diferencia en el contexto de las *Lecciones sobre teoría del significado* han motivado una peculiar interpretación de la noción de objeto, según la cual dicha noción sólo adquiere sentido en el contexto de la predicación lingüística y surge como un producto derivado de los juicios de identidad. Dice Lina Rizzoli: “Pues el objeto aparece como factor unificante del horizonte de sus representaciones posibles, por primera vez, en el trato vivo con las expresiones formadas lingüísticamente.”<sup>9</sup> Naturalmente, esta interpretación encuentra sustento en los estudios sobre la referencia objetiva (*gegenständliche Beziehung*) que se desarrollan en el capítulo 3 de las lecciones. En dicho capítulo, Husserl afirma lo siguiente: “El ‘objeto mismo’ apunta a ciertas unidades de identificación a realizarse en el pensar identificador” (Hua XXVI, p. 47).

Esta lectura invierte lo que podríamos llamar un enfoque tradicional, según el cual la verdad de los juicios de identidad presupone la identidad de los objetos

---

<sup>8</sup> Küng, G. (1975). “The phenomenological reduction as epoche and as explication”, *The Monist*, 59 (1), pp. 67-68

<sup>9</sup> Rizzoli, ob. cit., p. 295.

identificados: “El vencedor de Jena es el vencido de Waterloo” es verdadero porque ambas descripciones se refieren a un mismo objeto. En cambio, aquí se afirma que la verdad de los juicios de identidad en cierto modo constituye la identidad del objeto, de modo tal que la verdad misma debería poder acreditarse de manera independiente de la identidad. Aunque esto no resulta del todo claro, ya que no parece posible reconocer la verdad de “El vencedor de Jena es el vencido en Waterloo” sin reconocer también un objeto que reúne ambos predicados. Debe darse, como mínimo, una simultaneidad en ambos reconocimientos. De este modo, no parece sencillo determinar el contenido específico de esta interpretación de las relaciones entre significado y objeto, ya que no resulta sencillo dar cuenta de la manera en que analiza las relaciones entre identidad y verdad.

Por otro lado, como veremos más adelante, el capítulo 4 de las *Lecciones* pone de relieve ciertas tensiones existentes entre lo que podríamos denominar el “énfasis nominal” y el “énfasis predicativo”, esto es, entre un enfoque que otorga un lugar privilegiado a los nombres y un enfoque que otorga un lugar privilegiado a los nexos predicativos. De este modo, la subordinación de la noción de objeto al contexto predicativo asume explícitamente el punto de vista del énfasis predicativo, sin introducir algunos matices necesarios. Además, este enfoque interpretativo parece tomar siempre como punto de partida la predicación lingüística, lo cual resulta difícil de compatibilizar con la importancia que otorga Husserl a la esfera prelingüística, como se observa, por ejemplo, en el estudio de las relaciones noético-noemáticas en *Ideas I* y también en el análisis de la génesis del juicio predicativo desarrollado en *Experiencia y Juicio*.<sup>10</sup>

En las *Lecciones*, entonces, el autor se propone dar cuenta de las correlaciones y diferencias entre el discurso relativo a los modos del mentar y el discurso relativo a los modos de lo mentado. En su opinión, esta tarea no había sido realizada de manera suficiente en las *Investigaciones Lógicas*. Junto con esto, se propone también conservar la distinción entre significado y objeto, sin caer en la peligrosa dicotomía entre apariencia y cosa en sí. Como se observa, los objetivos

---

<sup>10</sup> Sobre la relevancia de la esfera prelingüística en el estudio de las nociones de *noesis* y *noema*, véase: Quepons Ramírez, I. (2023). “Sobre el sentido y la expresión de la vida afectiva: problemas de la aclaración del concepto husserliano de noema en el contexto de los actos fundados”, en Álvarez Mateos, M. T., Canela Morales, L. A. y Quezada Medina, A. I. (eds.), *Investigaciones fenomenológicas sobre el sentido y el lenguaje*, Guanajuato, Universidad de Guanajuato, pp. 46, 54, 57 y 58. Sobre el abordaje husserliano de la génesis del juicio predicativo, véase: Vigo, ob. cit., cap. IV.

son ambiciosos y la ejecución deja lugar a ciertas ambigüedades, pero vale la pena detenerse en dicho texto, dada la agudeza del análisis allí propuesto por Husserl.

### 3. Intencionalidad y gramática

Me ocuparé ahora del análisis de las nociones fundamentales de estado de cosas (*Sachverhalt*), situación objetiva (*Sachlage*) y objeto-tema (*Gegenstand-wort*). La distinción entre estado de cosas y situación objetiva se desprende en buena medida de lo expuesto en el apartado anterior, ya que establece la diferencia entre lo mentado y el modo de lo mentado, ahora en el nivel de los enunciados predicativos.<sup>11</sup> La noción de objeto-tema, por su parte, cumple un rol destacado a la hora de establecer dicha distinción. En las *Investigaciones Lógicas*, Husserl había establecido ya que una misma base sensorial admite estructuraciones categoriales diferentes. Por ejemplo: “el perro es más grande que el ratón” y “el ratón es más pequeño que el perro”. En las *Lecciones sobre teoría del significado*, define la siguiente terminología para dar cuenta de estos casos: “ $P > R$ ” y “ $R < P$ ” son estados de cosas diferentes, los cuales remiten a una misma situación objetiva.

En ambos casos tenemos distintos sujetos y distintos predicados, tenemos por tanto distintos estados de cosas en el sentido anteriormente explicado, pero la situación objetiva es la misma. Ambos estados de cosas, en la medida en que se implican mutuamente en forma inmediata, tienen la misma situación objetiva de base, la cual sólo es aprehendida en forma categorialmente distinta. (Hua XXVI, p. 29)

Husserl advierte que la alteración de las posiciones de sujeto y predicado, por mucho que deje intacta la equivalencia lógica en el sentido de la inmediata implicación mutua, no es enteramente neutral, sino que conlleva un cambio en la forma de la aprehensión categorial y da lugar, por tanto, a estados de cosas diferentes. Naturalmente, dichos estados de cosas son a menudo tratados por nosotros como “lo mismo” y con cierta razón. De hecho, no es posible afirmar la verdad de “ $P > R$ ” sin afirmar también la verdad de “ $R < P$ ”. “Porque en este caso los mismos objetos pueden adoptar distintas aprehensiones categoriales, y ciertamente *salva veritate*” (Hua XXVI, p. 102). Sin embargo, no estamos aquí frente a una relación de identidad, sino de equivalencia. La verdad de “ $P > R$ ”

<sup>11</sup> Vigo, ob. cit., pp. 182-183.

es sustituible en una demostración por la verdad de “ $R < P$ ” y viceversa, pero no se trata de la misma verdad.

Así como en el plano nominal podemos diferenciar entre el objeto mentado por una expresión lingüística y el modo en que dicha expresión lo mienta, también en el plano proposicional podemos diferenciar entre el estado de cosas y la situación objetiva. El estado de cosas es un modo de aprehensión de la situación objetiva, pero también se puede dirigir la atención a él y en cierto modo es un correlato del acto. Por eso Husserl lo considera una objetividad categorial. La articulación categorial no implica la alteración de la base sensorial, sino más bien su explicitación. Así pues, el estado de cosas puede verse como una forma explicitada de la situación objetiva.

Lo que en la intuición simple estaba dado en cierto modo *implicite*, eso experimenta su explicitación: ahí se encuentra ahora un sujeto, y con ello el objeto-tema, y en relación con esto, en el fenómeno-es, la cualidad correspondiente, etc. (...) En el lenguaje suficientemente desarrollado, por supuesto, deben reflejarse las representaciones categoriales y sus formas en la gramática de la expresión, esto es, las diferencias de la expresión gramatical se corresponden con las diferencias de las representaciones según su forma y contenido. (Hua XXVI, p. 78)

Lo dado en la intuición simple admite luego un proceso de explicitación, el cual supone la distinción categorial entre el objeto y sus determinaciones. Lo que se aprehendía primero “como un todo” es objeto ahora de aprehensiones parciales dirigidas a sus particularidades y vinculadas entre sí por la dirección a un mismo objeto. El proceso de explicitación presupone un objeto-tema, el cual oficia, por así decir, de ancla o de centro al que se remiten una y otra vez las determinaciones. Las estructuras categoriales que operan en esta dinámica de explicitación adquieren expresión y carácter conceptual en las formas gramaticales de la expresión lingüística. Entonces, la distinción gramatical entre el sujeto y el predicado obtiene su validez y sentido en este contexto, en la medida en que refleja de algún modo la estructura de la explicitación. Los juicios “ $P > R$ ” y “ $R < P$ ”, sin menoscabo de la posibilidad de sustituirlos *salva veritate* en el contexto de una demostración, remiten a estados de cosas diferentes, ya que en cada uno de ellos el objeto-tema es diferente y por lo tanto la explicitación es diferente. Podemos decir, por ejemplo, “la pared es de color blanco mate” y también “el blanco de la pared es mate”. El cambio de sujeto gramatical no es indiferente, responde a un cambio en la dirección de la explicitación. De este modo, lo que

en un caso es determinación pasa a ser objeto en el otro caso. La nominalización del predicado responde a un cambio de objeto-tema en la explicitación.<sup>12</sup>

Se advierte, entonces, que los actos nominales tienen un rol fundamental, ocupan una posición destacada, sobre todo cuando lo hacen como actos de sujeto. Son los actos representantes en el más estricto sentido, aquellos que dan el objeto-tema, el “sobre qué” de una dinámica de explicitación. Si decimos, por ejemplo, “el árbol es verde”, el verde no es allí objetivo en el mismo sentido que el árbol, aunque sea objetivo también en cierto modo. Por supuesto, podemos decir “este verde del árbol es igual que aquel otro del arbusto”, lo cual modifica la situación. Dice Husserl: “La posibilidad de la nominalización pertenece a la esencia de la representación adjetiva, por medio de la cual ‘el mismo verde’ se constituye como objeto-tema” (Hua XXVI, p. 66). Este carácter fundamental del objeto-tema se manifiesta cuando analizamos el enunciado “el árbol es verde” y advertimos que se trata de un enunciado sobre el árbol, que en cierto modo se refiere a él. En otro sentido, podríamos decir también que se refiere al estado de cosas correspondiente, esto es, a que el árbol es verde. Pero no decimos que se trata del verde o que se refiere al verde.<sup>13</sup>

Ahora bien, queda claro, por todo esto, que la posición destacada de los actos nominales sólo se explica en el contexto de la predicación. Decimos que son representantes en sentido estricto porque hacen de algo el objeto-tema, el sustrato para todas las identificaciones y determinaciones. Esto se realiza y sólo puede realizarse en la predicación. El énfasis de Husserl en los actos nominales no invalida la relevancia de los nexos predicativos. De hecho, es analizando nexos predicativos que descubrimos la importancia de lo nominal. Que algo sea objetivo en sentido estricto quiere decir que tenemos de él una conciencia nominal o que admite, según su esencia, una nominalización que extrae de él un objeto

---

<sup>12</sup> Husserl realiza una exposición detallada de estas relaciones en: Husserl, E. (1939). *Erfahrung und Urteil*, Prag, Academia, pp. 124-136. Véase también: De Palma, V. (2008). “Die Syntax der Erfahrung”, en Mattens, F. (ed.), *Meaning and Language: Phenomenological Perspectives*, Dordrecht, Springer, p. 138.

<sup>13</sup> Estos análisis pueden admitir excepciones, por ejemplo, en el caso de los enunciados impersonales. Sin embargo, los matices que la consideración de los enunciados impersonales pueda introducir no invalidan la tesis general de que existe una asimetría atencional y funcional entre las partes del enunciado, la cual remite a dinámicas de explicitación que son propias de la experiencia y que luego pueden ser lingüísticamente expresadas. Thomas Byrne se ocupa de la manera en que Husserl analiza las oraciones impersonales, así como del impacto que esta problemática tiene en su consideración de las distinciones gramaticales: Byrne, T. (2022). “Husserl on Impersonal Propositions”, *Problemas*, 101, pp. 18-30.

que estaba implícito (Hua XXVI, p. 69). De este modo, lo que era un predicado vinculado a un objeto pasa a ser un objeto al cual vincular predicados.

Podemos decir, entonces, que los estados de cosas “ $P > R$ ” y “ $R < P$ ” tienen distintos objetos-tema. Lo mismo sucede, por ejemplo, en el caso de “María dio un regalo a Juan” y “Juan recibió un regalo de María”. El que sean intercambiables en el contexto de una demostración no debe interpretarse en el sentido de que las diferencias sean meramente gramaticales. Por el contrario, las diferencias gramaticales expresan diferentes distribuciones de la atención, lo cual remite a diferentes dinámicas de explicitación. La pretensión de dar cuenta de estos fenómenos motiva a Husserl a desarrollar un aparato analítico que permita establecer con claridad las diferencias entre estas diversas estructuraciones categoriales, así como las implicancias de dichas diferencias.

Corresponde ahora analizar otra problemática estrechamente vinculada con el tema de este apartado. Se trata de las tensiones entre lo que denominé “énfasis nominal” y “énfasis predicativo”. En el análisis husserliano del lenguaje y el significado, la noción de *intencionalidad* ocupa un lugar fundamental. De hecho, el autor afirma que el carácter intencional “constituye lo distintivo del signo significativo frente al ‘mero’ signo, es decir, frente al sonido que, como objeto físico, se constituye en las meras representaciones sensoriales” (Hua XIX, p. 73). El signo como objeto físico se constituye como expresión lingüística producto del carácter intencional propio del acto dador de significado. Existe, pues, una clara vinculación entre el significado de las expresiones lingüísticas y nuestras vivencias. Esto no quiere decir que la vivencia individual misma sea ya el significado. Dice Husserl: “No vemos la esencia de la significación en la vivencia que confiere el significado, sino en su ‘contenido’, el cual presenta una unidad intencional idéntica, frente a la dispersa multiplicidad de vivencias reales o posibles de quien habla y piensa” (Hua XIX, p. 102).

Ernst Tugendhat ha objetado que este modelo intencional en cierto modo obligaría a considerar a todas las expresiones lingüísticas como nombres o como variantes de los nombres, ya que el carácter intencional de las expresiones lingüísticas viene dado por el hecho de que mientan algo, de que se refieren a un objeto.<sup>14</sup> Por el contrario, un análisis propiamente lingüístico no debería partir

---

<sup>14</sup> Tugendhat, E. (2005). “Phenomenology and Linguistic Analysis”, en Bernet, R. y otros (eds.), *Edmund Husserl: Critical Assessments of Leading Philosophers Volume IV*, New York, Routledge, p. 52.

de la relación entre el nombre y lo nombrado, sino más bien del significado de las proposiciones. Entonces, teniendo en cuenta que Husserl parece advertir en numerosas ocasiones que no todas las expresiones lingüísticas son nombres, existiría una necesaria contradicción en su planteo, producto de la incompatibilidad entre su modelo de análisis intencional y su modelo de análisis lingüístico-proposicional.

Esta divergencia de enfoques tal vez no pueda resolverse del todo, ya que refleja las complejidades propias del fenómeno. En cierto modo, tiene sentido afirmar que la proposición presupone el nombre, así como también lo tiene afirmar que el nombre presupone la proposición. Cada uno de estos enfoques posee sus ventajas y problemas, sus alcances y límites. Por ejemplo, es correcto decir que la cuestión de la verdad se plantea recién en el nivel de las proposiciones y que una correcta comprensión de los componentes sub proposicionales exige tener en cuenta los posibles roles predicativos de estos componentes. Pero también es correcto decir que nuestra experiencia cotidiana del mundo parece anclar en ciertas unidades objetuales a las cuales reconducen una y otra vez nuestros procesos de indagación, y que esta dinámica se expresa lingüísticamente en cierta preminencia de los nombres.

En el caso de Husserl, el análisis de las tensiones entre estos dos enfoques nos obliga a profundizar en su concepción de la intencionalidad. Ciertamente, el autor afirma que toda expresión debe su significado a una intención significativa y que toda intención significativa mienta un objeto. Esto parece sugerir un modelo de relación lineal y “uno a uno”. Por otro lado, sus consideraciones sobre la gramática no nos sugieren en absoluto una reducción de todas las expresiones a nombres. Si este fuera el caso, los nombres no podrían tener la preminencia que analizamos anteriormente. En el análisis de los nexos predicativos, descubrimos que los nombres cumplen un rol fundamental y que se destacan en cierto modo. Descubrir esto es tanto como descubrir que no todo es nombre.

Tampoco cabe reducir los enunciados a nombres, como afirma el autor ya en las *Investigaciones Lógicas*. No es lo mismo nombrar algo existente que afirmar que algo existe (Hua XIX, pp. 488-489). La diferencia entre nombrar y enunciar es una diferencia esencial. Observamos esto con claridad cuando nominalizamos un enunciado. “S es P” no significa lo mismo que “el ser P de S” (Hua XIX, pp. 477-478). Esto último exige un complemento, por ejemplo: “el ser P de S es agradable”. Además, entre un caso y el otro se ha producido un cambio de

objeto-tema. Así pues, la nominalización no implica un cambio meramente accidental.

Es necesario, entonces, complementar el análisis intencional con el análisis gramatical. De este modo, podremos ver la estrecha relación entre ambos enfoques, así como el intento de resolver o al menos apaciguar las tensiones que mencionamos en los párrafos anteriores. El problema es precisamente la concepción de la intencionalidad según el modelo de relación lineal y “uno a uno” que las primeras reflexiones del autor podrían sugerir, en lugar de avanzar hacia una concepción de la intencionalidad como esencialmente estructurada.<sup>15</sup> Esta lectura se encuentra además estrechamente vinculada con lo visto en la primera parte de este apartado, es decir, con la idea general de que las formas gramaticales de la expresión lingüística remiten a estructuraciones categoriales que deben su sentido último al modo en que se desenvuelven ciertas dinámicas de explicitación propias de nuestra experiencia.

Estamos aquí frente a un notable intento de gestionar las tensiones entre el énfasis nominal y el énfasis predicativo, sin resignar ciertos elementos de verdad reconocibles en cada uno de estos enfoques. Esto podría interpretarse como una torpeza teórica o como una contradicción. Ernst Tugendhat, de hecho, afirma que la definición husserliana de objeto como sujeto de posibles predicaciones verdaderas se encamina en la dirección correcta, pero que el autor no logra extraer las consecuencias últimas de ella, ya que su modelo intencional se lo impide. Estas consecuencias últimas serían: 1) la unidad primaria de conciencia es la comprensión de una proposición; 2) el nombrar debe comprenderse como subordinado a la predicación.<sup>16</sup> Según Tugendhat, Husserl se aproximaría a estas afirmaciones, pero no terminaría de asumirlas plenamente, lo cual es interpretado como un defecto. Sin embargo, resulta claro que Tugendhat puede decir esto porque ya ha decidido que el énfasis nominal no tiene nada de razonable. Si ponemos entre paréntesis esta decisión, las afirmaciones 1 y 2 podrían no parecernos autoevidentes.

El enfoque husserliano, como se puede advertir, tiene otras características, ya que intenta conciliar las mencionadas tensiones. En este marco, no se observa tampoco la necesidad de optar, a la manera de Tugendhat, por el modelo de

---

<sup>15</sup> Benoist, J. (2008). “Grammatik und Intentionalität”, en Mayer, V. (ed.), *Edmund Husserl: Logische Untersuchungen*, Berlin, Akademie Verlag, p. 124.

<sup>16</sup> Tugendhat, ob. cit., pp. 61-62.

análisis lingüístico-proposicional y en contra del modelo intencional. La concepción de la intencionalidad como esencialmente estructurada nos obliga a incorporar elementos de análisis gramatical en el estudio mismo de la intencionalidad. Del mismo modo, necesitamos incorporar elementos intencionales para comprender el sentido último de las relaciones gramaticales.<sup>17</sup> El análisis de las nociones de *objeto-tema*, *situación objetiva* y *estado de cosas* es un ejemplo claro de este enfoque, ya que establece un vínculo entre las estructuraciones propias de la expresión lingüística y la dinámica de nuestro trato intencional con las cosas. Además, permite comprender el lugar fundamental que ocupa la nominalización en el análisis husserliano, sin perder de vista la importancia de los nexos predicativos.

Se advierte, pues, el valioso aporte de las *Lecciones* en el análisis de la relación entre intencionalidad y gramática. En este marco, el autor intenta compatibilizar el énfasis nominal y el énfasis predicativo, esto es, dar cuenta de aquello que tiene de razonable cada uno de estos enfoques y gestionar las tensiones que surgen entre ellos. Vale la pena mencionar que Husserl objeta a la lógica tradicional lo mismo que Tugendhat objeta a Husserl: el prestar atención únicamente a los nombres (Hua XXVI, p. 26). En efecto, el enfoque husserliano hace hincapié en el análisis de los nexos predicativos y de la asimetría funcional y atencional entre las partes del enunciado. Como vimos, es cierto que los actos nominales realizan la función representativa en sentido estricto, pero también es cierto que sólo pueden realizarla en la unidad predicativa y en la forma de identificaciones. Por otro lado, la función representativa del nombre puede mantenerse viva fuera de la predicación, pero solamente porque allí se remite a la manera en que funciona en nexos predicativos (p. 53).

En cierto que podemos realizar tales representaciones *κατά μηδεμίαν συμπλοκήν*, esto es, por fuera de un nexo predicativo; pero entonces la representación se retrotrae, por medio de un pensamiento funcional entrelazado, a algún nexo predicativo, y siempre extrae ella su cualidad representativa originaria solamente de su función predicativa. Solamente por causa de lo que se le puede acreditar allí sobre la base de su esencia específica, le será atribuida la referencia objetiva también fuera del nexo, y atribuida exactamente en el sentido en que se acredita allí en relación con el juicio. (Hua XXVI, pp. 60-61)

---

<sup>17</sup> Aquí deberíamos hablar, más estrictamente, de relaciones proto-gramaticales que encuentran luego su expresión en la gramática de las lenguas naturales.

Entonces, Husserl otorga cierta primacía a los nombres, pero también destaca el rol fundamental de los nexos predicativos. Podríamos explicitar las tensiones que aquí se nos presentan apelando a la necesidad de dar cuenta de dos hechos fundamentales sobre nuestra experiencia del lenguaje: 1) los nombres suelen esclarecerse a partir de enunciados, es decir, su función representativa se esclarece a partir de su ocurrencia en identificaciones de distinto tipo; 2) necesitamos en cierto modo aislar la función representativa del nombre para poder disponer de ella en nuevos enunciados, esto es, necesitamos mantener viva la función representativa fuera de toda predicación específica para poder proyectarla a nuevos nexos predicativos. De este modo, el nombre es al mismo tiempo dependiente e independiente de la predicación, según cómo se lo mire. Si atendemos al esclarecimiento del nombre, se nos manifiesta su dependencia. Si atendemos al uso del nombre en nuevos contextos predicativos, se nos manifiesta su independencia. Así pues, más allá de que consideremos al abordaje husserliano como satisfactorio o insatisfactorio, queda claro que sus oscilaciones entre el énfasis nominal y el énfasis predicativo no se dejan explicar como simples contradicciones, sino que reflejan tensiones y complejidades del fenómeno en cuestión. La combinación de modelos intencionales y lingüísticos, aunque es vista por Tugendhat como un defecto, puede considerarse también como aquello que brinda al pensamiento de Husserl su especial riqueza.<sup>18</sup>

#### 4. Conclusiones

A modo de conclusión, retomaré brevemente algunos de los principales temas analizados en este trabajo, con el objetivo de presentar algunas de las perspectivas de discusión filosófica que se abren a partir de ellos.

Por un lado, vimos que la distinción entre situación objetiva (*Sachlage*) y estado de cosas (*Sachverhalt*) permite a Husserl establecer diferencias relevantes entre proposiciones intercambiables *salva veritate*. En esto, la noción de objeto-tema (*Gegenstand-worüber*) cumple también un rol fundamental, ya que remite

---

<sup>18</sup> La relación entre intencionalidad y gramática también puede analizarse a partir de la distinción entre significados independientes y no independientes, desarrollada en las *Investigaciones Lógicas*. Vittorio De Palma muestra que dicha asimetría sintáctica no debe considerarse como un problema para el abordaje intencional del significado. Véase: De Palma, V. (2008). "Husserls phänomenologische Semiotik", en Mayer, V. (ed.), *Edmund Husserl: Logische Untersuchungen*, Berlin, Akademie Verlag.

al centro alrededor del cual se estructura una dinámica de indagación previa a la expresión lingüística. Estos análisis nos permiten comprender, por ejemplo, por qué modificaciones tales como la nominalización de un predicado o de una proposición no son ejercicios puramente lingüísticos. Además, el análisis de las relaciones de identidad en el nivel de las proposiciones permite poner de relieve ciertas características fundamentales de la concepción husserliana del significado y establecer diferencias, por ejemplo, con la concepción de Gottlob Frege. Esto resulta de especial interés, ya que se ha argumentado que el punto de vista desarrollado por Husserl a partir de 1908 se acerca al de Frege.<sup>19</sup> Sin embargo, los criterios de estos autores a la hora de analizar la identidad entre proposiciones se mantienen siempre diferentes, lo cual obliga a matizar esta interpretación. Frege se sirve de la sustituibilidad *salva veritate* como criterio de identidad, lo cual da cuenta de su especial interés por las condiciones de verdad y las relaciones estrictamente inferenciales.<sup>20</sup> Husserl, en cambio, incorpora ciertos elementos de análisis que otorgan relevancia a las dinámicas de explicitación, las cuales también se expresan de alguna manera en nuestras afirmaciones. Así pues, el lenguaje no sólo nombra objetos, sino que también expresa ciertas características de nuestro trato intencional con dichos objetos.<sup>21</sup> Poner el foco en las similitudes circunstanciales que puedan existir entre los enfoques de estos autores implica perder de vista las importantes diferencias en sus concepciones del significado. Por este motivo, resulta fundamental no atender únicamente al desdoblamiento de la noción de significado y llevar a cabo una lectura más amplia de la propuesta desarrollada por Husserl en las *Lecciones*.

Por otro lado, vimos que la distinción entre dos conceptos de significado se propone establecer adecuadamente las diferencias y correlaciones entre el discurso referido a los modos del mentar y el referido a los modos de lo mentado. Husserl advierte que esta tarea había sido insuficientemente desarrollada en las *Investigaciones Lógicas*, de modo tal que se propone enmendar esta situación en las *Lecciones* y más tarde en *Ideas I*. En palabras de Luis R. Rabanaque: “Se plantea así, como tarea complementaria de una noética de la conciencia, una noemática

<sup>19</sup> Küng, ob. cit., pp. 67-68; Mohanty, J. N. (1982). *Husserl and Frege*, USA, Indiana University Press, p. 15; Smith, B. (1994). “Husserl’s Theory of Meaning and Reference”, en L. Haaparanta (ed.), *Mind, Meaning and Mathematics*, Dordrecht, Springer, p. 178.

<sup>20</sup> Existió incluso un intercambio epistolar entre Frege y Husserl a propósito de este tema, del cual sólo se conservan las cartas escritas por el primero. Véase: Frege, G. (2017). *Escritos lógico-filosóficos*, Buenos Aires, Colihue, pp. 247-256.

<sup>21</sup> Bundgaard, P. F. (2010). “Husserl and Language”, en Gallagher, S. y Schmicking, D. (eds.), *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*, Dordrecht, Springer, p. 395.

del mundo vivido.<sup>22</sup> Estas tareas complementarias revelan estructuras siempre correlativas, pero irreductibles.

Sin dejar de reconocer el mérito de estas distinciones y la importancia de las labores filosóficas que surgen a partir de ellas, vimos que, en este marco, se presentaban ciertos problemas, por un lado, a la hora de determinar el modo de aprehensión correspondiente a los significados como correlatos y, por el otro, a la hora de establecer con claridad la distinción entre significado y objeto. En *Ideas I*, el autor introduce varias precisiones que tal vez podrían despejar algunas de estas dificultades. En primer lugar, se establece con claridad que la correlación no opera exclusiva ni primordialmente en el ámbito del lenguaje. De este modo, el *noema* como sentido no debe interpretarse como un concepto o significado lingüístico. Se manifiesta aquí la relevancia de la esfera prelingüística en el pensamiento de Husserl.<sup>23</sup> En segundo lugar, se establece también con mayor claridad que la noción de *noema* opera en el marco de la reducción fenomenológica, en la cual el objeto de la actitud natural sufre una modificación de sentido y se manifiesta ahora como puro correlato del acto que lo aprehende (Hua III/1, pp. 202-205). Así pues, el *noema* sería el objeto mismo, pero analizado desde un peculiar punto de vista reflexivo, considerado como el puro correlato de los actos intencionales.<sup>24</sup>

Sin embargo, la noción de *noema*, al igual que la noción de significado como correlato, no ha dejado de resultar problemática y ha suscitado intensas discusiones a propósito de la naturaleza de la entidad designada con ese nombre y de su modo de aprehensión.<sup>25</sup> A propósito de las *Lecciones*, me referí a la eventual superposición de las nociones de significado y objeto. El mismo problema aparece, en el caso de *Ideas I*, en relación con las nociones de sentido y objeto, ya que el análisis no se limita en dicho texto a la esfera lingüística. Una conocida solución a este problema tiene que ver con la subordinación del objeto al

---

<sup>22</sup> Rabanaque, L. R. (2009). "Cuestiones en torno al nóema", en Corona, N. (ed.), *La Fenomenología. Sus orígenes, desarrollo y situación actual*, Buenos Aires, Universidad Católica Argentina, p. 40.

<sup>23</sup> Pradelle, D. (2016). "On the Notion of Sense in Phenomenology: Noematic Sense and Ideal Meaning", en *Research in Phenomenology*, 46, p. 198.

<sup>24</sup> Quepons Ramírez, ob. cit., p. 42; Walton, R. (1989). "El noema como entidad abstracta", *Análisis Filosófico*, IX, N° 2, p. 121.

<sup>25</sup> Para un análisis de algunos puntos fundamentales de estos debates, véanse los textos citados de Rabanaque y Walton. Véase también: Drummond, J. (1990). *Husserlian Intentionality and Non-fundational Realism*, Dordrecht, Kluwer, p. 106.

sentido, en la medida en que la aprehensión del primero se describe como la delimitación del núcleo más interno del segundo. La distinción entre sentido y objeto se establece, pues, en el interior del sentido mismo.<sup>26</sup> Aunque ahora se evite el error de no tener debidamente en cuenta la esfera prelingüística, puede observarse una cierta familiaridad entre esta interpretación y aquella que subordinaba la identidad del objeto a la verdad de los juicios identificadores. Ambas interpretaciones comparten el hecho de dar a la aprehensión del objeto un carácter derivado: en un caso, de la predicación lingüística, en el otro, de la delimitación de ciertos estratos de sentido. Resulta indispensable, en este marco, poner de relieve la distinción entre el modo de consideración propio de la actitud natural y el modo de consideración propio de la reducción fenomenológica, ya que semejante orden de derivación tiene sentido desde el punto de vista de un análisis filosófico-reflexivo, pero podría resultar problemático si se lo presenta sin más como el modo cotidiano de darse de las cosas.

En este contexto, tiene sentido recuperar una vez más el concepto de *explicitación*, asumiendo que la reflexión fenomenológica puede verse precisamente como un ejercicio de explicitación de lo implícito.<sup>27</sup> En las *Lecciones*, como vimos, Husserl presenta al estado de cosas como una forma explicitada de la situación objetiva, en relación con una determinada dinámica de explicitación. En consonancia con esto, puede presentarse al *noema* como una forma explicitada del objeto de la actitud natural. Por supuesto, no se trata de una explicitación cotidiana que simplemente indaga las características de un objeto, sino de un tipo peculiar de explicitación que pone de relieve y busca esclarecer la esencial correlación entre los modos del mentar y los modos de lo mentado. Lo que intentamos esclarecer es nuestro trato con lo que nos rodea. Por ello, lo explicitado por esta reflexión es aquello que estaba implícito en la experiencia cotidiana y no un mero constructo teórico o una propiedad de la reflexión misma.<sup>28</sup> El desafío, entonces, consiste en preservar la diferencia entre el trato cotidiano y el filosófico, sin perder de vista que ambos se refieren en el fondo a las mismas cosas. La delimitación de estratos noemáticos, por ejemplo, nos dice algo sobre nuestra experiencia del objeto real, pero los estratos mismos no son propiedades reales de dicho objeto.

---

<sup>26</sup> Pradelle, ob. cit., p. 200.

<sup>27</sup> Walton, ob. cit., pp. 135-136.

<sup>28</sup> Rabanaque, ob. cit., p. 68.

## Bibliografía

- BENOIST, J. (2008). “Grammatik und Intentionalität”, en Mayer, V. (ed.), *Edmund Husserl: Logische Untersuchungen*, Berlin, Akademie Verlag.
- BERNET, R. (1979). “Bedeutung und intentionales Bewußtsein: Husserls Begriff des Bedeutungsphänomens”, en E. W. Orth (ed.), *Studien zur Sprachphänomenologie*, Freiburg/München, Alber.
- BERNET, R., Kern, I. y Marbach, E. (1996). *Edmund Husserl: Darstellung seines Denkens*, Hamburg, Meiner.
- BUNDGAARD, P. F. (2010). “Husserl and Language”, en Gallagher, S. y Schmicking, D. (eds.), *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*, Dordrecht, Springer.
- BYRNE, T. (2022). “Husserl on Impersonal Propositions”, *Problemos*, 101, pp. 18-30, <<https://doi.org/10.15388/Problemos.101.2>>.
- CASTILLA LÁZARO, R. (1997). “Sobre la idealidad de los significados en la filosofía de Husserl”, *Diálogos*, 69, pp. 97-173.
- DE PALMA, V. (2008). “Die Syntax der Erfahrung”, en Mattens, F. (ed.), *Meaning and Language: Phenomenological Perspectives*, Dordrecht, Springer.
- DE PALMA, V. (2008). “Husserls phänomenologische Semiotik”, en Mayer, V. (ed.), *Edmund Husserl: Logische Untersuchungen*, Berlin, Akademie Verlag.
- DRUMMOND, J. (1990). *Husserlian Intentionality and Non-fundational Realism*, Dordrecht, Kluwer.
- FREGE, G. (2017). *Escritos lógico-filosóficos*, Buenos Aires, Colihue.
- HUSSERL, E. (1939). *Erfahrung und Urteil*, Prag, Academia.
- HUSSERL, E. (1975). *Logische Untersuchungen 1* (Hua XVIII), The Hague, Nijhoff.
- HUSSERL, E. (1976). *Ideen 1* (Hua III-1), The Hague, Nijhoff.
- HUSSERL, E. (1984). *Logische Untersuchungen 2* (Hua XIX), The Hague, Nijhoff.
- HUSSERL, E. (1987). *Vorlesungen über Bedeutungslehre* (Hua XXVI), Dordrecht, Nijhoff.
- KÜNG, G. (1975). “The phenomenological reduction as *epoche* and as explication”, *The Monist*, 59 (1), pp. 63-80, <<https://doi.org/10.5840/monist19755915>>.
- MOHANTY, J. N. (1982). *Husserl and Frege*, USA, Indiana University Press.
- PRADALLE, D. (2016). “On the Notion of Sense in Phenomenology: Noematic Sense and Ideal Meaning”, *Research in Phenomenology*, 46, pp. 184-204, <<https://doi.org/10.1163/15691640-12341335>>.

- QUEPONS RAMÍREZ, I. (2023). “Sobre el sentido y la expresión de la vida afectiva: problemas de la aclaración del concepto husserliano de noema en el contexto de los actos fundados”, en Álvarez Mateos, M. T., Canela Morales, L. A. y Quezada Medina, A. I. (eds.), *Investigaciones fenomenológicas sobre el sentido y el lenguaje*, Guanajuato, Universidad de Guanajuato.
- RABANAQUE, L. R. (2009). “Cuestiones en torno al nóema”, en Corona, N. (ed.), *La Fenomenología. Sus orígenes, desarrollo y situación actual*, Buenos Aires, Universidad Católica Argentina.
- RIZZOLI, L. (2005). “El pensar y lo pensado: significado y objeto en las *Lecciones sobre la doctrina del significado* de Husserl”, en Moreno Márquez, C. y Mingo Rodríguez, A. M. de (eds.), *Signo, Intencionalidad, Verdad: Estudios de Fenomenología*, Sevilla, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, <<https://hdl.handle.net/11441/71256>>.
- SMITH, B. (1994). “Husserl’s Theory of Meaning and Reference”, en Haaparanta L. (ed.), *Mind, Meaning and Mathematics*, Dordrecht, Springer.
- TUGENDHAT, E. (2005). “Phenomenology and Linguistic Analysis”, en Bernet, R. y otros (eds.), *Edmund Husserl: Critical Assessments of Leading Philosophers Volume IV*, New York, Routledge.
- VIGO, A. G. (2013). *Juicio, Experiencia, Verdad: de la lógica de la validez a la fenomenología*, EUNSA, Pamplona.
- WALTON, R. (1989). “El noema como entidad abstracta”, *Análisis Filosófico*, IX, N° 2, pp. 119-137.

Recibido 11-09-2023

Aceptado 06-11-2023

# FENOMENOLOGÍA COMO ARQUEONOMÍA

## PHENOMENOLOGY AS ARCHEONOMY

Marco SANZ

*Facultad de Filosofía y Letras*  
*Universidad Autónoma de Sinaloa*  
marco.sanzp@uas.edu.mx

**RESUMEN:** Este trabajo esboza un programa de investigación que anuda la fenomenología del cuerpo con la paleontología humana y con la antropología filosófica, a fin de examinar si y en qué medida los vínculos existentes entre la experiencia corporal, la imaginación y la memoria pueden formalizarse en términos geométricos tales como la verticalidad y, en ese sentido, constituir una base para la determinación simbólica de fenómenos orgánicos.

**PALABRAS CLAVE:** fenomenología, paleoantropología, cuerpo, verticalidad, imaginación, arqueonomía.

**ABSTRACT:** This paper outlines a research program that links the phenomenology of the body with human paleontology and philosophical anthropology in order to examine whether and to what extent the links between bodily experience, imagination and memory can be formalized in geometrical terms such as verticality and, in this sense, constitute a basis for the symbolic determination of organic phenomena.

**KEYWORDS:** Phenomenology, Paleoanthropology, Body, Verticality, Imagination, Archeonomy.

Hay un aspecto en la fenomenología del cuerpo cuya tematización no deja de ser una tarea atractiva, y es aquel relativo al entramado material e imaginario del que ninguna manifestación corporal puede en rigor desembarazarse. Y lo es todavía más si el trabajo se lleva a cabo a la luz de una advertencia que Edmund Husserl hiciera en torno a la pregunta sobre «si una fenomenología tiene que ser constituida, o puede ser constituida, como una “geometría” de

las vivencias».<sup>1</sup> Pues el ámbito al cual es posible acceder así permite establecer puentes entre la pesquisa fenomenológica y otras ciencias cuya preocupación por las experiencias vectoriales del cuerpo humano es también determinante. Tal es el caso de la paleontología humana y, en no menor medida, el de la antropología de lo imaginario, por cuanto ambas comparten con la fenomenología del cuerpo, a guisa de ejemplo, el interés en la verticalidad como factor decisivo en toda aperccepción del sujeto. De estas premisas parte el presente artículo, que tiene por objetivo bosquejar un programa de investigación al que llamaremos «arqueonomía», el cual, como veremos, no es sino el resultado de una suma de esfuerzos interdisciplinares en aras de radicalizar aquella advertencia husserliana.

Por supuesto, no es la primera vez que la fenomenología y esas otras ciencias labran un mismo terreno, aunque lo cierto es que los trabajos que se han desarrollado en esa línea son fieles al corpus temático de siempre: mientras unos entablan un diálogo entre el paleoantropólogo André Leroi-Gourhan y Husserl en torno a registros fósiles con vistas a “excavar” la intencionalidad de los seres humanos arcaicos,<sup>2</sup> otros se han ocupado de trazar líneas de complementariedad metodológica entre la doctrina de las esencias y la teoría de la evolución de las especies de Charles Darwin.<sup>3</sup> Son, siendo justos, apenas un par de botones de muestra, pero que al fin y al cabo han desbrozado un camino para seguir aventurando la andadura. Por ello importa aclarar que la propuesta y las intuiciones que aquí se ensayan no son un capricho o un reclamo de originalidad, sino que responden a la idea de delimitar y profundizar un área de investigación que, por convocar disciplinas en apariencia tan dispares, se antoja bastante prometedora. Se trata, entonces, de penetrar en esa dimensión donde, en lugar de fronteras, lo que encontramos entre la anatomía del cuerpo humano y su comprensión existencial son vínculos arcaicos, e indagar si tales vínculos subyacen *formalmente* en lo que a nivel fáctico cabe experimentar. De ahí, pues, el plan de atender conjuntamente nuestros avatares evolutivos y nuestras

---

<sup>1</sup> Husserl, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*, trad. José Gaos y Antonio Ziriñ, unam-iif-fce, México, 2013, p. 236. (En adelante *Ideas I*).

<sup>2</sup> Véase De Villers, B. “Paleoanthropology from a Phenomenological Point of View. Some Remarks about the Genetic Structures of Human Life”, en *Life Energies, Forces and the Shaping of Life: Vital, Existential. Book I*, ed. A.-T. Tymieniecka, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 2002, pp. 71-82.

<sup>3</sup> Véase Sheets-Johnstone, M., “Husserlian Phenomenology and Darwinian Evolutionary Biology: Complementarities, Exemplifications, and Implication”, *Studia Phaenomenologica*, 17, 2017, pp. 19-40.

vivencias *qua* sujetos encarnados, habida cuenta de que lo que aquí se someterá a examen no es sólo la determinación filogenética de nuestra experiencia corporal, sino las formas simbólicas e imaginarias en que ésta cristaliza en cada caso.

Es así que, entrando sin mayores demoras en lo que interesa indicar, auxiliaremos a la fenomenología del cuerpo justo ahí donde ésta percibe su límite, a saber: en la trama que une la conciencia y la *realidad*, que si bien continúa aún en la indecisión de si se trata de un ámbito inmanente al sujeto o si atañe, en cambio, a un orden cuya consistencia ontológica apenas si podemos captar, puede dilucidarse a la luz de un modelo que permita generalizar los resultados poniendo el énfasis en su materialidad, esto es, en la raíz orgánica de la que brota cada uno de nuestros actos. Porque la fenomenología, aunque ha demostrado que la relación intencional que el cuerpo establece con su entorno —foco privilegiado de la labor descriptiva— se constituye primeramente en virtud de una serie de factores que trascienden la existencia concreta del individuo, no parece haber reparado todavía en un dato al que también convendría prestar atención: algunos de esos factores, además de ser fenomenológicamente accesibles, antes que con la intencionalidad, tienen que ver más con el legado filogenético al que ningún ser humano puede renunciar. Así, la posibilidad de firmar un pacto de cooperación entre la fenomenología y esas dos disciplinas se centraría no tanto en tematizar lo que de irreflexivo hay en la experiencia corporal, cuanto en discernir por qué y de qué modo se integran a dicha experiencia las *causas* de que ésta discurra de una manera y no de otra. De suerte que la proverbial neutralidad metafísica de la fenomenología se verá confrontada con el hecho de que no cabe acceder a esa dimensión formal —geométrica— de la vivencia corporal sino a través de sus expresiones simbólicas, lo cual explica el recurso a la antropología de lo imaginario. En otras palabras, el propósito de semejante triangulación no es otro que el de averiguar si y en qué sentido, tras los aspectos y sus propiedades contextualmente relativas, el cuerpo humano constituye una referencia física para simbolizar el mundo que habitamos por lo que se refiere a su asimilación vectorial. Al marco metodológico y de reflexión que se articula en ese sentido, repito, lo llamaré aquí «arqueonomía».

Confío en que, al final, será fácil comprobar que la arqueonomía no es otra cosa que una fenomenología del cuerpo vista bajo el prisma más amplio de una filosofía de la Prehistoria, cuyo objetivo consistiría, entonces, en armonizar los postulados de la evolución humana con una meditación acerca de nuestro estar corporalmente situados en el mundo, es decir, en entroncar nuestra presente experiencia corporal con nuestra memoria filogenética. En parte, esto aclara

la confección del tecnicismo: resulta del maridaje de los conocidos vocablos ἀρχαίος (que significa antiguo, pero que remite asimismo a principio material) y de νόμος (cuyo espectro semántico abarca tanto las ideas de ley y norma, como la de convención), apuntando así a la búsqueda de las pautas prístinas del desarrollo antropogénico que luego son objeto de una determinación cultural. En consecuencia, arqueonómica sería la doble caracterización de la verticalidad como factor decisivo del proceso de hominización y como uno de los aspectos en que se funda la noción de un cosmos simbólicamente polarizado entre un arriba y un abajo. El reto es, pues, ver hasta qué punto un trabajo de tematización de este tipo abre y justifica un campo propio de investigación.

### A la busca de una geometría fundamental

La vivencia inmediatamente corporeizada nos impone la faena de removerla hasta su titubeante y germinal raíz. Y es imposible describirla si no ha sido, valga la redundancia, previamente vivenciada. Así, el primer eslabón de la cadena fenomenológica consiste, como se sabe, en volver a mirar las cosas en su inocente surgimiento. Se dice fácil, pero no lo es, sobre todo porque el cristal con que miramos suele estar empañado de prejuicios. Mas el problema no termina ahí, ya que la dificultad es mayor cuanto más denso es el fenómeno, cuanto más largo es el pasado que arrastra. Es el caso del cuerpo humano, cuyos estratos de manifestación, algunos más al alcance que otros, están estrechamente ligados a la memoria filogenética de nuestra especie.

Lo primero que acaso salta a la vista, y respecto de lo cual existe cierto consenso fenomenológico, es que los límites del cuerpo vivido por lo regular no coinciden con los del cuerpo vivo. Mi actividad como sujeto encarnado está orientada a la acción: el foco de mi intencionalidad lo constituye primeramente aquello que me circunda y estimula en mí las ganas de incidir en él. Y allí, donde la vivencia viene signada por los quehaceres en que nos hallamos embebidos, el cuerpo no es lo suficientemente explícito, como no sea que nuestra experiencia desentone con su ritmo habitual —por ejemplo, durante una enfermedad.<sup>4</sup> Por eso lleva razón Hans Blumenberg cuando advierte que, si bien es cierto que la

---

<sup>4</sup> Para una interpretación fenomenológica de la enfermedad como estado eminente de apertura, véase Sanz, M. *La emancipación de los cuerpos. Teoremas críticos sobre la enfermedad*, Akal, Madrid, 2021, pp. 117-147.

sensación intensificada del cuerpo es bastante común, «agregar “intensificado” en el fondo es tautológico», ya que «sentir el cuerpo propio es excepcional, presupone una intencionalidad refractada, una particularidad escenificada de la situación».<sup>5</sup> En parte esto explica por qué en la fenomenología del cuerpo se hace énfasis en el campo de acción o, en otros términos, en la «espacialidad» [*Räumlichkeit*], concepto a la luz del cual Heidegger entiende que la relación espacial que se establece en cada caso entre el *Dasein* y las cosas “ahí afuera” no se mide por la distancia objetiva de unas con respecto de las otras, sino por la forma en que aquél se ocupa de ellas. La espacialidad, en consecuencia, no tiene tanto que ver con la localización de un punto en un plano tridimensional cuanto con la espontánea orientación del *Dasein* en un entorno significativamente constituido. De aquí se desprende una primera área de interés arqueonómico, admitiendo que, aun cuando en la espacialidad así entendida se desdeñen las apreciaciones geométricas, no es posible empero dar cabalmente con su estatuto ontológico sin tematizar la dimensión vectorial en que *velis nolis* se funda.

Porque es un hecho que la intencionalidad, piedra angular de las vivencias, incluida la del cuerpo, resulta ininteligible a menos que operen en nosotros ciertos preceptos cuya caracterización reconduce en última instancia a la estructura anatómica del ser humano, en la que las líneas, los ángulos y vectores, etcétera, poseen un incontestable valor nocional. Nada más al decir que el «cuerpo está en el mundo como el corazón en el organismo»<sup>6</sup> o —en un estilo menos poético— que «depende del cuerpo y de lo propio de la psique, qué tiene frente a sí el sujeto como mundo»,<sup>7</sup> se dispara una serie discreta de conjeturas de las que, por lo regular, no alcanzamos a ser conscientes, pero que desempeñan un papel muy importante: entregarnos de lo aludido una idea puntual, una imagen asequible, un dato con el que nuestro entendimiento se las arregla para redondear lo que allí se quiere expresar. Por eso no deja de sorprender la insistencia de Heidegger en disociar el cuerpo físico del cuerpo vivido, pues ¿cómo podríamos empezar siquiera a captar un momento estructural del *Dasein* como el estar-en [*In-Sein*] sin presuponer que ónticamente no hay vuelta de hoja: la morfofisiología del

<sup>5</sup> Blumenberg, H. *Descripción del ser humano*, trad. Griselda Mársico y Uwe Schoor, fce, Buenos Aires, 2011, p. 507.

<sup>6</sup> Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, trad. Jem Cabanes, Península, Barcelona, 2000, p. 219.

<sup>7</sup> Husserl, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, trad. Antonio Zirión, unam-iifce, México, 2014, p. 107. (En adelante *Ideas II*).

cuerpo humano ha permanecido inmutable desde hace al menos 315 000 años.<sup>8</sup> No obstante, el pensador es categórico: «El estar-en tampoco puede [...] ser ontológicamente aclarado mediante una caracterización óptica, de modo que se pudiera decir, por ejemplo: el estar-en un mundo es una propiedad espiritual, y la “espacialidad” del hombre es un modo de ser derivado de su corporalidad [*Leiblichkeit*], la que a su vez está siempre “fundada” en la corporeidad física [*Körperlichkeit*]». <sup>9</sup> ¿A qué viene tal rechazo, al margen de la congruencia que se guarda de esta manera respecto al proyecto de destrucción de la metafísica? ¿Acaso no se malogra así prematuramente una línea de investigación que redundaría después de todo en la comprensión ontológica del problema? Lo cierto es que esta tarea —la de indagar en qué medida no sólo la espacialidad, sino la experiencia global del ser, están fundadas en esa corporeidad a cuyo análisis Heidegger renunció temeroso de reencontrar ahí el modelo cartesiano que distingue entre *res cogitans* y *res extensa*—, lejos de desviar la búsqueda de su destino, que no es, repito, sino una caracterización ontológica, se orienta a radicalizar los resultados en idéntico sentido.

Por consiguiente, si el argumento para descartar el acceso fenomenológico al cuerpo físico estriba en la idea de que el sujeto, antes de cualquier orientación o sentimiento acerca de cómo se dan las cosas, «ya está y *debe estar* siempre en un mundo»,<sup>10</sup> habría que preguntarse en virtud de qué y bajo qué condiciones tal sujeto toma posesión de dicho mundo. Y la interrogante no se dirige a los medios a través de los cuales uno se apercibe orgánicamente de sí mismo y de su entorno, puesto que entonces sí: al hablar de los ojos, de las manos, de los oídos o, en último término, del cableado neuronal que inerva los órganos de apertura, se incurriría en una regionalización del objeto de estudio; el hecho de que el mundo *es* y de que *a priori* estamos en él irreflexivamente no se discute aquí, se trata, por el contrario, de comprender *cómo* es esto posible, y no tanto por lo que respecta a la forma en que la vida humana expresa su espontáneo carácter hacedero o ejecutivo, cuanto en lo relativo a la determinación corporal de incluso esa visión preobjetiva que va iluminando en cada caso el área de nuestras acciones posibles. Hacia ello apunta la arqueonomía. Es por eso también que resultan más estimulantes los trabajos de Husserl y de Merleau-Ponty que los de Heidegger

<sup>8</sup> Según las dataciones hechas con base en hallazgos arqueológicos recientes, véase Richter, D.; Grün, R.; Joannes-Boyau, R. et al., “The Age of the Hominin Fossils from Jebel Irhoud, Morocco, and the Origins of the Middle Stone Age”, *Nature*, vol. 546, 2017, pp. 293-296.

<sup>9</sup> Heidegger, M. *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2005, p. 82.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 134.

y compañía, siendo el primero quien nos da una pista para comenzar a cardar arqueonómicamente el problema.

Pues bien, para Edmund Husserl, el de las vivencias en cuanto entidades absolutas es un dominio concluso, en sí firme pero simultáneamente abierto a lo que pasa fuera de él: «es por esencia independiente de todo ser mundano, natural, y tampoco ha menester de éste para su existencia. La existencia de una naturaleza no puede condicionar la existencia de la conciencia, puesto que ella misma se pone de manifiesto como correlato de conciencia; ella sólo es en cuanto se constituye en nexos regulados de conciencia».<sup>11</sup> Esto no quiere decir empero que la conciencia sea una especie de demiurgo que ordena los elementos preexistentes desde una impenetrable torre de control, como sostendría un idealismo laxo. Sin embargo, no deja de haber una dificultad, y cuesta seguirle el hilo a Husserl cuando postula una independencia cuasi absoluta de la conciencia respecto de cualquier ser mundano, sobre todo porque, tomado al pie de la letra, el pasaje da la impresión, a pesar de los esfuerzos, de no invalidar el enfoque idealista. ¿Será posible esquivar el escollo? La opción más razonable, y que nos guardaría en definitiva de tropezar con este tipo de obstáculos, consiste en asumir que la conciencia sí está de hecho condicionada, mas no por ningún factor externo —como advierte Husserl—, sino por el cuerpo; con lo cual, huelga decir, aún no es suficiente, ya que sigue quedando sin resolver de qué modo lo está y cómo ha de caracterizarse fenomenológicamente semejante condicionamiento. Párrafos después, al filo de una discusión acerca del estatuto de las cosas físicas, Husserl cuestiona la postura del «realismo» [*Realismus*] consistente en aceptar que lo realmente [*wirklich*] percibido debe considerarse como mera apariencia o substrucción de algo distinto, extraño y separado de él, es decir, como una suerte de trasunto de una realidad más pura u originaria. Y añade a continuación: «¿Debe esto último pasar, bajo el punto de vista teórico, por una *realidad* [*Realität*] completamente desconocida, pero que hay que admitir hipotéticamente a fin de explicar el curso de las vivencias de aparición, como una causa de estas apariciones, escondida y sólo caracterizable indirecta y analógicamente por medio de conceptos matemáticos?». <sup>12</sup> Renuente a concederle al realismo la razón, Husserl demuestra además que si existiese esa realidad, tendría que ser perceptible y experimentable, lo que asimismo supondría que se manifestara sólo a través de apariciones, desencadenando así un regreso *ad infinitum*. Ahora bien, ¿qué tal si no hace falta admitir nada hipotéticamente, es decir, qué tal si dicha realidad es tan patente como este escritorio o estas paredes,

---

<sup>11</sup> Husserl, E. *Ideas I*, p. 193.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 194-195.

agregados de materia de cuya consistencia dan fe los sentidos? Vayamos todavía más lejos: ¿qué tal si lo que ahí está en juego no es otra cosa que el cuerpo mismo, de suerte que estaríamos frente a un fenómeno que resulta perfectamente accesible y, por otra parte, que no únicamente sería la causa remota del curso de las apariciones, sino que incluso es caracterizable por medio de conceptos cuya índole, eso sí, en vez de matemática, es más bien geométrica? Dicho sea en otras palabras: ¿hasta qué punto cabe identificar esa realidad presuntamente desconocida con el cuerpo y, sobre todo, con la función que éste desempeña en el discurrir pre-teorético de las vivencias? Este campo de exploración abierto es, pues, el que aquí pretendemos determinar bajo una óptica que deriva de la combinación de la fenomenología del cuerpo con la paleontología humana y la antropología filosófica. Porque si las preguntas que sirven de hilo conductor es en virtud de qué y bajo qué condiciones el sujeto toma posesión del mundo, lo suyo sería que se abordaran aspectos relativos a la evolución que, a la postre, se han convertido en base fundamental del desarrollo cultural de nuestra especie.

En ese sentido, el próximo paso consistirá en elaborar los puentes necesarios para que tales disciplinas se intercomunicuen y en despejar un ámbito de reflexión afín a la antropología filosófica.

### **Paleontología de la corporalidad: el ser vertical**

Se parte de la conocida premisa según la cual la experiencia y el conocimiento corporal que inmediatamente tenemos del mundo no es ni intelectual ni representativo. Cuando, por ejemplo, consideramos el acto de ver o el de coger algo con las manos, la fenomenología del cuerpo se centra en las relaciones espontáneas e irreflexivas que se establecen entre las cosas y nuestras intenciones. Su interés, decíamos antes, está en el ámbito de la acción, que parece guardar así una primacía sobre cualquier otro dominio; razón por la cual, aun cuando se pronuncia abiertamente en contra de la tradición —ofuscada siempre con la noción de βίος θεωρητικός—, el abordaje del cuerpo en Husserl o Heidegger, e incluso en Merleau-Ponty, continúa atrapado en un paradigma que, desde Platón, tiene en la vista y a lo sumo en el tacto sus principales puntos de referencia analítica. No obstante, la crítica husserliana a las falacias del realismo nos ha inducido a dar al problema otra vuelta de tuerca. Que no haya, pues, que presuponer nada como causa de las apariciones, asumiendo por el contrario que si algo ha de desempeñar tal función no puede ser sino el cuerpo, ha llevado a

descubrir un campo que vale la pena tematizar apoyándonos en una estrategia metodológica pergeñada *ad hoc*.

Quizás no sea ninguna casualidad que los fenomenólogos del cuerpo hayan optado por hacer de la vista y del tacto las pautas principales del trabajo descriptivo, habida cuenta de que lo primero que destaca en la vivencia es justo su orientación háptica y visual sobre el entorno. Cosa que, dicho sea de paso, tampoco se discute aquí. Con todo, ¿no estaría presuponiéndose así un estrato que, al permanecer implícito, es igual de determinante no sólo para la percepción actual de equis objeto, sino para lo que en el seno de las apariciones alcanzamos a captar sin ser del todo conscientes de ello? A este respecto, analicemos el siguiente texto:

Hay incluso cualidades, muy cuantiosas en nuestra experiencia, que casi no tienen ningún sentido si se dejan fuera las reacciones que suscitan por parte de nuestro cuerpo. Esto ocurre con lo meloso. La miel es un fluido aminorado; tiene cierta consistencia, se deja agarrar, pero luego, solapadamente, se desliza de los dedos y vuelve a sí mismo. No sólo se deshace no bien se la moldeó sino que, invirtiendo los papeles, es ella quien se apodera de las manos de quien quería agarrarla. La mano viva, exploradora, que creía dominar el objeto, se ve atraída por él y enviscada en el ser exterior.<sup>13</sup>

Es verdad que la confluencia de metáforas visuales y táctiles nos entrega del hecho una imagen colorida y vivaz, perfectamente asequible para nuestro entendimiento, pero lo cierto es que ni la acción de ver ni la de agarrar son concebibles si de alguna u otra manera no presuponemos una postura corporal, que por lo regular coincide con la de estar de pie o sentado; ¿o acaso vamos a decir que podemos jugar y tener esa experiencia multisensorial con la miel mientras uno está tumbado boca arriba en la cama? Otro tanto cabe argüir de un pasaje donde Husserl, para describir cómo «las síntesis que producen la relación entre los momentos de la “aparición de la *cosa*”» no son captadas en rigor, pese a que por ahí —dice el autor— «pasa el rayo aprehensivo», menciona como ejemplos «la posición de los ojos en el ver, la posición del brazo, de la mano y los dedos en el palpar»,<sup>14</sup> pero bajo ninguna circunstancia alude a la postura que el cuerpo adopta o necesita para tener esa conciencia de las cosas tal y como es descripta.

---

<sup>13</sup> Merleau-Ponty, M. *El mundo de la percepción*, trad. Víctor Goldstein, fce, Buenos Aires, 2020, p. 32.

<sup>14</sup> Husserl, E. *Ideas II*, pp. 49-50.

Y me temo que no se trata de un dato baladí, sobre todo si pensamos en toda su radicalidad la tesis de que es inadmisibile que las cosas aparentes tengan una realidad en sí, no habiendo orden de aparición que sea independiente «del cuerpo y de la textura entera del sujeto experimentante». <sup>15</sup> Ahora bien, a qué se debe esta omisión no es una incógnita que interese despejar aquí, e iremos en cambio al meollo del asunto: caracterizar cómo —para decirlo ya con mayor exactitud— nuestra anatomía y sus valores posturales abroquelan necesariamente el sentido de todo cuanto cabe experimentar o percibir. Empresa para la cual contamos con una primera indicación, consistente en indagar hasta qué punto el cuerpo es a la existencia humana o al ser lo que el xilema a las plantas. Pero así expuesta, la cuestión no sólo muda repentinamente de registro, sino que conduce a un campo cuya tematización, si bien no es del todo ajena a la fenomenología, no podría completarse sin recurrir a las otras disciplinas convocadas, por cuanto entraña la trayectoria evolutiva que los ejes de manifestación corporal han recorrido hasta desembocar en instituciones culturales.

A decir verdad, que el cuerpo sea el vector de la facticidad no es un postulado que los fenomenólogos hayan soslayado; basta con que mencionemos a Merleau-Ponty y a Michel Henry, cuyos trabajos, pese a sus diferencias netas, coinciden en hacer del cuerpo el «vehículo» del existir. Sin embargo, ninguno de estos autores consideró necesario acudir a la paleontología humana para tematizar cómo se sitúa en el cuerpo el vidente o la subjetividad. Aunque no se trata, obviamente, de objetar ni demeritar los resultados que estos y otros filósofos han obtenido en ese sentido. Lo que se pretende, decíamos arriba, es de alguna manera auxiliar a la fenomenología del cuerpo ahí donde ésta percibe su límite, solicitando de entrada el apoyo de la paleoantropología. ¿Y por qué esta disciplina? Porque lo que está en juego, según pudimos ver, es la función que el cuerpo desempeña por lo que se refiere al curso de las vivencias, un tema acerca del cual dicha ciencia tiene bastantes cosas que decir. En primera instancia, nos ofrece de nuestra anatomía y sus valores posturales una serie de explicaciones que llevarían a profundizar, por ejemplo, una noción que en el Merleau-Ponty tardío resulta decisiva para la comprensión del fenómeno corporal, me refiero al «ser vertical». «Lo que yo quiero hacer —dice el autor— es restablecer el mundo como sentido de ser totalmente distinto de lo ‘representado’, a saber como el Ser vertical que ninguna ‘representación’ agota y todas ‘alcanzan’, el Ser salvaje». <sup>16</sup> Con lo cual quiere dar

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>16</sup> Merleau-Ponty, M. *Lo visible y lo invisible*, trad. José Escudé, Seix Barral, Barcelona, 1966, p. 304.

a entender que no hay realidades en sí, sino que todo cuanto cabe concebir es, a lo sumo, «un recorte abstracto operado en el tejido ontológico, en el ‘cuerpo del espíritu’». <sup>17</sup> Esta observación, que de por sí resulta sumamente interesante para una reformulación de la filosofía y fenomenología del cuerpo, puede ser relacionada con lo que en investigaciones paleoantropológicas recientes se ha descubierto respecto a la transición al bipedismo y su impacto en los sistemas perceptivos prehumanos.

Hacia la década de los setenta del siglo pasado, la bipedestación se asociaba con el uso y fabricación de herramientas por parte del género *homo*. De suerte que el hallazgo arqueológico de tecnología lítica constituía un indicador fehaciente de dicha conquista biomecánica, tomando en cuenta que para fabricar cualquier cosa hace falta tener las manos libres, pues de otro modo, o sea, sin que las partes distales de las extremidades superiores estuviesen descargadas de la locomoción, sería altamente improbable ejecutar las secuencias motrices necesarias no sólo para obtener determinada pieza, sino para disponer de ella en un momento ulterior. Sin embargo, un estudio publicado en la revista *Science* documentó que la morfología del pie del *Australopithecus afarensis*, especie precursora del *Homo habilis*, ya estaba adaptada incluso para correr con gran eficiencia desde hace al menos 3,2 millones de años, <sup>18</sup> de donde se sigue que los homínidos andaban erguidos muchísimo antes de que el ingenio industrial se enumerara entre sus dotes. Pero, ¿qué relevancia pueden tener tales descubrimientos para el presente trabajo? En primer lugar, no sólo garantizan una base objetiva para ratificar cuán profunda es la implicación del eje vertical en la antropogénesis, sino que permiten además llevar la reflexión a un plano donde la verticalidad muestra por sí sola su pregnancia y real sentido fenomenológico en lo referente a la vivencia corporal, es decir, sin vincularla causalmente al factor técnico ni a ningún otro más allá de la propia contextura morfofisiológica. <sup>19</sup> Partiendo, entonces, de que la motricidad humana depende de la organización mecánica de la columna ver-

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 305.

<sup>18</sup> Véase Ward, C.; Kimbel, W.; Johanson, D. “Complete Fourth Metatarsal and Arches in the Foot of *Australopithecus afarensis*”, *Science*, vol. 331, no. 6018, 2011, p. 753.

<sup>19</sup> Tesis que se ve reforzada por el hecho de que la inteligencia técnica, si bien tiene en su origen un valor adaptativo, deja de ser un simple recurso para asegurar la vida al integrarse a la inteligencia social, que no sólo se orienta por otros principios, sino que dilata el espectro de la *funcionalidad* hasta el dominio de la cultura, donde la transcendencia y simbolización del cuerpo juegan un papel decisivo. Para un estudio más amplio sobre esta problemática y sobre los límites entre los órdenes natural y artificial a la luz de Leroi-Gourhan, véase Parente, D. “Técnica y naturaleza en Leroi-Gourhan: límites de la naturalización de lo artificial”, *Ludus Vitalis*, vol. XV, no. 28, 2007, pp. 157-178.

tebral y los miembros, la paleoantropología ha establecido que fue la erección de nuestra estructura anatómica la que desencadenó una gama de intrincados procesos cuya etapa final consistió en promover la inteligencia y la cultura como claves de nuestro éxito evolutivo. Es como si dijéramos que hubieron de pasar millones de años para que, una vez de pie, los seres humanos pudiesen por fin adoptar esa «actitud natural» [*natürlichen Einstellung*] que, a ojos de Husserl, a la vez supone el trasfondo [*Hintergrund*] desde el que se recortan o destacan todas las demás actitudes. De modo que si el cuerpo o la experiencia de la corporalidad han podido describirse a la luz de esa base empírica común, ello se debe a que la postura erguida está grabada a fuego en nuestro ser, de ahí que cueste concebir una operación que no trasluzca el estar orientado según un eje verticalizante. Resultado que no carece asimismo de explicación científica: conforme la escala zoológica asciende desde los animales inferiores hasta los grandes mamíferos, uno asiste, por un lado, a la inversión de las proporciones entre las patrones de comportamiento genéticamente condicionados y los que son fruto del aprendizaje y, por otro, a la emergencia de cierta libertad a la hora de elegir entre operaciones simples —libertad que el ser humano eleva al máximo, en virtud de que su supervivencia depende de una integración corporal al campo técnico, esto es, al vasto universo del artificio y de la lógica de la invención cultural, donde el valor de la postura erguida desborda, por así decirlo, el dominio locomotriz.<sup>20</sup>

Por otra parte, considero necesario subrayar que para la paleoantropología, de la misma manera que para la doctrina de las esencias, «el comportamiento operatorio queda completamente inmerso en lo vivido [*plongé dans le vécu*], porque la proyección no puede intervenir sino a partir del momento en que las operaciones son liberadas de su adherencia material y se transforman en cadenas de símbolos».<sup>21</sup> Lo que induce a caracterizar un nexo de fundamentación entre lo que a nivel fenomenológico se comprende bajo la experiencia corporal [*leibliche*] y esa inmersión del comportamiento operatorio en el flujo vivencial, con

---

<sup>20</sup> El paralelismo es mayor si relacionamos este nódulo temático con la «protocapacidad del sujeto», en la que estriban estructuras como la del «yo puedo» o la de la «motivación», y que asimismo sirve de base para la «capacidad adquirida», que surge «de la anterior actualidad de la vida» (Husserl, E. *Ideas II*, p. 302), apuntando así al carácter primigenio —prehistórico, diríamos nosotros— de todo cuanto el sujeto es capaz de hacer y percibir. A su vez, es posible equiparar dicha protocapacidad con lo que Leroi-Gourhan define como «conciencia crepuscular» [*conscience crepusculaire*], «que no es esencialmente dissociable del estado en el cual se desarrollan las operaciones animales» (Leroi-Gourhan, A. *Le geste et la parole II. La mémoire et les rythmes*, Albin Michel, Paris, 1965, p. 20).

<sup>21</sup> Leroi-Gourhan, A. *Le geste et la parole II*, p. 21.

la que la paleoantropología ha sabido indicar, pues, cómo en el ser humano las funciones superiores —conciencia, memoria, lenguaje, afectividad, etc.— están mediadas por referencias de sentido y de esencia corpórea [*körperliche*], que si bien suelen transcurrir inadvertidas, no dejan de condicionar el movimiento mismo de la existencia. Tal es el caso de la verticalidad, cuyo interés fenomenológico sería prácticamente nulo si no fuera porque en nuestro sistema perceptivo el eje que la columna vertebral establece con los miembros constituye un modelo fundamental de acción, pero sólo en la medida en que es integrada en el flujo de las vivencias de tal manera que, para efectuarse, no necesite estar bajo ninguna observancia consciente.<sup>22</sup> En ese tenor, decir, por ejemplo, que «[a]l encontrar el mundo o el ser “vertical”, ése que está de pie ante mi cuerpo de pie, y en él los demás, conocemos una dimensión en la que las ideas obtienen también su auténtica solidez»,<sup>23</sup> cobra mayor significado: la cita no solamente resulta persuasiva por su calidad literaria, sino porque expresa una realidad cuyo sustrato material es tan patente como fácil de reducir hasta su consistencia eidética. Que al hilo de esta caracterización la verticalidad exhiba semejante ambivalencia es un resultado de la investigación arqueonómica.

Mas con lo anterior no se esclarece todavía suficientemente en qué sentido se dice que la verticalidad es un principio arqueonómico, ya que faltaría determinar cuál es el estatuto de la misma más allá de lo que a nivel operatorio significa. Asimilarla a una pauta de acción, interpretarla como un valor geométrico antropológicamente fundamental, no basta para describir cómo la verticalidad interviene en la constitución del sujeto y su mundo, sobre todo después de que Leroi-Gourhan haya demostrado que la proyección es imposible de efectuar a no ser que las operaciones se liberen de su adherencia física y se transformen en cadenas de símbolos. Por consiguiente, qué repercusiones puedan tener tales advertencias para la fundamentación de nuestra propuesta metodológica es una cuestión que trataremos de examinar enseguida.

---

<sup>22</sup> A ello apunta lo que Bachelard llama «verticalismo», que en la medida que alude al eje estable de las cosas, guarda una relación con la postura erguida, cuyo aprendizaje le cuesta al hombre tantos esfuerzos. «Desde esta perspectiva, la columna vertebral sería una especie de plomada vivida en la introversión. Sería la referencia vivida para toda psicología del enderezamiento, el guía activo que nos enseña a vencer íntimamente la gravedad» (Bachelard, G. *La tierra y los ensueños de la voluntad*, trad. Beatriz Murillo, fce, México, 1991, p. 404).

<sup>23</sup> Merleau-Ponty, M. *Signos*, trad. Caridad Martínez y Gabriel Oliver, Seix Barral, Barcelona, 1964, p. 29.

## Metamorfosis de las líneas corporales

Si toda percepción, si todo acto intencional forma parte de una escena ya dada de antemano y de la que participamos corporalmente, es evidente que no es sólo porque entre ella y nosotros media un saber contraído en la historia natural de nuestras vivencias, sino porque el cuerpo lleva la impronta de un saber arcaico que trasciende de hecho la vida del individuo —más aún: porque palpita en él la memoria de una especie que supo encarar los retos de la evolución poniéndose de pie, incluso antes de que fuera capaz de fabricar utensilios. Esto, repito, depara una serie de problemáticas de las que podría hacerse cargo tranquilamente la fenomenología, por cuanto continúan estimulando el ímpetu descriptivo, pero no llegaríamos a sopesar todo su potencial teórico si no las situáramos en un marco de reflexión más amplio. Que los temas de la memoria y del cuerpo hayan confluído en un mismo resultado invita a profundizar ahora en los lazos que los mantienen unidos; una tarea para la cual es preciso introducir otro aspecto también inherente a la naturaleza humana, a saber: la imaginación.

A menudo se cree que la imaginación es la facultad de formar imágenes. «Y es más bien la facultad de deformar las imágenes suministradas por la percepción y, sobre todo, la facultad de librarnos de las imágenes primeras, de cambiar las imágenes».<sup>24</sup> La imagen, por lo tanto, no tiene aquí el sentido de una representación más o menos fiel de las cosas —una especie de calco mental de la realidad—, sino el de un resultado de la operación del espíritu encargada de esquematizar lo que acaece. Bajo esta otra premisa, aquel ser vertical evocado por Merleau-Ponty pone en juego algunas cuestiones relativas a la forma en que nosotros, los seres humanos, salimos al encuentro del mundo. Si bien no son cuantiosos, los datos de que dispone la paleoantropología para explicar la hominización son suficientes para inferir que fue la erección del cuerpo y el bipedismo lo que produjo «la emigración del *foramen magnum* desde la parte posterior del cráneo hasta la inferior y provocar en el encéfalo los codos típicos para enlazar la primitiva disposición horizontal de las diversas regiones cerebrales con el eje vertical de la médula espinal».<sup>25</sup> A nivel concreto, esta etapa de la antropogénesis estuvo ligada a la huida del entorno arborícola y a la subsecuente adaptación al hábitat terrestre. Acaso desde entonces, con los pies haciendo de

<sup>24</sup> Bachelard, G. *El aire y los sueños. Ensayo sobre la imaginación del movimiento*, trad. Ernestina de Champourcín, fce, México, 1989, p. 9.

<sup>25</sup> Crusafont, M. “El problema de la antropogénesis: El proceso biológico”, en A. Haas (ed.), *Origen de la vida y del hombre*, bac, Madrid, 1963, pp. 294-380.

sustento sobre el suelo y una vez franqueado el Rubicón cerebral, la estructura del mundo humano, lo que en él atrae primeramente nuestra atención, es aquello que, destacándose sobre un horizonte, genera imágenes asociadas al hecho de que lo dado es en realidad lo que *surge*, es decir, lo que germinando desde abajo llega a estar de algún u otro modo a disposición del espectador. Porque es, en efecto, la semántica del surgir, cuyo rendimiento fenomenológico ha sido magistralmente aprovechado por Antonio González, la que mejor se ajusta a lo que ahora buscamos tematizar. No es, recuérdese, la explicación causal ni la transparencia descriptiva el objetivo —al menos no únicamente—; de lo que se trata es de mostrar si y de qué manera la aprehensión del mundo está mediada por la imaginación de nuestro esqueleto axial, es decir, por la metamorfosis de nuestras originarias impresiones de la verticalidad.

Partiendo, pues, de la noción de «surgir», voz castellana que recoge importantes matices relativos al griego ὑπάρχειν,<sup>26</sup> podríamos establecer que el lugar desde donde tiene lugar la existencia, si bien siempre está acotado por localizaciones corpóreas —el hígado, la glándula pineal, el corazón, etc.—, resulta inaccesible a menos que nos hagamos una idea vectorial del mismo. Veamos. «En el surgir hay un “regir” (ἄρχειν) de aquello que surge. Lo que surge se impone como algo independiente del surgir».<sup>27</sup> Llevada a la cuestión del cuerpo, esta tesis permite argumentar que «el cuerpo es el lugar de un surgir que no surge», lo cual no significa que se trate ahí de un yo en el sentido de un sujeto, sino de algo muy distinto: «Lo que tenemos en nuestros actos es el yo en el sentido de la carne. En el surgir de todas las cosas, y en el surgir de la propia corporeidad, hay algo perfectamente localizado y, sin embargo, algo que no surge».<sup>28</sup> A esto último el autor llama «carne» (σάρξ), término que debe ser entendido al margen de Merleau-Ponty o de Henry —para quien, dicho sea de paso, la carne es algo radicalmente ajeno al mundo. La carne, por el contrario, surge *en* el mundo, en la medida en que mi cuerpo es igual de tangible que los objetos que me rodean, si bien comprende una dimensión de surgir que, decíamos, no surge, aunque esté, como reitera González, indisociablemente ligada a lo que surge. Pero, ¿qué es, al final, lo que surge? ¿De qué otro modo podríamos caracterizar eso que parece ofrecérsenos como una fantasmagoría cartesiana? Para González, la carne no disimula una suerte de yo dentro del cuerpo; expresa «un surgir situado, al

<sup>26</sup> Para el esclarecimiento de esta afinidad etimológica, véase González, A. *Surgimiento. Hacia una ontología de la praxis*, Ediciones usta, Bogotá, 2014, p. 40.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 216.

tiempo que un cuerpo surgido. La carne es el surgir mismo localizado corporalmente, acotado como cuerpo y, al mismo tiempo, sensible como cuerpo».<sup>29</sup> Sin embargo, y a pesar de que finalmente identifique el surgir mismo con la carne, el autor no se explaya al respecto ni se pregunta, por ejemplo, de qué otra manera cabría tematizar el surgimiento encarnado para que no dé la impresión de que comprende un sustrato inconcebible salvo *idealiter*. Despejamos así otro campo de elucidación que podemos reclamar para la arqueonomía.

Si, por tanto, la carne no surge sino que se confunde con el propio surgir; y si tampoco está recluida en el recinto de la subjetividad, por cuanto precisa de músculos para manifestarse; entonces cabe discernir que lo que ahí rige es la imagen de un mundo orientado fundamental, que no únicamente, por un eje vertical: en el surgir de la carne rige la sensibilidad de un animal vertebrado que, con la cabeza en alto y los pies en el suelo, dispone libremente de sus manos como «órganos especiales de no especialización» [*Spezialorganen des Nichtspezialisiertseins*].<sup>30</sup> Inferencia que podemos reforzar con otra observación etimológica relativa al ὑπάρχειν: se aprecia en él «no sólo el matiz de regir, sino también el de “principiar” o “iniciar” algo. La imagen sería la de algo que comienza desde abajo (ὑπο-). De este modo, tendríamos la idea de algo que nace, que aparece, que surge o que “resulta”». <sup>31</sup> De la misma manera, pues, que en el tocar música, surge la música o que en el hablar, surge el habla, en el andar erguido surge la verticalidad como protoforma de un mundo al que nuestro cuerpo se encuentra prehistóricamente adosado.

Así, la concepción de que «[e]l cuerpo no es un saber instantáneo: es ese saber permanente que es mi existencia misma, es memoria»,<sup>32</sup> resulta muy fructífera, sobre todo si convenimos ahora que esa memoria es de orden ontogénico, en la medida en que respalda al comportamiento operatorio, mientras que el ser vertical, en tanto que protoforma o principio arqueonómico, nos remitiría más bien al orden filogénico. Pero lo que es aún más llamativo, tanto si se habla de uno u otro, es que el acceso fenomenológico a ambos órdenes se efectúa con base en claves semánticas del tipo «dirigirse a», «estar orientado a», «posicionarse frente a», etc., lo que comprueba una vez más cuán profundo es el acondicionamiento

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 217.

<sup>30</sup> Claessens, D. *Das Konkrete und das Abstrakte. Soziologische Skizzen zur Anthropologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1980, p. 38.

<sup>31</sup> González, A. *Surgimiento*, p. 156.

<sup>32</sup> Henry, M. *Filosofía y fenomenología del cuerpo. Ensayo sobre la ontología de Maine de Biran*, trad. Juan Gallo Reyzábal, Sígueme, Salamanca, 2017, p. 144.

vectorial de nuestra experiencia. Asimismo, que en el esfuerzo por describir el modo en que el cuerpo se manifiesta primen las imágenes geométricas, es bastante notorio cuando Husserl expone su teoría acerca de los *aistheta* en relación con el cuerpo estésico, así como en las escasas alusiones de Heidegger a la corporalidad.<sup>33</sup> Con lo cual subrayamos el papel que la geometría corporal y, en concreto, la postura erguida desempeñan en nuestra comprensión de cuanto acaece. Y no es que esté sugiriendo que hace falta estar efectivamente de pie para tener esa pre-comprensión del mundo de la que hablaba Heidegger. Lo que definiendo más bien es que nada de lo que percibimos rehúye nuestra memoria filogenética, donde más que palabras encontramos los engramas por los que se rige la vida humana.

En un apunte que Husserl y cualquier fenomenólogo suscribiría, Leroi-Gourhan sostiene que «[t]oda experiencia concreta toma sus primeras referencias en el soporte corporal en “situación” [...], es decir, en relación con el tiempo y el espacio corporalmente percibidos».<sup>34</sup> En ello se fundamenta, por otro lado, lo que el etnólogo llama proyección: la capacidad de sustraerse de las cadenas operatorias básicas con vistas a la creación del mundo humano —donde el peso real del cuerpo y su equilibrio, mantiene el autor, quedan imaginariamente abolidos—; capacidad que, dicho sea de paso, sólo es posible hasta que la memoria corporal está lo suficientemente articulada en su doble faceta. Si bien es verdad que a día de hoy, en el contexto en el que vive la mayoría, no hace falta salir de caza para alimentarse, no lo es menos que muchos de nosotros sabríamos qué hacer si en medio de la selva nos apremiara el apetito. Y tal vez no quepan dudas al respecto: «El hambre, el equilibrio y el movimiento sirven de trípode a los sentidos de referencia superior que son el tacto, el olfato o la visión. Nada ha cambiado para el hombre; hay solamente el enorme aparato simbólico que se ha edificado por encima».<sup>35</sup> Aserto cuya validez es aún más patente en la modestia de los quehaceres cotidianos. Mi cuerpo sabe desenvolverse por sí solo cuando, sentado a la mesa, disfruto de una cena con mis amigos, del mismo modo que un cazador-recolector del Paleolítico no necesitaba calcular cada gesto para tallar con un trozo de sílex la piel de su presa; pero lo que también sabe, e incluso antes de que estas y otras cadenas operatorias se pongan en marcha, es que todo aquello de cuanto cabe ocuparse *surge* junto a él, es decir, emerge desde el fondo ininteligible de la nada hasta florecer en el mayestático campo del ser —como si las cosas a una con nuestros cuerpos germinaran de un suelo insondable hasta

---

<sup>33</sup> Véase Husserl, E. *Ideas II*, p. 115-116 y Heidegger, M. *Ser y tiempo*, p. 134.

<sup>34</sup> Leroi-Gourhan, A. *Le geste et la parole II*, p. 106.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 107.

alcanzar la atmósfera del εἶναι. Porque una cosa se torna visible y diáfana cuando ésta, frente a una conciencia que está de pie, se mantiene contra un trasfondo resaltando con claridad y sin confundirse con él. Desde esta perspectiva, ya no se trata tanto de describir cómo existimos corporalmente cuanto de determinar cuál es la figura o el entramado material e imaginario que sirve de base para toda descripción postrera. Sostengo, pues, que un rasgo fundamental del mismo es la verticalidad tal y como venimos comprendiéndola. Que a la conciencia, por ejemplo, en el preciso instante en que se encuentra elaborando su objeto (llámese el cuerpo, el mundo, etc.), la captemos dándole a éste un aspecto cabal, si no mínimo, susceptible de caer *bajo* las pinzas de su escrutinio, prueba asimismo que la función del eje vertical va más allá de la mera orientación fáctica en el espacio. Con esto reitero que estar efectivamente de pie no es requisito para hacer de la verticalidad una noción determinante en nuestro sistema de lugar; además, la experiencia de ciertas patologías, así como la de los astronautas lo verificarían.<sup>36</sup> Y esto debido a un aspecto cuya radicalidad ha sido escarmenada por Husserl:<sup>37</sup> para la conciencia constituyente del mundo es esencial presuponer un cuerpo físico que ejerza de suelo —un cuerpo cuyo prototipo último se remonta a la Tierra.<sup>38</sup> ¿Y acaso no es verdad que quien dice presuponer, habla tanto de recordar como de imaginar?

Es inevitable, pues, que la cuestión nos reenvíe sucesivamente a la imaginación y a la memoria, ya que por más énfasis que hagamos en las palabras, y que reconduzcamos incluso la problemática hacia su origen filogénico, apenas si podemos aprehender la verticalidad. Ya lo observaba Merleau-Ponty: en la vida común y corriente es tarea ardua, cuando no imposible, captar nuestra experiencia del arriba y del abajo «porque está disimulada bajo sus propias adquisiciones».<sup>39</sup> Y sin embargo, está ahí, como una especie de absoluto en lo relativo, diría el autor, como un eje que no acaba de deslizarse por las apariencias, pero que echa anclas solidarizándose con ellas sin que venga dada a lo realista

---

<sup>36</sup> Para un examen detallado de cómo aun en la invalidez y en situaciones que se dirían extremas las raíces ontológicas de la corporalidad permanecen intactas, véase Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, pp. 259-269.

<sup>37</sup> Véase Husserl, E. *La tierra no se mueve*, trad. Agustín Serrano de Haro, Editorial Complutense, Madrid, 2006.

<sup>38</sup> Para Samuel Todes existe una prioridad fenomenológica del «campo vertical» [*vertical field*], en referencia al cual nuestro cuerpo busca constantemente equilibrarse y en el que la gravedad es tanto un fenómeno natural como un principio de orientación transcendental en el mundo (véase Todes, S. *Body and World*, The mit Press, Cambridge ma/London, 2001, pp. 122-128).

<sup>39</sup> Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, p. 259.

—no dejando de constituir otra prueba de ello el que, independientemente de cuál sea la situación efectiva en la que nos encontremos, [a]quello para lo cual tenemos que agacharnos para alcanzarlo aparece abajo, mientras que aquello para lo cual debemos estirarnos o saltar para alcanzarlo, aparece arriba». <sup>40</sup> En consecuencia, ni forma ni contenido: la verticalidad es un principio arqueonómico, esto es: un rasgo de la experiencia en el que se entraman o confunden el hecho [*Tatsache*] y la esencia [*Wesen*], y al que no se acaba de caracterizar sin que el lenguaje traicione en algún punto semejante ambigüedad o sin acudir al oxímoron —como hace Merleau-Ponty. De ahí que no debe inquietarnos el uso de imágenes contradictorias para describirla, porque tal es, ciertamente, la clave para examinar el potencial simbólico de la verticalidad —si por «símbolo» entendemos la «*transfiguración* de una representación concreta con un sentido totalmente abstracto». <sup>41</sup> Tarea que nos vemos forzados a aplazar por tratarse del siguiente nivel de la investigación arqueonómica —y que merece, siendo justos, un trabajo y una extensión aparte. No obstante, bastaría con que pensáramos en la Φύσις para dar rápidamente con un paradigma de cómo en la verticalidad el espíritu encuentra una pauta para simbolizar, entre otras cosas, que el drama y las tensiones de la vida humana se dirimen entre el cielo y la tierra. Una imagen que posee su correlato paleoantropológico en la perspectiva que integra los principales elementos morfofisiológicos promotores de la hominización: desde la organización mecánica de la columna vertebral y los miembros, hasta la dentadura y las manos, pasando por la suspensión craneana, lo que la antropogénesis dibuja es, en efecto, una línea que asciende y no se detiene hasta hacer del cerebro «el “inquilino” [*locataire*] del dispositivo corporal entero». <sup>42</sup>

Me gustaría finalizar insistiendo en que, si lo que surge son unidades dotadas de sentido, junto al cuerpo no puede surgir sino un mundo donde la verticalidad es algo más que una representación gráfica de interés anatómico. Así, espero haber dado pábulo al proyecto de una arqueonomía o geometría de las vivencias, a cuyo desarrollo ulterior podría contribuir la lectura de Tim Ingold, quien, a propósito de que las líneas redunden en la comprensión de la naturaleza humana, ha elaborado una interesante teoría. A la pregunta «¿Qué significa que pensemos

<sup>40</sup> Todes, S. *Being and World*, p. 122.

<sup>41</sup> Durand, G. *La imaginación simbólica*, trad. Marta Rojzman, Amorrortu, Buenos Aires, 1971, p. 15. Que en la clasificación de los símbolos se revelen los regímenes antagónicos bajo los cuales se ordenan las imágenes constituye el marco de reflexión en el que, en un futuro trabajo, situaremos la verticalidad para ahondar en su potencial simbólico e imaginario.

<sup>42</sup> Leroi-Gourhan, A. *Le geste et le parole I. Technique et langage*, Albin Michel, Paris, 1964, p. 58.

sobre nosotros mismos como humanos?», el antropólogo antepone esta otra: «¿qué significa decir de las vidas que son llevadas? La respuesta que propongo —dirá— es que llevar una vida es *tender una línea*».<sup>43</sup> Y a estas alturas no cabe juzgar que tan sólo se trata de una sugestiva metáfora.

## Conclusiones preliminares

La arqueonomía se presenta, en resumen, como un programa de investigación que anuda la fenomenología del cuerpo con la paleontología humana y con la antropología, especialmente en lo relativo a las funciones que la imaginación desempeña en el troquelado vectorial de la experiencia. En ese sentido, a partir de lo que se dio en llamar una geometría fundamental, indaga o se pregunta hasta qué punto rasgos corporales como la postura erguida constituyen una pauta en la determinación cultural del mundo.

Ahora bien, admitiendo que no se profundizó en esto último, con los resultados obtenidos se abre un marco de reflexión para ver si y en qué medida la Φύσις es una expresión de la verticalidad florecida en el seno de la cultura griega, pero que al fin y al cabo refleja la idea, profundamente arraigada en nuestra estructura filogenética, de que las cosas y nuestros cuerpos surgen dibujando una línea entre lo que hay bajo nuestros pies y lo que se eleva por encima de nuestras cabezas. Con todo, lejos de ser el único, la verticalidad es apenas el primer peldaño de la investigación arqueonómica —dejando así en el tintero la pregunta de qué otros aspectos podrían tematizarse en su curso. Bastaría, por lo demás, con que se cumpliese el criterio: establecer entre el cuerpo, la imaginación y la memoria *líneas* y *figuras* de alcance filosófico-cultural.

---

<sup>43</sup> Ingold, T. *The Life of Lines*, Routledge, London/New York, 2015, p. 118.

## Bibliografía

- BACHELARD, G. *El aire y los sueños. Ensayo sobre la imaginación del movimiento*, trad. Ernestina de Champourcín, FCE, MÉXICO, 1989.
- . *La tierra y los ensueños de la voluntad*, trad. Beatriz Murillo, FCE, MÉXICO, 1991.
- BLUMENBERG, H. *Descripción del ser humano*, trad. Griselda Mársico y Uwe Schoor, FCE, BUENOS AIRES, 2011.
- CLAESSENS, D. *Das Konkrete und das Abstrakte. Soziologische Skizzen zur Anthropologie, Subrkamp*, Frankfurt am Main, 1980.
- CRUSAFONT, M. “El problema de la antropogénesis: El proceso biológico”, en A. Haas (ed.), *Origen de la vida y del hombre*, BAC, MADRID, 1963.
- DE VILLERS, B. “Paleoanthropology from a Phenomenological Point of View. Some Remarks about the Genetic Structures of Human Life”, en *Life Energies, Forces and the Shaping of Life: Vital, Existential. Book I*, ed. A.-T. Tymieniecka, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 2002, pp. 71-82.
- DURAND, G. *La imaginación simbólica*, trad. Marta Rojzman, Amorrortu, Buenos Aires, 1971.
- GONZÁLEZ, A. *Surgimiento. Hacia una ontología de la praxis*, Ediciones USTA, BOGOTÁ, 2014.
- HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2005.
- HENRY, M. *Filosofía y fenomenología del cuerpo. Ensayo sobre la ontología de Maine de Biran*, trad. Juan Gallo Reyzábal, Sígueme, Salamanca, 2017.
- HUSSERL, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*, trad. José Gaos y Antonio Zirión, UNAM-IIF-FCE, MÉXICO, 2013.
- . *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, trad. Antonio Zirión, UNAM-IIF-FCE, MÉXICO, 2014.
- . *La tierra no se mueve*, trad. Agustín Serrano de Haro, Editorial Complutense, Madrid, 2006.
- INGOLD, T. *The Life of Lines*, Routledge, London/New York, 2015.
- LEROI-GOURHAN, A. *Le geste et le parole I. Technique et langage*, Albin Michel, Paris, 1964.
- . *Le geste et la parole II. La mémoire et les rythmes*, Albin Michel, Paris, 1965.

- MERLEAU-PONTY, M. *El mundo de la percepción*, trad. Víctor Goldstein, fce, Buenos Aires, 2020.
- . *Fenomenología de la percepción*, trad. Jem Cabanes, Península, Barcelona, 2000.
- . *Lo visible y lo invisible*, trad. José Escudé, Seix Barral, Barcelona, 1966.
- . *Signos*, trad. Caridad Martínez y Gabriel Oliver, Seix Barral, Barcelona, 1964.
- PARENTE, D. “Técnica y naturaleza en Leroi-Gourhan: límites de la naturalización de lo artificial”, *Ludus Vitalis*, vol. XV, no. 28, 2007, pp. 157-178.
- RICHTER, D.; GRÜN, R.; JOANNES-BOYAU, R. et al., “The Age of the Hominin Fossils from Jebel Irhoud, Morocco, and the Origins of the Middle Stone Age”, *Nature*, vol. 546, 2017.
- SANZ, M. *La emancipación de los cuerpos. Teoremas críticos sobre la enfermedad*, Akal, Madrid, 2021.
- SHEETS-JOHNSTONE, M., “Husserlian Phenomenology and Darwinian Evolutionary Biology: Complementarities, Exemplifications, and Implication”, *Studia Phaenomenologica*, 17, 2017.
- TODES, S. *Body and World*, The mit Press, Cambridge ma/London, 2001.
- WARD, C.; KIMBEL, W.; JOHANSON, D. “Complete Fourth Metatarsal and Arches in the Foot of Australopithecus afarensis”, *Science*, vol. 331, no. 6018, 2011.

Recibido 10-07-2023

Aceptado 13-11-2023

**TEXTOS Y DEBATES  
DEL MOVIMIENTO FENOMENOLÓGICO**



# SEXTA ESTACIÓN EN EL DEBATE SOBRE FENOMENOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA

## RESPUESTA A LA QUINTA ESTACIÓN

Antonio ZIRIÓN QUIJANO  
*Universidad Nacional Autónoma de México*  
azirionq@yahoo.com.mx

*sowie ich, wiederhole ich, phänomenologische Reduktion übe,  
bin ich rein auf mich gestellt, auf das Ich, in dem alle Geltung  
liegt und alle entsprungen ist und weiter entspringt: auf mein Ich  
— und doch nicht Ich-Mensch.*

(Hua XXXIV, 287; del manuscrito B I 5)

*Wir Menschen konstituieren nicht die Welt. So auszusagen  
wäre ein Widersinn*

(Hua XXXIV, 289; del manuscrito B I 5)

*Es müssen vor den “anderen Menschen” “Andere” liegen, die  
noch nicht Menschen “sind” (noch nicht den Seinssinn “Mens-  
chen” haben).*

(Hua XXXIV, 289; del manuscrito B I 5)

*Damit ist auch gesagt: Der völlig unbekannte Andere liegt  
objektiviert als Mensch in der für mich faktischen Welt, entweder  
als Mensch der Erde oder als menschenartiges Wesen auf irgendei-  
nem Gestirn etc. Ein eidetische mögliches transzendentes Ich lie-  
gt aber objektiviert als Mensch in einer eidetisch möglichen Welt.*

(Hua XV, 382)

*Here are tremendous problems.*

(Husserl según *Dorion Cairns en Conversations with  
Husserl and Fink*, 35)

## INTRODUCCIÓN

Este escrito forma parte de la polémica que he venido sosteniendo, en forma muy interrumpida y prolongada, con el colega español Javier San Martín acerca del sentido de la identificación de la fenomenología trascendental con la antropología filosófica, y no se entendería bien como un texto independiente. Es una respuesta expresa al escrito que San Martín publicó en el número 5 del *Acta Mexicana de Fenomenología* con el título “Quinta Estación en el debate sobre fenomenología y antropología”, en el cual pueden encontrarse los antecedentes de la polémica (es decir, las cuatro “estaciones” anteriores de la misma, de las cuales se da referencia en ese escrito).<sup>1</sup> Ante la imposibilidad de responder concisamente a un texto tan prolijo como 5E, he optado por dividir este escrito en dos partes principales. En la primera, que será la más breve y concisa, trataré de hacer una sinopsis de lo que a mi juicio es la trama principal o el primer plano de la polémica, incluyendo, por supuesto, mi última posición al respecto. Esta parte deberá bastar para quien quiera conocer, con un talante científico, los puntos principales que están aquí en discusión. En la segunda parte me ocuparé, en cambio, de dar respuesta a todos los puntos que me ha parecido que en 5E exigen una respuesta de mi parte, sea por razones teóricas, sea por razones didácticas o pedagógicas, sea incluso por razones personales, aunque formen parte de los segundos planos, los contornos o los márgenes de la polémica, y aunque no sean puntos propiamente científicos o filosóficos. Pero, desde luego, como todo está en todo y los temas adquieren en la discusión una complejidad muy grande, también se encontrarán en esta parte temas de mucho interés en estos respectos. Quiero decir en particular que con la posición de JSM en torno a Husserl y la fenomenología, en la medida en que la conozco, tengo múltiples acuerdos y múltiples desacuerdos (y hay también en ella algunos motivos sobre los cuales no he terminado de formarme un juicio). Aunque algo de ello traslucirá en lo que sigue, no ha sido mi objetivo discutir esa posición en su conjunto o revisar todo lo que en ella me parece revisable. Sólo pido al lector que no piense que en este respecto mi silencio equivale a una toma de posición en ningún sentido.

---

<sup>1</sup> De éste y de todos los textos que mencionaré o citaré aquí se encontrarán las referencias completas en la Bibliografía. Para referirme a esta “Quinta estación” usaré las siglas “5E”. Los números entre paréntesis sin otra indicación corresponden siempre a la paginación de 5E, salvo que por el contexto quede clara otra cosa. A mi colega Javier San Martín me referiré en lo que sigue con las siglas “JSM” (copiando su uso en 5E de las siglas “AZ” para referirse ocasionalmente a mí). Adoptaré por comodidad la misma convención respecto de las “estaciones” anteriores, a las que llamaré 1E, 2E, etc. Me refiero a éstas más adelante.

Pero con respecto a las varias alusiones, poco o mucho desarrolladas, que se hacen en 5E a mi trabajo o a mi persona, aun cuando sean estrictamente ajenas a la discusión —y aunque haya dejado pasar alguna de ellas en la “cuarta estación” de la polémica—,<sup>2</sup> no puedo dejar que se piense que, por no comentarlas, las doy por buenas o no tengo respuesta para ellas, pues esto, a estas alturas, no me parecería pedagógicamente saludable. Me abstendré, en todo caso, de introducir yo mismo ese tipo de cuestiones. Este debate debe servir “para profundizar en el conocimiento de la fenomenología en México y en España”, como lo dice el mismo JSM (201, nota), y yo procuraré mantener la vista en esa meta. Por lo demás, confío en que JSM pondrá de manifiesto en el futuro las injusticias o las infidelidades que aquí llegue yo a cometer con 5E o con otros textos suyos, anteriores o posteriores.

Todavía una palabra antes de empezar. Esta polémica se inicia propiamente con la que ahora se considera su “segunda estación”, el “Comentario al ‘Prólogo’ de Antonio Zirión” (2E), pues el “Prólogo” mismo (1E)<sup>3</sup> no fue escrito ni para iniciar ni para continuar ninguna discusión; en cambio, el “Comentario”, que, como digo en 4E, es un comentario en toda forma al prólogo, sí comenta, critica o cuestiona diversos puntos del mismo, y además lo hace con una extensión y un detalle a los cuales no he hecho ni podré hacer ya ni el honor ni la justicia debidos. Esto me apena, en verdad, sobre todo porque ahora me doy cuenta de lo conveniente que habría sido discutir más oportunamente muchos de los

---

<sup>2</sup> Esta “cuarta estación” (4E) es “Condiciones y alcances de la antropología filosófica fenomenológica” (en las referencias que haga a 4E usaré siempre la edición que se da en la Bibliografía). La conferencia del mismo título que pronuncie en 2015 en el III Encuentro Internacional de Antropología Filosófica y Fenomenología, en la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México, que el mismo JSM escuchó y sobre la cual se basa este ensayo, no ha sido publicada, de modo que, a todos los efectos prácticos, puede considerarse que es este ensayo solo lo que conforma la “cuarta estación”. Por lo demás, las diferencias entre la conferencia y el ensayo no son de consideración. También mencionaré algún punto del texto “Antropología y fenomenología: una ambigua amistad”, que es el prólogo de JSM al libro *Antropología y fenomenología. Filosofía y teoría de la cultura*, de 2016, un texto que hasta ahora no he comentado y que JSM pone en el inventario que hace en 5E (205) como “tercera estación” (3E) del debate, si bien por lo que se refiere a la polémica misma es un texto marginal.

<sup>3</sup> 1E es el prólogo que escribí para el libro *Antropología y Fenomenología. Reflexiones sobre historia y cultura*, editado por Marcela Venebra y Ángel Jiménez Lecona en 2015. Poco antes fue publicado en el número 12 de *Investigaciones fenomenológicas* (2015). En mis referencias a 1E, utilizaré la edición de *Investigaciones fenomenológicas* por ser la más accesible. 2E, por su parte, es el “Comentario al ‘Prólogo’ de Antonio Zirión” de JSM, publicado en el mismo número de *Investigaciones fenomenológicas*.

puntos que se tratan en ese escrito. En cambio, la única respuesta o reacción de mi parte fue la conferencia que se convirtió después en 4E, y mi interés (mi interés como polemista, digamos) se centró en un solo asunto, que fue señalar la falta de comentario, en el “Comentario”, a un pasaje muy preciso de mi prólogo. Y ahora veo, en respuesta a mi parca y codiciosa intervención, un escrito tan prolijo y meticuloso como la “Quinta estación”. Aunque esta vez trataré de responder, en la segunda parte, con más sentido de la proporción, no puedo dejar de considerar como cuestión principal la que gira en torno a la tesis que planteaba en ese pasaje del prólogo —del que luego dije que no había sido comentado en el “Comentario”—, acaso porque es la única tesis que en toda esta inmensa temática considero como una tesis original mía, y me interesa defenderla ante los cuestionamientos de un especialista en antropología filosófica del nivel de JSM.<sup>4</sup> Esa tesis consiste en ofrecer una razón que imposibilita la identificación de la antropología filosófica, aun considerada como trascendental, con la fenomenología trascendental misma.<sup>5</sup> La razón es que esta última disciplina tendría que poder ser aplicable, o válida, para especies animales distintas de la humana, y muy en particular para otras especies posibles de seres racionales, mientras que la antropología filosófica está vinculada sólo con el ser humano. No apunta esta tesis al posible relativismo o antropologismo epistemológico que habría en aquella identificación. Por este lado no veo realmente ningún peligro, pues la fenomenología tiene recursos para superar los problemas que pudieran presentarse. Apunta más bien al sentido mismo de los análisis fenomenológicos y de sus resultados, y al alcance de ese sentido y de esos resultados: si un descubrimiento fenomenológico vale con respecto a otras subjetividades no humanas, llamarle antropológico es sencillamente inapropiado.

---

<sup>4</sup> Creo que es innecesario decir que, aunque en buena medida los asuntos que se tratan en esta discusión tienen que ver con la interpretación correcta del pensamiento de Husserl, no es este pensamiento, a fin de cuentas, el criterio último de decisión. Sólo lo es, claro está, cuando el punto en discusión mismo es un punto de interpretación; pero no lo es para cualquier cuestión en general. En particular, creo que el meollo de mi tesis en esta polémica no es precisamente husserliano, pues no lo he visto literalmente expresado en los textos de Husserl; pero sí creo que es coherente con las enseñanzas de su fenomenología.

<sup>5</sup> En la conferencia que dictó en Toluca en 2015, en el III Encuentro Internacional de Antropología Filosófica y Fenomenología, publicada como “Fenomenología trascendental y antropología filosófica” en el libro *Antropología y fenomenología. Antropología filosófica y filosofía de la cultura* compilado por Verónica Medina Rendón, dijo que la “columna vertebral” de su posición filosófica “se ha centrado en pensar las condiciones de posibilidad de la antropología cultural como representante privilegiada de las ciencias humanas, a partir de una noción de antropología filosófica derivada o incluso identificada con la columna vertebral de la fenomenología husserliana” (p. 64).

Por último, debo aclarar que no pienso que esta tesis —que puede formularse así: “La fenomenología trascendental es más amplia que la antropología filosófica auténtica<sup>6</sup> (esto es, trascendental o trascendentalizada) porque esta se ciñe al ser humano, mientras que aquélla no tiene esta limitación: aquélla tiene que considerar la subjetividad trascendental en general y en cualquiera de sus *realizaciones* (reales o posibles)” — sea la única razón que podría esgrimirse en contra de aquella identificación, y en algún momento podrían salir a relucir otra u otras. Pero sí son éstas la razón y la tesis cuya propuesta y defensa me han motivado a participar en este debate, y en todo caso opero aquí bajo el supuesto implícito de que ambas disciplinas tienen como tema, como objeto de estudio exclusivo, la vida subjetiva, intencional, de un yo, y la serie de procesos constitutivos del mundo, de la cultura en él, etc., un supuesto que en sentido estricto sólo podría ser válido para la antropología filosófica, pero no para la fenomenología trascendental, ya que el objeto de estudio de ésta es por principio universal.

Afirmo, pues, que la polémica tiene un punto principal que está bastante claro, y que sólo las cuestiones en que está envuelto pueden causar la impresión de que la polémica es muy vasta, cuando en realidad no lo es. Es natural, claro, que hayan salido y puedan seguir saliendo puntos nuevos que vendrían a ampliar la polémica; pero creo que es importante ver con claridad en qué estamos de acuerdo y en qué no con respecto a este punto principal, y de ahí la dedicación a él de la primera parte de esta respuesta. La lectura de 5E me ha dejado la impresión de que JSM piensa que nuestras discrepancias son más amplias de lo que en realidad son. Pero, desde mi punto de vista, lo que en realidad ha habido son malos entendidos de parte de ambos —o porque no nos expresamos adecuadamente, o porque sólo nos atenemos al texto mismo que comentamos o discutimos, en el que no se expone la posición completa del otro, o a expresiones aisladas.

Pero vayamos ya a las cosas mismas.

---

<sup>6</sup> Uso aquí la expresión que emplea JSM en varios textos suyos, y desde luego en 5E (219, 222, 230), aunque la expresión correspondiente de Husserl es “philosophisch echte Anthropologie” (Hua XXXIV, 246), que hay que traducir como “antropología filosóficamente auténtica”. En 3E, 33, JSM emplea otra traducción, tampoco fiel, de la misma expresión: “auténtica antropología filosóficamente verdadera”. (Las referencias a los tomos de *Husserliana* y de *Husserliana Dokumente* seguirán en este escrito este mismo modelo: después de la abreviatura “Hua” o “Hua Dok”, el número de tomo en romanos, y tras una coma, el número de página(s). Las referencias completas están en la Bibliografía.)

## I. SINOPSIS DE LA TRAMA PRINCIPAL DE LA POLÉMICA

### I. *El punto principal de la polémica*

Enuncié ya la tesis que quise defender en 4E y que para mí representa el punto central de toda la discusión. También he dicho que esta tesis está expresada en el pasaje de 1E que después, en 4E, digo que JSM dejó sin contestar en su primer comentario (2E). Vuelvo a transcribir el pasaje:

...el sentido de “nosotros” [un “nosotros” limitado a los seres humanos] podría sin duda ampliarse para comprender también a esos otros nuestros “semejantes” no humanos, o al menos diversificarse de tal modo que nos comprendiera o bien sólo a nosotros o bien a nosotros más aquellos otros. La indagación científica de esas otras posibles especies (terrácolas o extraterrácolas), de las personas en ellas y de sus maneras peculiares de constituir mundos circundantes como mundos reales, de crear y crearse cultura, no podría llamarse *antropología* salvo por un grueso equívoco o por una ampliación exagerada del sentido del término. Pero la fenomenología trascendental es por principio aplicable, *mutatis mutandis*, a esas otras especies “inteligentes” o “racionales”, del mismo modo que es ya aplicable, *mutatis mutandis*, a todos los sujetos de todas las especies animales existentes —y a Dios mismo, aunque probablemente éste no podría contarse entre ellas—. (1E, 218-219)<sup>7</sup>

Desde 1E, pues, era decisiva en mi posición acerca de la posibilidad de identificar la fenomenología trascendental con la antropología filosófica la consideración de la existencia, real o posible, de sujetos de conciencia, de sujetos “animados” (*Animalien* en el sentido de Husserl), diferentes del ser humano, fueran racionales o no. La tesis principal diría que mientras que la antropología filosófica (aun la trascendental o filosóficamente auténtica) está delimitada por su objeto de estudio, que es el ser humano definido no sólo por su carácter trascendental y racional sino, lo que también es decisivo, por los rasgos que le pertenecen como un ser animal de su especie (la del *Homo sapiens*), el objeto de estudio de la fenomenología trascendental es mucho más amplio, pues estudia en forma universal la subjetividad trascendental en cuanto tal y en cuanto a todas las muy diversas

---

<sup>7</sup> La transcripción del mismo pasaje, en 4E, 72. (Como se ve, siempre que utilice estas abreviaturas en las referencias —1E, 2E, etc.—, pondré directamente el número de página después de la coma tras la abreviatura, sin necesidad de añadir “p.” o “pp.”)

formas y procesos reales y realmente posibles de constituir mundos, esto es, de autoobjetivarse mundanizándose ella misma en ellos a través de la constitución de su propia corporalidad, etc. Esto es una sinopsis muy esquemática y elemental de un proceso sumamente complejo y muy difícil de analizar. Lo importante es entender que, respecto de esta subjetividad trascendental, en los primeros pasos y momentos de ese proceso constitutivo que se inicia pasivamente en ella, no puede decirse, por la prescripción metodológica de la epojé y la reducción trascendental, que ella exista ya en un mundo objetivo real, en sí, preexistente a la constitución que ella hace de él: más bien el mundo es el mundo que ella constituye en sus procesos y operaciones de conciencia. Sé que esta manera de exponer las cosas se presta a malos entendidos; pero espero en lo que sigue poder aclarar al menos los que se reflejan en las diferentes críticas y objeciones que ha opuesto JSM a mi posición.

La diversidad de *realizaciones* de lo que entendemos por subjetividad trascendental es vastísima ya en los hechos, en el mundo fáctico. Lo sabemos por una experiencia que incluye como factor fundamental la *empatía* (la experiencia de otro sujeto). Pero, también fácticamente, es decir, accidental, contingentemente, sólo encontramos, hasta ahora, una especie animal cuya subjetividad ha llegado a ser racional, a saber, la especie humana, la “nuestra”.<sup>8</sup>

A esta facticidad me refiero cuando digo que la identidad de la subjetividad humana y la subjetividad trascendental es fáctica y no esencial: ocurre sin necesidad eidética, *racional*. Lo cual no obsta para que para cada sujeto humano esa facticidad encierre una necesidad absoluta. Sucede lo mismo en los individuos de cualquier otra especie: lo que los hace ser sujetos, yos, que podemos calificar como trascendentales, de tal o cual especie, es pura facticidad, pura contingencia.

Ahora bien, son *concebibles* otras especies racionales, o bien sobre la Tierra —lo cual en nuestro tiempo se ve ya muy difícil— o bien fuera de ella, en Marte, en Sirio (doy los ejemplos de Husserl) o donde sea. Husserl se refiere a ellas, y les da incluso la calidad de ser (posiblemente, desde luego) co-portadoras, con nosotros los humanos, del sentido y el ser del mundo. Habla él del “concepto

---

<sup>8</sup> Me refiero a una racionalidad del nivel que esta capacidad ha alcanzado en el ser humano, porque no niego en modo alguno la racionalidad que poseen diversas especies animales no humanas y que, por limitada que sea en comparación con la humana, es también una capacidad que gobierna gran parte de su vida despierta. La distinción entre ambas racionalidades merece un estudio especial, pero creo que en esta discusión puede aceptarse que con el término denotemos sólo la racionalidad humana.

esencial del ser humano”, que abarca a esos posibles seres racionales fuera de la Tierra (“humanos” no terrícolas) y a nuestra especie (humanos terrícolas).

Puede plantearse ahora el siguiente dilema: o bien estas otras especies posibles, concebibles, son idénticas, o mejor, *iguales* en todo, y principalísimamente en todo lo que se refiere a su corporalidad, su sensibilidad y sus capacidades intelectuales, a la especie humana, de tal modo que estaría justificado llamarlas también “humanas”, o habría entre ellas diferencias considerables —diferencias que, por ejemplo, determinarían entre ellas la creación de una cultura muy diferente de la humana, pero que, pese a ello, no serían un impedimento para la posibilidad de establecer comunicación y tener entendimiento mutuo con nosotros, etc. Hasta donde sé, Husserl dejó en la sombra este tema de la corporalidad del ser humano de acuerdo a su “concepto esencial del ser humano”. Aunque no es difícil suponer que este concepto está construido de acuerdo con la primera posibilidad, no podemos estar seguros de que no considerara también dentro de él, tácitamente, la segunda. En el lugar de *Ideas I* en que se refiere a una posible “ampliación universal de la comunidad humana” en vista de que “EXISTEN POSIBILIDADES ESENCIALES DE ESTABLECER UNA INTELIGENCIA MUTUA” “con los espíritus que quizá viven en los más lejanos mundos estelares”,<sup>9</sup> Husserl añadió en uno de sus ejemplares del libro una anotación que dice: “de la comunidad humana reducida a la vida de conciencia pura y al yo puro”,<sup>10</sup> dejando allí la cuestión del cuerpo, o el cuerpo mismo, entre paréntesis.

En todo caso, y sin negar los derechos (ni el interés) de esta posible reducción, pero también sin asumirla por nuestra parte en este punto de la discusión, podemos decir que conforme a este concepto esencial del ser humano de Husserl se puede pensar en una *antropología filosófica trascendental en sentido amplio*, y que lo que acaso salta a la vista es que este concepto o esta idea de antropología no es cuestionable si se trata de aquella primera posibilidad de una corporalidad *igual*

<sup>9</sup> La cita completa es: “Aunque FÁCTICAMENTE no todos están ni pueden estar con todos en relación de ‘empatía’, de inteligencia mutua, como, por ejemplo, no estamos nosotros con los espíritus que quizá viven en los más lejanos mundos estelares, sin embargo, y en consideración de principio, existen POSIBILIDADES ESENCIALES DE ESTABLECER UNA INTELIGENCIA MUTUA, o sea, también posibilidades de que los mundos de experiencia fácticamente separados se reúnan mediante nexos de experiencia actual para formar un solo mundo intersubjetivo, el correlato del mundo unitario de los espíritus (de la ampliación universal de la comunidad humana).” (Hua III/1, 102-103; *Ideas I*, p. 186)

<sup>10</sup> Hua III/2, 497: anotación en el ejemplar D a la p. 103 de Hua III/1. En *Ideas I*, p. 524, anotación 444.

a la humana, pero que es ya muy discutible si se trata de la segunda posibilidad de una corporalidad con diferencias muy significativas.

Recuerdo aquí que yo he concedido que la identificación de la fenomenología trascendental y la antropología filosófica “sólo se lograría (...) sobre la base de ese amplísimo ‘concepto esencial del hombre’” (4E, 71), de tal manera que también es ese concepto el que tendría que estar entrañado en el “*in interiori homini habitat veritas*” agustiniano que Husserl toma como insignia de la *auténtica antropología filosófica*.<sup>11</sup> Pero como se trata del concepto amplísimo del ser humano, es decir, del que considera la segunda posibilidad, puede apreciarse que la denominación, decía en 4E, es inapropiada; o que es incluso, digo ahora, algo estrambótica.

¿Cuál es la respuesta de JSM en la “Quinta estación” a esto?

Según entiendo, hay una *respuesta principal muy negativa*, y a su lado una *suerte de concesión* no muy decidida de aquella primera posibilidad —o sea, a fin de cuentas, de aquella ampliación de la antropología filosófica a los seres humanos iguales a nosotros que no habiten en la Tierra.

La respuesta negativa dice que en esas consideraciones se trata sólo de posibilidades o hipótesis *vacías*, y que sobre esa base no puede decirse nada científicamente, y, sobre todo, no podemos aventurar juicios sobre la naturaleza de la fenomenología (224, 230, 231, 232).

¿Qué es lo que entiende JSM por una posibilidad o una hipótesis vacía? No lo aclara en ningún momento, y quizá sea inapropiado pensar que para él se trata sin más de una *posibilidad no realizada* o de una *hipótesis incumplida*. Pero el asunto requiere ser clarificado. A mí me parece que para ello vale la pena traer a colación las reflexiones de Husserl precisamente acerca de este tipo de posibilidades. En Hua VIII, 57, escribe lo siguiente:

---

<sup>11</sup> En 4E doy la referencia de los dos textos prácticamente contemporáneos de Husserl: el de Hua XXXIV, 246, que se refiere a la “antropología filosóficamente auténtica” (según hay que corregir la traducción, como ya dije) y el de Hua XV en que aparece el concepto esencial del ser humano.

Que en Sirio habiten seres humanos es también para mí, que tengo dado un mundo espacial existente en la unidad ininterrumpida de mi experiencia, una posibilidad “vacía”, en la medida en que nada habla a favor de ello en mi experiencia; pero de ninguna manera una posibilidad completamente vacía, en la medida en que puedo tomar caminos reales de experiencia y adquirir conocimientos mediante los cuales se tendría finalmente que decidir si tales seres humanos existen o no. Al reino de, por así decir, las ficciones absolutas, que no están delineadas en el espacio del mundo y [no] pueblan sus horizontes de posibilidades “reales”, o sea, que tengan todavía alguna participación en la fuerza de la concordancia de la experiencia (o lo que es lo mismo, de la percepción real universal), no conducen ningunos caminos de experiencia, ningunos caminos del: “yo puedo” observar, adquirir conocimiento de experiencia y decidir.

Según esto, que una posibilidad sea vacía no significa que no esté cumplida o realizada, sino que es una posibilidad para la cual no hay (de hecho o, más firmemente, por esencia) caminos de experiencia reales, efectivos, por los que se decidiría en uno u otro sentido. Si estos caminos existen, se trata de posibilidades *no vacías* en este respecto, o no “completamente vacías”, en las palabras de Husserl; y en este caso sólo faltaría saber si algo habla en la experiencia a favor de ellas o no. En nuestro caso, esos caminos los ha habido, y han sido seguidos de hecho respecto de Marte, y éstos han conducido, por cierto, a una decisión negativa, por lo cual hoy en día ya no podemos utilizar este planeta como ejemplo de un sitio posible para seres “humanos” extraterrestres, como todavía pudo hacer Husserl. También están siendo seguidos caminos similares, que además se abren y se diversifican cada vez más, en la exploración de los que se llaman *exoplanetas*. Pueden eliminarse, solamente, las posibilidades completamente vacías en el sentido de esas ficciones absolutas, para las cuales no hay ni podría haber caminos de experiencia practicables, y *a fortiori* nada que hable a favor de ellas.

Así pues, yo estaría conforme en eliminar de mis textos todas las posibilidades vacías de esta última clase. Lo que no podemos hacer es entender la *vaciedad* de una posibilidad como mera falta de realización o cumplimiento fácticos, porque eso impediría todo hablar de posibilidades como tales. Si algo va a hablar algún día a favor de la existencia fuera de la Tierra de seres humanos, o —lo que parecería más probable— de animales racionales *no humanos*, más allá de las meras probabilidades, aunque éstas no sean nada bajas, no lo puedo saber. Pero esto no es en absoluto decisivo para que tomemos esas posibilidades como lo que son:

posibilidades “*reales*”, con caminos de experiencia por los que los seres humanos existentes han echado a andar de hecho desde hace muchos años.<sup>12</sup>

En la discusión de este punto, JSM llega a conceder, me parece, la primera posibilidad del “concepto esencial del ser humano”, es decir, la de que éste abarque a los posibles seres racionales no pertenecientes a nuestra especie aquí en la Tierra y que sean iguales a la especie humana. Esta igualdad la cifra él en el “cuerpo vivido”. Escribe:

Y es evidente que desde el concepto esencial del ser humano no podemos excluir que se den seres que respondan a ese mismo concepto de ser humano en otros planetas, que si tienen el cuerpo vivido como nosotros lo tenemos serán seres humanos como nosotros. Pero con eso solo estoy diciendo que si encontramos seres como nosotros, pues eso, serán seres humanos. (232)

A mí esta afirmación me parece un avance muy significativo, pues con ella estamos muy cerca de poder fijar —siempre bajo el supuesto que ya enuncié— la identificación de la antropología filosófica y la fenomenología trascendental sobre la base de ese concepto esencial de ser humano. Con ello tendríamos, pues, una antropología filosófica en sentido amplio identificada con la fenomenología trascendental (bajo el supuesto con que operamos). Y sólo faltaría el acuerdo con respecto a la antropología filosófica *en sentido amplísimo*.

La pregunta que debe plantearse a JSM es si en su opinión sí es posible excluir a los animales racionales que encontremos en algún lugar del cosmos *si no tienen “el cuerpo vivido como nosotros”*. Con un cuerpo muy diferente del nuestro, pero con capacidad de comunicarse con nosotros y tener entendimiento con nosotros, hasta, digamos, de compartir con nosotros sus conocimientos científicos, filosóficos, y hasta fenomenológico-trascendentales, ¿entrarían a formar parte del concepto esencial del ser humano, de modo que nuestra antropología filosóficamente auténtica los abarcaría? Aquí la discusión parece reducirse a una cuestión de nombres, porque yo acepto la posibilidad de esos seres racionales, sólo que no los llamaría *humanos*, y por consiguiente no aceptaría que la antropología filosófica los abrazara, con el resultado de que ésta no sería identificable con la fenomenología trascendental, que sí los consideraría como sujetos dignos de estudio —y de un estudio de un interés nuevo frente al estudio de los sujetos

---

<sup>12</sup> Sobre el tema de las posibilidades vacías y no vacías (*reales*) puede verse también Hua XXXVI, 37, 61, 116 y 118.

humanos, ya que su “cuerpo vivido” determinaría una nueva sensibilidad y una nueva constitución de mundos y de cultura—, como ya considera, por cierto, a los animales no humanos que conocemos.<sup>13</sup>

Pero, como digo, al parecer esa posibilidad le parece a JSM una posibilidad vacía, de modo que aquí llegamos a un desacuerdo que no sé si la reflexión de Husserl sobre el sentido de esas vaciedades logre remover. Creo que, en cuanto al punto que al menos para mí es el principal de la polémica, nos encontramos exactamente en esta situación.

## II. *Otros puntos importantes relacionados con el principal*

En relación con el tema principal que acabo de exponer, han surgido, entretejidos con él, otros temas de mucha importancia que vale la pena enunciar brevemente, junto con mi postura en ellos. (Otros temas incidentales o marginales se tratarán en la segunda parte de esta respuesta.)

Quizá el más importante de estos temas es el de la llamada “*dimensión trascendental*” del ser humano. Husserl mismo utiliza esta expresión en varios lugares.<sup>14</sup> La cuestión es cómo entender la relación entre esta dimensión y la que en contraste podría llamarse la *dimensión natural* del ser humano. En el “Prólogo” escribí que el “ego absoluto”, el “sujeto trascendental” que la fenomenología trascendental estudia en sus estructuras de conciencia, no es el hombre ni es el sujeto de ninguna especie animal, etc. (1E, 218). *Sigo pensando lo mismo*. Pero esto no quiere decir que niegue o rechace la autoobjetivación del yo trascendental que ocurre en un proceso que es a la vez un proceso de mundanización, de modo que puede decirse que, ya en la efectuación del proceso, que es un proceso permanente, se trata en cierto sentido del mismo sujeto, una vez entendido como trascendental y la otra vez entendido como sujeto humano o sujeto *animal*. Esto es lo que JSM plantea como “teoría de los dobles humanos”, que es “un requisito

---

<sup>13</sup> Entre paréntesis: dada la diversidad real de las especies animales existentes sobre la Tierra, parecería lo más natural, tomando en cuenta la inductividad propia de la experiencia del mundo, esperar que los seres racionales que llegáramos a encontrar fueran de un cuerpo vivido diferente o muy diferente del nuestro. La película estadounidense *Arrival* (2016), dirigida por Denis Villeneuve y escrita por Eric Heisserer, basada en el relato *La historia de tu vida* (*Story of Your Life*) de Ted Chiang, finge unos seres racionales de esta clase precisamente.

<sup>14</sup> Por ejemplo en Hua VI, 104, 209, 214, 215, y más.

básico de la antropología de raigambre fenomenológica” (209), pues “no podemos comprender al ser humano al margen de su dimensión trascendental” (218).

Ahora bien, a mí me parece ver un problema por lo menos en la manera como JSM formula esta dualidad o duplicidad. Su planteamiento parece claramente chocar con las diversas formulaciones en que Husserl se refiere a ella, y muy particularmente con la del Anexo XXXII de *Husserliana* VIII, un texto (quizá de 1924) famoso porque en él se enuncia esa sentencia de que “la historia es el gran *factum* del ser absoluto” (Hua VIII, 506). Husserl se refiere allí a los yos (egos) absolutos que en su mutua referencia comunicativa, son absolutamente existentes y son en comunidad los portadores absolutos del mundo, *sin ser ellos mismos parte del mundo*. No son sustancias en el sentido de “realidades” empíricas, sustratos de propiedades “reales”. Son más bien lo absoluto, la subjetividad sin cuya vida cognitiva, que es un constituir cognoscitivo en el sentido más amplio, no sería ninguna sustancia *real*. Como estos *egos* no sólo son para sí, sino unos para otros, como *alter egos*, sólo pueden serlo mediante una dación de sentido sustancializante, que se imponen unos a otros mutuamente y a sí mismos. Ésta es la sustancialización y *realización* (de *Realität*)<sup>15</sup> de la *animalidad* y la *humanidad*. Tienen entonces los *egos* —los *egos*, no los hombres— un doble sentido: un ser absoluto y un aparecer para sí y unos para otros (por una apercepción hecha sobre ellos mismos) como sujetos *animales* y humanos que animan cuerpos en el mundo y que pertenecen como animales (no humanos) y como hombres al mundo sustancial-*real*.<sup>16</sup> Aunque en este fragmento no está usada la palabra “trascendental”, está claro por el contexto que a ello se refiere cuando habla de *ser absoluto*. También llama la atención el hecho de que Husserl habla aquí en general de la *animalidad*, dentro de la cual se incluyen los animales no humanos. También éstos son, pues, *en uno de sus sentidos*, seres absolutos y no partes del mundo.

En suma, y tratándose específicamente del ser humano, en Husserl *la duplicidad es duplicidad del yo, y no del ser humano*: el ser humano es sólo una de las partes o de los lados de la duplicidad. No están en el ser humano, que es en el mundo, los dos términos de la duplicidad: el ser humano es sólo uno de los términos.

---

<sup>15</sup> Hago notar al lector que, como en mis traducciones de obras de Husserl, utilizo aquí las cursivas para identificar cuándo el término “realidad” o sus derivados (como “realización”) proceden del alemán “*Realität*” (y no de “*Wirklichkeit*”).

<sup>16</sup> El texto que he parafraseado es el Anexo XXXII en Hua VIII, 505-506.

En cambio, en JSM el yo trascendental parece integrarse en el yo humano o en el ser humano, como si pasara a formar parte de él y por ende del mundo. La duplicidad es entonces duplicidad *del ser humano*.

Me parece que esto tiene consecuencias en toda su comprensión del pensamiento de Husserl, y que es también la razón de que sostenga que el sujeto trascendental mismo tiene un origen o una génesis en el mundo, obliterando el sentido de la epojé y la reducción trascendentales. La trascendentalidad misma es vista como un rasgo en el ser humano, en el mundo.

En cambio, según creo que puede comprobarse en la lectura de Husserl, éste siempre mantuvo la duplicidad de que tratamos como duplicidad del yo, cuyos dos términos son el yo trascendental no mundano, y el yo humano o *animal*, mundano. Esta tesis está presente, por ejemplo, en el § 72 de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, en el que declara que no hay una psicología como ciencia positiva, sino sólo “una psicología trascendental”. Un poco después de esta declaración, escribe: “Cuando es necesaria la epojé universal, que abarca todo tener-conciente-el-mundo, *pierde el psicólogo, durante esta epojé, el suelo del mundo objetivo*”.<sup>17</sup> Y más adelante: “hubo que superar grandes dificultades para no sólo iniciar el método de la epojé y reducción, sino para llevarlo a su completa autocomprensión y con ello descubrir por vez primera la subjetividad absolutamente operante, *no como la humana*, sino como la que se objetiva a sí misma en la humana, o ante todo en la humana”.<sup>18</sup> Hablando de la correlación del conocimiento, o sujeto-objeto, dice todavía: “Pero la correlación trascendental entre la subjetividad constituyente del mundo en la vida trascendental y el mundo mismo, como mundo que constantemente se predelinea y se comprueba en la comunidad de vida de la intersubjetividad trascendental como idea-polo, *no es la correlación que transcurre en el mismo mundo* y que es enigmática”.<sup>19</sup> Estos son sólo ejemplos tomados de un escrito de los últimos años de la vida de Husserl y de un lugar que para JSM es clave.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> Hua VI, 261. El subrayado es mío. La frase siguiente es la que JSM puso como epígrafe en 5E: “Así pues, la psicología pura en sí misma es idéntica con la filosofía trascendental como ciencia de la subjetividad trascendental.”

<sup>18</sup> Hua VI, 265. El subrayado es mío.

<sup>19</sup> Hua VI, 266. El subrayado es mío.

<sup>20</sup> Es uno de los textos que, por así decir, me manda a leer cuando al final de 5E escribe: “Y ya que estamos en confidencias, lanzo una propuesta de generosidad: consultar los datos que leí en Argentina en 2016 y que tuvo la ocasión de escuchar, y que ahora están publicados, en los que se muestra la coherencia de eso que en su día llamé la postura implícita, que termina

Me parece, pues, a reserva de escuchar aclaraciones, que JSM cae en lo que Husserl llama “apariencia trascendental” [*transzendentaler Schein*], que expone en un texto de 1931 publicado en *Husserliana* XXXIV y que consiste en la “falsa APARIENCIA, COMO SI EL YO TRASCENDENTAL FUERA UN NÚCLEO ÍNTIMO EN EL SER HUMANO, y en verdad aquello que le confiere a este ente *real* [*Reale*] el CARÁCTER AUTÉNTICO DE LA HUMANIDAD...”<sup>21</sup>

Estos temas tienen relación con una crítica que JSM me hace en relación con la idea, que le sugiere mi forma de hablar, de que “el ser trascendental es una entidad preexistente que puede existir en varias instanciaciones, como humano terrestre, como extraterrestre, como animal humano, como animal no humano, como ser corpóreo o incorpóreo, etc.” (225). Desde luego, esta última parte podemos desecharla sin más trámite: si se entiende por ser trascendental un ser individual, creo que nadie sostendría seriamente que pudiera autoobjetivarse a discreción —o a discreción divina, acaso— en diversos seres mundanos, como sea que esto se propusiera. Tampoco se me puede atribuir esa instanciación del “ser trascendental” como un ser incorpóreo, si se entiende como una posible instanciación *real*. Si son posibles yos trascendentales, o simplemente yos, sin cuerpo, en todo caso no lo son en cuanto *realidades*. El sujeto trascendental es el mismo que el sujeto mundano en que se objetiva. Y sin embargo, en cierto sentido no son ambos el mismo, justo porque sólo uno de ellos, el trascendental, es *absoluto*; sólo él es el radicalmente constituyente, y el otro, el mundano, es constituido: la autoobjetivación es una apercepción de sí mismo, que, aunque sea una operación que tiene logros permanentes —he aprendido a ver cosas, a ver mi cuerpo como una cosa, a verlo como cuerpo humano, etc.—, permite hablar de la precedencia del yo trascendental respecto del yo humano, así como de su subsistencia respecto del mismo. Husserl se refirió en diversas ocasiones a la preexistencia del yo trascendental con respecto al nacimiento del yo humano y a su subsistencia tras la muerte del yo humano, e incluso a su eternidad.<sup>22</sup> Podemos pensar lo que

---

por ser plenamente consciente y explícita en todos esos textos.” (239-240) En efecto, el § 2 de la conferencia que dictó en 2016 en Buenos Aires, comienza por la consideración de un pasaje de este § 72 de *La crisis*: un pasaje en que se encierra precisamente el primero de los textos que acabo de citar. Cf. Javier San Martín Sala, “Las ciencias humanas (antropología, historia y psicología) de acuerdo al último Husserl”.

<sup>21</sup> Hua XXXIV, 290. La denominación de “apariencia trascendental” está en el título del párrafo en p. 286: “La apariencia trascendental y su solución”, y también en la p. 291.

<sup>22</sup> Por ejemplo, léase este pasaje del curso de Introducción a la filosofía de 1922-1923: “Según ello, la vida trascendental no puede y el yo trascendental no puede haber nacido; sólo el ser humano en el mundo puede haber nacido. Yo como yo trascendental era eternamente. Yo soy ahora y a este ahora pertenece un horizonte de pasado que puede desenvolverse al

sea de esto —y yo mismo puedo tener ante estas tesis de Husserl algún reparo que de momento me reservo—; pero lo importante es que el sentido mismo de la trascendentalidad del yo implica ya su no-mundanía: el yo trascendental es aquel en cuya vida surge el sentido del mundo, de los otros, de la consiguiente objetividad del mundo, y también el sentido del propio yo como habitante de ese mundo. Y de nuevo, creo que esto es algo que Husserl sostiene desde el descubrimiento de la subjetividad trascendental hasta sus últimos escritos. JSM puede muy bien no coincidir con esta “preexistencia” del yo trascendental y con todas sus implicaciones; pero si así lo hace, tendrá que reconocer que está yendo en este respecto más allá de Husserl.

Otros temas están vinculados a la lectura que JSM expone en la “Quinta estación” de algunos textos de Husserl que él piensa que apoyan su posición en este debate. Aquí quiero presentar algunos comentarios a esa lectura y acaso una lectura alternativa.

El primero es el texto No. 22 de *Husserliana* XV, al cual JSM le da mucho peso en la discusión, como si contuviera alguna clave que rebata *ipso facto* mi posición. En verdad yo no lo puedo ver así. Mi posición sobre el yo puro, o sobre su preexistencia, no se problematiza ni se cuestiona cuando se consideran la “*génesis* y el *desarrollo* de ese ego absoluto” (en las palabras de JSM: 2E, 242). Según JSM, decir que el ego absoluto es el tema de la fenomenología trascendental, y no un sujeto animal (1E, 218), puede decirse después de leer *Ideas I*, pero es ya una frase “tremendamente problemática” si pensamos en la *facticidad* del sujeto trascendental, de “un yo que emerge de una pasividad preegoica e instintiva”, como lo dice en 2E (242), lo cual es enteramente coherente con lo que dice en 5E: que “la trascendentalidad tiene una *génesis*”, “nace a partir de unas estructuras biológicas fácticas no dadas ni dables”, y por ello “el concepto de trascendental queda amarrado a esa *génesis*” (225). Está claro el punto en que discrepamos: él considera que la *génesis* de que trata el texto en cuestión es la *génesis del yo trascendental*, y a mí me parece que esto no es así; a mí me parece que se trata del proceso de autoconstitución de la subjetividad trascendental, es decir, del proceso en el cual se constituye en la forma que le es necesaria —dice Husserl— de la mundanía, de la *humanidad*. No se trata, entonces, de una autoconstitución absoluta, como si allí naciera la subjetividad trascendental misma. Se trata más bien de su autoobjetivación como sujeto mundano/humano.

---

infinito. Y precisamente eso significa: yo era eternamente” (Hua XXXV, 143; *cf.* también p. 420).

Puede desde luego sostenerse la tesis de que aquí se está generando efectivamente el yo trascendental mismo, pero, una vez más, esta tesis iría más allá de Husserl y de su verdadera fenomenología genética. Y no sólo eso: también contradiría francamente la superación del naturalismo que para el mismo JSM tiene una gran importancia en su comprensión de la fenomenología husserliana.

Por otro lado, este texto es importante justamente en defensa de mi posición, pues no se refiere solamente al ser humano o al yo trascendental humanizado, sino al ser humano en el sentido del “concepto esencial del ser humano”:

El otro yo enteramente desconocido está objetivado como hombre en mi mundo fáctico, sea como hombre de la Tierra, sea como una suerte de humanoide en algún astro, etc.<sup>23</sup>

Según el sentido del texto, que podría exponerse más pormenorizadamente, el hecho de que se trate aquí del “otro yo” y no del “yo” (del yo primitivo, por así decir), no altera la situación, pues, como dice el traductor en una de sus notas explicativas, “el otro yo que está implicado en mi experiencia del mundo, me implica a su vez a mí en su experiencia del mundo; o mejor aún, (...) mi ego implica al otro justamente como implicándome él a mí”.<sup>24</sup> Y si Husserl no incluye en este texto a los animales no humanos y no racionales, esto se debe, en mi interpretación, al hecho de que su tema es en él el proceso teleológico de la conformación de sí mismo del yo y de su mundo como un mundo sin contradicciones, y en este proceso no entran sujetos que no pueden vivir motivaciones racionales.

El segundo de los textos que me interesa comentar pertenece también a Hua XV, donde lleva el No. 11. Yo mismo he usado este texto para hacer ver que la temática de los seres racionales extraterrestres era recurrente en Husserl, además de muy pertinente en sus reflexiones sobre la constitución del mundo y la intersubjetividad. Es el texto en el que Husserl se refiere al “concepto esencial del ser humano”:

Se particularizan comunidades y mundos circundantes de comunidades hasta llegar a una humanidad europea o terrestre, que todavía no cumple la

---

<sup>23</sup> Hua XV, 382. La traducción al castellano de Agustín Serrano de Haro, en E. Husserl, “Teleología”, p. 10.

<sup>24</sup> “Teleología”, p. 10, nota 10.

idea de la humanidad en el sentido más universal, en tanto que aquí está en cuestión un concepto esencial del ser humano, el cual deja abierto si no viven todavía seres humanos fuera de la Tierra como co-portadores de nuestro mundo, seres humanos que, en cuanto que entrarían con nosotros en referencia de entendimiento fáctica, de inmediato estarían llamados y serían capaces de la co-constitución del mundo. (Hua XV, 163)

Un poco después, escribe en el mismo sentido:

...si hubiera de ponérsenos de manifiesto a nosotros que, por ejemplo, viven “hombres” en Marte, y hallamos medios de entrar con ellos en una comunidad de entendimiento, entonces ellos co-contarían de inmediato en el “nosotros” humano, que es correlato del mundo como “nuestro” mundo común a todos. (Hua XV, 164)

JSM cuestiona en la “Quinta estación” mi presentación de estas declaraciones de Husserl por razones que de momento no interesan. Expresamente dice allí (y es uno de los varios lugares en que lo dice) que se trata de una hipótesis vacía (232). Pero lo que aquí quiero comentar es otra observación suya: la de que llevo el texto a un terreno que no aparece en él; que el texto trata de las anomalías en la constitución del mundo en común, que abarca a la totalidad de la humanidad, etc. (232). Ahora bien, el texto trata en efecto de las anomalías, y de la normalidad que representa el ser humano normal; pero trata también justamente de la constitución intersubjetiva del mundo, y resulta muy interesante, en mi opinión, que Husserl excluya de esa constitución tanto a los animales no humanos (*Tiere*) como a los locos, y en cambio deje abierta la posibilidad de aquellos seres humanos en Marte. No sé qué contexto puede ser más pertinente para abordar esta temática que el de la constitución intersubjetiva del mundo.

Un tercer texto de Husserl que vale la pena revisar es la conferencia “Fenomenología y Antropología” de 1931, pues también es crucial en la tesis de JSM acerca de la cuestión de la relación entre la fenomenología trascendental y la antropología filosófica. Y es que en ella, en sus dos páginas finales, Husserl recupera la idea, que ya había manifestado en un manuscrito de esas mismas fechas (junio de 1931), de que la psicología, si es consecuente, debe llegar a ser filosofía trascendental, y ahora también incluye en ese proceso a la antropología: en esas dos últimas páginas, que fueron omitidas por Fink en la publicación que hizo de la conferencia en 1941, Husserl “ha hecho equivalente” la psicología a la antropología (239).

Ahora bien, ante todo, cualquier cosa que se haya de concluir de esta conferencia deberá hacerse compatible, a mi juicio, con lo que dice Husserl en el primer párrafo de las dos páginas omitidas por Fink:

Con ello [todo lo anterior] ha quedado implícitamente respondida la cuestión de si es posible una antropología como antropología filosófica, cualquiera que sea por lo demás el sentido de su tarea, y en especial ha quedado respondida la cuestión de si puede asistir un derecho a una fundamentación de la filosofía por retroceso a la esencia del hombre, en cualquier forma en que ello se haga.<sup>25</sup>

Husserl explica que cualquier teoría del hombre presupone el mundo existente y que una vez ganado el problema trascendental, no hay vuelta atrás a la ingenuidad. Menciona algunas filosofías que caen en esta ingenuidad y luego toca de pasada el paralelismo “ya citado” entre ser humano y ego, y entre psicología de la interioridad (psicología intencional) y fenomenología trascendental. Siguen unas reflexiones históricas sobre el entrelazamiento de la psicología con el “motivo trascendental”, y luego declara que “debe hacerse comprensible desde sus últimas razones trascendentales por qué la psicología y, si se quiere, la antropología, no son, en efecto, una ciencia positiva al lado de las restantes, al lado de las disciplinas científico-naturales, sino que guardan una *afinidad intrínseca* con la filosofía, con la filosofía trascendental”.<sup>26</sup>

Esto, por así decir, venía venirse: desde el curso de Psicología fenomenológica de 1925 se habla de ese paralelismo (sin incluir a la antropología), y más en el “Artículo de la *Encyclopaedia Britannica*” de 1927 y en las Conferencias de Ámsterdam de 1928. Aquí, en la conferencia de 1931, el paralelismo desemboca en afinidad intrínseca, y se incluye, con una salvedad, a la antropología. O más bien, con dos salvedades, si la primera es la expresión “si se quiere”. La segunda está en que, cuando se refiere a lo que ha venido a mostrar la clarificación que nos llevó a esa *afinidad intrínseca*, dice:

cuando la psicología de la interioridad (la antropología en su sentido puramente espiritual), tal como ahora ha devenido posible, accede a la intersubjetividad y cuando se la construye como ciencia *racional* de generalidad y alcance incondicionales (a la manera en que desde un inicio ocurrió con la

---

<sup>25</sup> E. Husserl, “Fenomenología y Antropología”, p. 543.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 544.

ciencia racional de la naturaleza), surge entonces de suyo una motivación que fuerza a los psicólogos a abandonar su mundanidad ingenua y a comprenderse como filósofos trascendentales.<sup>27</sup>

¿No es aquella antropología “si se quiere” esta misma antropología “en su sentido puramente espiritual”? A mí me parece patente. Pero, ¿por qué no es posible referirse en este contexto a la antropología *en todos sus sentidos*? ¿Cuántos sentidos tiene la antropología y cuáles de ellos habría que omitir aquí? Y, ¿por qué cuando se habla de la motivación a abandonar la mundanidad sólo se menciona, de nuevo, a los psicólogos? Sin una previa meditación seria sobre estas cuestiones, yo me contentaría de decretar sin más la equivalencia entre la psicología y la antropología.

Pero lo más importante es esta, digamos, trascendentalización —pues no podemos recaer en la ingenuidad—, *el abandono de la mundanidad ingenua*; los psicólogos y, si se quiere, los antropólogos, son ahora filósofos o fenomenólogos trascendentales. Es posible, pues, con las salvedades mencionadas y dejando pendientes las indispensables meditaciones que requieren, una *antropología trascendentalizada*, la cual vendría a ser la que JSM llama “antropología filosófica auténtica”. Yo a esto no me opongo, como ya se comprende. Pero nada de esto significa que pueda aceptarse que esta trascendentalización de la antropología equivalga a una *antropologización de la fenomenología trascendental*.

En suma, me parece que en Husserl se mantiene siempre la distinción entre el *yo trascendental* y el *yo humano*. Éste es visto siempre como el resultado de una constitución o autoconstitución del primero. Incluso cuando en cierto texto afirma que

El yo trascendental no es otra cosa que la persona humana absoluta, que como tal aparece objetivamente, pero que en esta manera objetivada alberga en sí la posibilidad esencial del autodescubrimiento trascendental mediante la reducción fenomenológica<sup>28</sup>

no parece haber mayor fusión, por así decir, entre el yo trascendental y la persona humana (y conste que yo mismo he aceptado, desde 1E, la identidad entre sujeto trascendental y sujeto humano, aunque no en general ni en términos eidéticos).

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 545. Modifico la traducción “psicología introspectiva” por “psicología de la interioridad”.

<sup>28</sup> Hua XXXIV, 246. Se trata del texto No. 15 de este tomo, un texto de diciembre de 1930.

Es cierto que la adjetivación de “absoluta” obedece justo a la posibilidad esencial que menciona. Pero la diferencia se mantiene, y está indicada por ese mismo *aparecer objetivamente* del humano; pues si el yo trascendental apareciera como tal objetivamente en el mundo, no haría ninguna falta el autodescubrimiento trascendental mediante la reducción fenomenológica. La diferencia está remarcada, además, por lo que Husserl dice en seguida:

Y la intersubjetividad trascendental es —por lo menos en el primer nivel, que no ha abarcado todavía al ser animal [*tierisch*] y el pleno ser mundano en su infinitud concreta— no otra cosa que la comunidad humana en su infinitud abierta, pero como la comunidad de personas absoluta entendida en el sentido trascendental. (Hua XXXIV, 246)

Es decir, la *antropología filosóficamente auténtica* está postulada como un primer nivel de una disciplina más amplia, que comprendería a los sujetos animales en su trascendentalidad. “Fenomenología trascendental” es un nombre, creo yo, más apto para denominar a la ciencia de la subjetividad trascendental *en todos sus niveles posibles*.

No está de más consignar que en el § 7 del mismo texto distingue Husserl entre la vida de conciencia psíquica, existente mundanamente, y la vida de conciencia “que no es para mí algo mundanamente existente, sino precisamente aquello en donde la mundanidad en general en todas sus maneras de ser adquiere para mí aquel sentido de validez, sentido de ser, que me rehúso a emplear como base de juicio” (Hua XXXIV, 253).

No sólo en *Ideas I*, pues, sino a lo largo de toda la obra de Husserl hasta sus últimos años, el sentido medular de la epojé y la reducción trascendentales obliga a mantener la distinción entre el sujeto trascendental y el sujeto humano, y por ende la distinción entre la fenomenología trascendental y la antropología filosófica, por más fenomenologizada y trascendentalizada que concibamos esta última disciplina. Esta distinción conceptual no tendría en realidad ninguna consecuencia teórica de importancia —siempre en el supuesto bajo el cual operamos— si la especie humana, la del “animal racional”, fuera la única especie animal existente en el universo; pero existen de hecho muchas otras especies animales en las cuales cabe también esencialmente, mediante la reducción fenomenológica, no un autodescubrimiento, pero sí un descubrimiento de su subjetividad trascendental con intervención de la empatía (en su sentido fundamental de experiencia de otro sujeto), y cabe también, finalmente, la posibilidad de que existan otras especies

animales racionales, esencialmente “humanas” o no, en las que sí sea posible un autodescubrimiento trascendental mediante la reducción fenomenológica y que a la vez puedan ser descubiertas en su trascendentalidad por nosotros.

## II. RECORRIDO COMPLETO DE LA “QUINTA ESTACIÓN”

### I. *Sobre el primer apartado*

El primer apartado de 5E, titulado “Antecedentes y contexto del ensayo”, corre de la página 201 a la 206, aunque también la 207 y la 208 pertenecen casi enteramente a él, pues se reproducen en ellas unas imágenes de la página 385 del tomo XV de *Husserliana* y de su traducción española, en las que aparecen los subrayados y marcas que JSM hizo en ellas durante su lectura en 1974 —una lectura que lo impactó al grado de poder decir ahora que “en esas líneas están inspirados la inmensa mayoría de mis trabajos” (202)—, en razón de que se trata de un texto que, según dice, “siempre hay que tener presente en este debate, y que supone un indudable giro en la apreciación husserliana, un giro que el análisis genético le impone porque hace cambiar radicalmente el primer proyecto de Husserl” (206). Esa página es parte del texto número 22 del tomo mencionado; en su momento comentaré la manera como se exponen en 5E las cuestiones de fondo que laten en esa página y en ese texto. Pero no entraré en los detalles de esta primera parte, pues no considero que sean parte de la polémica —no todavía, al menos— los relatos autobiográficos que JSM hace en ella, la enumeración de los temas importantes en su obra publicada, o las conclusiones a las que nos cuenta que llegó después o las convicciones que fue adquiriendo con los años en diferentes circunstancias; aunque reconozco, desde luego, que con estos relatos se va estableciendo el marco teórico que será el contexto de las ideas que sí intervienen y han intervenido en nuestra discusión.

Dentro de todo este relato autobiográfico, se llega, sin embargo, a un asunto que sí toca muy de cerca las cuestiones de la polémica cuando JSM nos cuenta que con su lectura de Fink, de *Erste Philosophie*, y de las lecciones de Londres de 1922 integradas en las lecciones de *Enleitung in die Philosophie*, “no podía sino tener las claves para abordar con más conocimiento de causa la profunda, inquietante, paradójica situación de la fenomenología en su relación con la antropología filosófica, que, atendiendo a *Ideas I*, podría parecer resuelta negativamente: la fenomenología jamás podría ser confundida con una antropología filosófica” (204). En este punto,

se refiere JSM a un artículo suyo “de 1990 para la revista *Études phénoménologiques*”<sup>29</sup> cuyo sentido fue “la problematicidad de esa posición de Husserl” (en *Ideas I*), y en el que aparece (¿por vez primera en su obra?) una distinción entre dos posturas de Husserl, una explícita y otra implícita. Este artículo me parece importante porque en él se exhibe, de modo condensado y muy claro, la posición que desde aquellos años JSM sostenía acerca de la relación entre la fenomenología y la antropología filosófica, y por ello recurriré a él (y a su traducción castellana) más adelante. Aquí, en este punto de 5E, JSM resume el sentido de su artículo de una manera que conviene también tener presente:

En efecto, la problematicidad de esa posición de Husserl fue el sentido de mi artículo de 1990 para la revista *Études phénoménologiques*, en el que hacía una distinción entre la *postura explícita* de Husserl, provocada por *Ideas I*, y una *postura implícita* que se iba abriendo paso, en la que el contenido, prácticamente total o *casi* total, de la fenomenología era el de una antropología filosófica, que era *el lugar* en el que había que empezar la filosofía, en el sentido por tanto de una antropología filosófica como filosofía primera, no para fundamentar en el ser humano la filosofía, sino porque lo que ocurría en la descripción fenomenológica de este ser estaba sometido al imperativo de la racionalidad, por cierto, el único que hace al humano ser humano, porque ese imperativo, antes de mostrarse como imperativo, es la estancia en el mundo, con el que todo constructivismo y representacionismo queda superado desde su misma raíz. (204)

Como se verá, el hecho de que yo sostenga precisamente que la fenomenología no debe ser confundida con una antropología filosófica significa para JSM que no he rebasado la altura de 1913 (fecha de la primera edición alemana de *Ideas I*) en mi conocimiento del desarrollo del pensamiento de Husserl. Y más precisamente, que me he quedado en esa *postura explícita* de Husserl, “provocada por *Ideas I*”. Decir que *Ideas I* ha *provocado* esa postura explícita de Husserl sólo tiene sentido, a mi juicio, si se quiere decir que su lectura ha provocado en algunos intérpretes y seguidores la creencia de que la verdadera postura husserliana es la que explícitamente se muestra en ese libro. Yo he sido, acaso, uno de esos seguidores. Acaso me sitúo entre esa “mayor parte de los fenomenólogos actuales” que, por las fechas de las que habla (1974, 1988, 1990), estaban haciendo sus

---

<sup>29</sup> “Phénoménologie et anthropologie”. Su traducción castellana (“Antropología y fenomenología. Para una interpretación histórica de la trascendentalidad”) es el capítulo V de *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*.

estudios, y “en todo caso, muy lejos de barruntar esas complejidades de la fenomenología de Husserl, que no se resuelven con una lectura primera, por profunda que sea, de *Ideas I*, sino atendiendo a las ambigüedades que ya Luis Villoro había detectado en *Ideas II*” (204). Aunque no tenga mayor importancia, debo decir que yo nunca he puesto en duda que, en cuanto a estudios husserlianos, JSM me ha llevado siempre la delantera. Pero sí me importa comentar la nota al pie que pone después de la cita que acabo de hacer:

Pero me temo que totalmente ineficaces a tenor de la ausencia de referencias a ese texto en la historia de la filosofía en español. Antonio Ziri6n alude a ellas (Cf. Antonio Ziri6n, *Historia de la fenomenologfa en M6xico*, Jitanj6fora, Morelia, 2003, p. 320 s.) con gran perspicacia, pero, a tenor de la discusi6n que llevamos en estos textos, parece que no le ha influido en su concepci6n de la fenomenologfa, porque no parece que el *Leib*, si es parte del sujeto trascendental —que es la tesis que Villoro vislumbra en *Ideas II*—, se pueda decir que el sujeto trascendental es corporal solo por accidente. Cfr. Antonio Ziri6n, *Historia de la fenomenologfa en M6xico*, Morelia, Jitanj6fora, 2003, p. 320 s. (204, nota 5)<sup>30</sup>

No me arrogar6 la defensa de “la historia de la filosoffa en espa6ol”. S6 invito al lector a leer esas p6ginas de *Historia de la fenomenologfa en M6xico* en las que rese6o brev6simamente la rese6a que en 1959 hizo Luis Villoro del segundo libro de las *Ideas* de Husserl; pero sobre todo lo invito a releer esta 6ltima rese6a.<sup>31</sup> Creo que podr6 comprobar que no hay realmente una vislumbre de que el *Leib* es parte del sujeto trascendental cuando Villoro expone que Husserl “no puede distinguir claramente entre el sujeto personal y el mismo yo trascendental”, o cuando sugiere que el “nuevo motivo” de un “yo vivo concreto no naturalizado” “parece incitar a una revisi6n de la doctrina de la conciencia pura” y se pregunta si “no ser6 el sujeto trascendental una mera abstracci6n de la persona”.<sup>32</sup> Mucho m6s cerca de esa vislumbre estaba p6ginas atr6s, cuando, tras rese6ar las secciones de *Ideas II* en que el cuerpo (*Leib*) tiene su participaci6n, llega a afirmar que “el problema de la encarnaci6n ocupa un lugar clave en la filosoffa fenomenol6gica. El sujeto puro del *cogito* se sit6a entre las cosas del mundo. Este movimiento de ca6da de la conciencia en el mundo terminar6 con la total conversi6n del sujeto

<sup>30</sup> Corrijo en las dos ocasiones “220” por el n6mero de p6gina correcto: “320”.

<sup>31</sup> Se titula “La constituci6n de la realidad en la conciencia pura (Examen del segundo tomo de las *Ideas*)”.

<sup>32</sup> Villoro, *op. cit.*, pp. 135 y 136.

en objeto. El primer paso consiste en la encarnación del sujeto”.<sup>33</sup> Pero tampoco aquí hay esa vislumbre que sospecha JSM, porque si bien para Husserl, según Villoro, “aparece el cuerpo como un campo de acción y pasión del alma, intermedio entre la objetividad y la subjetividad”, “el ‘cuerpo propio’ no sería sino un estadio transitorio en la vía de la objetivación total” y por ello sería “ocioso pretender liberarnos de la objetivación quedándonos en la ambigüedad del ‘cuerpo propio’”.<sup>34</sup> No es sencillo saber cómo conciliar esto con las tesis que formula JSM en las líneas siguientes de su texto acerca de la “carne del yo trascendental” que es a la vez “la primera capa de la subjetividad trascendental, la que suministra al yo la ‘hyle originaria’, las ‘cinestesis originarias’, y los ‘sentimientos originarios’, sean estos lo que sean”, y “la materialidad que constituye mi cuerpo físico” (204). Sin embargo, Villoro tiene una afirmación que me parece muy lúcida: “la fenomenología explícita una *vida concreta* que, al constituir el mundo, se va constituyendo a sí misma en él”,<sup>35</sup> y dejando a un lado lo que pude o no haber aprendido de él —porque de estas cosas no llevo registro—, yo creo que algo análogo puede decirse del cuerpo: esa misma vida concreta, que es la vida del yo trascendental, *al ir constituyendo el cuerpo que es su cuerpo se va constituyendo a sí misma en él*. Pero no voy a ahondar aquí, al menos de momento, en esta cuestión del cuerpo o la corporalidad del sujeto trascendental porque, aunque reconozco que está en el entorno de las cuestiones discutidas en la polémica, no es tampoco una de las centrales. Tal vez a JSM le parece que sí lo es, pues él dice lo que dice en las palabras que he citado “a tenor de la discusión que llevamos en estos textos”... Yo le preguntaría en cuál de los dos textos míos de esta polémica he afirmado que “el sujeto trascendental es corporal solo por accidente”, o de qué palabras mías en esos textos ha podido él inferir eso. He afirmado en 1E que es un hecho contingente que sobre la Tierra haya solamente una especie animal (la humana) con el nivel de racionalidad que ésta tiene, y no dos o tres distintas; que es por ello contingente que sólo hablemos con otros hombres, que sólo leamos lo que otros hombres han escrito, etc. También afirmé allí mismo que la radicalidad de la fenomenología la obliga a no quedar ligada a la conformación psicofísica o natural de ninguna especie, “y por ende tampoco a la de la humana”, ni a la manera humana de crear cultura o de humanizar el mundo, porque estas cosas dependen de condicionamientos fácticos, contingentes. También he dicho (en 4E) que “la identidad del ser humano con el sujeto trascendental (...) es una identidad fáctica, no una identidad esencial” (4E, 68) —una frase que JSM

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 135.

discutirá más adelante en 5E—. No veo cómo poder inferir de estas afirmaciones mías que yo sostenga que “el sujeto trascendental es corporal solo por accidente”, una sentencia que, si se refiere a un sujeto trascendental en proceso de autoobjetivación (o sea, de *realización*), es fenomenológicamente falsa, y que sólo podría mantenerse aceptando la tesis de Husserl, a la que ya me referí en la primera parte de esta respuesta, de la infinitud o eternidad de la vida del yo trascendental.

Del último pasaje que cité del texto principal de 5E es también muy de destacarse la afirmación de que el “imperativo de la racionalidad” es “el único que hace al humano ser humano”. Esta afirmación cobrará importancia muy pronto, cuando se trate precisamente de la determinación de aquello que hace ser humano al ser humano como una suerte de *plus* o de excedencia...

Antes de pasar al segundo apartado de 5E, quiero comentar un importante párrafo de la “historia” (205) que nos ha ido relatando JSM en el primero. En ese párrafo (el primer párrafo largo de la p. 205), que es un comentario al desprecio de Heidegger y Husserl de la antropología filosófica, se manifiesta con claridad lo que considero el problema principal —o el problema de origen, pues lo que se nos cuenta es la formación de esa posición— de la posición de JSM en torno a la relación de la antropología filosófica y la fenomenología trascendental. Mientras él “veía que lo que Husserl describía ERA EL SER HUMANO EN SU SENTIDO TRASCENDENTAL, el sentido trascendental que yo mismo —y como yo cada uno de nosotros— soy; y eso, exactamente eso, era hacer antropología filosófica”, consideraba que el desprecio de ambos filósofos se debía a que tomaban esta disciplina “como ejecutada antes de haber descrito o logrado el sentido trascendental del ser humano”, “sin asumir, en una actitud a todas luces ingenua y, por tanto, precipitada”, “que esa antropología, antes de esa descripción trascendental, era una antropología *mutilada*, a la que le faltaba lo fundamental, el *rasgo trascendental*, y sin el cual el humano no era tal, y de modo consecuente, la propia antropología tampoco era antropología en sentido pleno, pues carecía de lo fundamental para llegar al ser humano” (205). No nos fijemos ahora en lo aventurado de achacarle tal ingenuidad a ambos filósofos, y sobre todo al que se dice que ya estaba describiendo al ser humano en su sentido trascendental: ¿cómo pudo no ver, o cómo pudo tardarse tanto en ver, que ése era el verdadero tema de su fenomenología trascendental, y que lo que hacía, prácticamente desde el principio, era una antropología filosófica ya no mutilada, sino trascendental ella misma? Es más problemática, en mi opinión, la manera de referirse a lo trascendental como un sentido o un rasgo *humano*, y justo como el rasgo sin el cual lo humano no es humano. Esta idea de que lo “trascendental” es una especie de estrato o instancia

o dimensión en el ser humano —quizá su *lado espiritual* o su *lado racional*— parece caer en lo que Husserl llama, en el texto de septiembre de 1931 (no de 1913) que citamos ya en la primera parte, “apariencia trascendental”.<sup>36</sup> Aquí repito la cita: “la falsa APARIENCIA, COMO SI EL YO TRASCENDENTAL FUERA UN NÚCLEO ÍNTIMO EN EL HOMBRE, y en verdad aquello que le confiere a este ente *real* el CARÁCTER AUTÉNTICO DE LA HUMANIDAD...”<sup>37</sup> Señalo aquí un peligro al menos en la manera de expresar eso que Husserl llama, en la misma página, “la mutualidad trascendental de humanidad y subjetividad trascendental”,<sup>38</sup> en la cual se funda aquella falsa apariencia. Tendremos ocasión de revisar otras formulaciones de JSM de este mismo estado de cosas, que es central en sus ideas. Pero, desde mi punto de vista, puede quedar claro desde ahora que el proceso teórico o metodológico más pertinente para entender la fenomenología trascendental no puede ser ni llamarse, en sentido estricto, ni “trascendentalización de lo humano” ni “humanización de lo trascendental”.

## II. *Sobre el segundo apartado*

También este apartado comienza con un poco de autobiografía y de historia, de las cuales sólo comentaré el asunto de la posible agresividad del prólogo que escribí para las Actas del I Coloquio de Antropología y Fenomenología organizado en 2011 por Marcela Venebra (es decir, 1E), asunto que JSM ya había tratado en este debate y que en 5E vuelve a traer a colación. Claro que la anécdota de que cuando el prólogo se leyó durante el II Coloquio (celebrado en la Escuela Nacional de Antropología e Historia en 2013)<sup>39</sup> un profesor de filosofía —a quien no he podido identificar, por cierto— lo calificó de “agresivo”,<sup>40</sup> no tuvo, hasta donde sé, la menor trascendencia. No necesito decir que nunca fue mi intención agredir a nadie, ni al escribir el prólogo ni al permitir que se leyera en mi ausencia en ese coloquio. Pero hay aparentemente razones por las cuales se podría creer justificado calificar el prólogo de agresivo. En 2E, JSM introduce así su comentario: “Yo no me hubiera atrevido a calificarlo así, incluso si exceptuamos un par

---

<sup>36</sup> Traduciendo “Schein” por “apariencia”; pero también podría traducirse como “ilusión”.

<sup>37</sup> Hua XXXIV, 290. El texto, que es el número 18 de este tomo, se titula “Erster Gang der Besinnung zu Epoché, Reduktion, korrelativ Weltbetrachtung (September 1931)”.

<sup>38</sup> “Mutualidad” traduce el término “Ineinander”, sustantivación de “uno en otro”.

<sup>39</sup> Durante este II Coloquio no me encontraba yo en el país y el prólogo se leyó en mi ausencia.

<sup>40</sup> De esto da noticia 2E, 222.

de detalles, creo que no lo es, aunque en una primera lectura me pudo parecer, al menos, fuerte. Quiero comentar ese par de detalles que al citado profesor llevarían a aplicarle ese calificativo” (2E, 22). Esta suerte de vacilación se mantiene, acentuada, en 5E. Cuando aquí recuerda la misma anécdota (“Ahí es donde se dijo que ese texto era agresivo”), añade: “pero al leerlo de nuevo se ve que no lo es tanto, aunque hay afirmaciones que hubieran requerido alguna explicación más precisa” (206), y en una nota al pie recapacita: “Volviendo a leerlo, puede resultar un tanto agresivo, por tres razones” (206, nota 12), y en seguida resume —y, como veremos, radicaliza— las dos primeras razones —el mismo “par de detalles” de 2E— y añade una tercera, que es nueva.

El primer detalle es que no parece “del todo diplomática, aunque su base sea profundamente correcta”, la “advertencia” que el prólogo dirige a “colegas de la otra facultad” (a los antropólogos, se entiende) “de la dificultad de la fenomenología y del alejamiento del lenguaje fenomenológico respecto a la vida ordinaria y a las ciencias”, y lo hace en un coloquio que supone ya “un punto de encuentro” (2E, 222-223). Donde se debe propiciar el diálogo (entre fenomenología, o filosofía fenomenológica, y antropología científica), mi texto señala en cambio sus grandes dificultades. Lo hace recordando la reacción de incompreensión de Lévy-Bruhl ante la carta que Husserl le envió en 1935. Pero la advertencia no está hecha sólo a los antropólogos, sino muy principalmente a los fenomenólogos, quienes muchas veces, por falta de espíritu didáctico, no se dan cuenta de lo alejado que su lenguaje se halla del lenguaje de quienes no se han interiorizado en él, y caen en una “incompreensión de la incompreensión”. Situándose de inicio en el “punto de encuentro” que menciona JSM, el prólogo quiso ser una invitación a la comprensión y al aprovechamiento mutuo entre los antropólogos y los fenomenólogos. Pero haber puesto al frente aquella advertencia lo hace de muy dudosa cortesía. Violé así una regla de etiqueta académica.

Ahora, en 5E, ese primer detalle o primera razón por la cual el prólogo puede resultar un tanto agresivo se enuncia así:

la primera se debe al contexto, pues está en el comienzo del texto que comenta la imposibilidad, para los no fenomenólogos, de entender el lenguaje fenomenológico, con lo que les está diciendo a los antropólogos que participaban en ese Congreso, y eran los anfitriones, que de lo que se les dijera en serio de fenomenología no podían entender nada, como le había ocurrido al mismo Lévy-Bruhl con la famosa carta de Husserl. (206, nota 12)

Ahora la dificultad señalada se convierte en imposibilidad. Ahora no hay advertencia, sino la franca aseveración de que los antropólogos que participaban en el encuentro no podían entender nada de fenomenología. Ahora sí tengo que decir, por mi parte, que estas palabras no reproducen fielmente las palabras del prólogo. Lo que era sólo una falta de etiqueta, para mí siempre muy dudosa, se convierte ahora para JSM en algo muy cercano a un insulto. Confieso que hasta el día de hoy no veo cómo habría podido haber hecho esa advertencia sobre la dificultad del lenguaje de la fenomenología en forma más diplomática o menos insultante. Admito, no obstante, que puedo haber pecado involuntariamente de falta de tacto; pero estoy seguro de que una apreciación imparcial no podría encontrar en el prólogo ninguna acusación tan arrogante como la que JSM le imputa.

El segundo detalle deriva de una “frase” del prólogo que primero JSM dice “que no se sabe a quién va dirigida”, pero que luego define como “una pulla lanzada sin más desarrollo a aquellos que cultivan o cultivamos esa materia [la antropología filosófica]” (2E, 223). Más adelante la llama “pedrada” (2E, 225). La frase/pulla/pedrada está en la manera como introduce en el prólogo, junto, o después, de la *antropología física* y la *antropología cultural*, “esa otra disciplina llamada, y a veces incluso mal llamada, *antropología filosófica...*” (1E, 212). Sí, en efecto, no es una frase muy afortunada, pues deja las cosas en total abstracción. Pero sólo quería ser otra advertencia: en el prólogo sigue una exposición de las dificultades de determinar el objeto de estudio de la antropología filosófica y su carácter filosófico mismo. Allí hago ver, en términos más o menos elementales y no dirigidos a los especialistas en ella, las exigencias a las que está sometida la correcta determinación de esta disciplina. Me parece que queda bastante claro, pues, que las “malas” antropologías filosóficas serán las que no se ciñan a esas exigencias, o no las tomen en cuenta o las ignoren. ¿No es, por lo demás, estrictamente verdad que hay ocasiones en que algo que alguien llama antropología filosófica no le hace honor a su nombre? No quise dar nombres ni los voy a dar ahora, porque no importa que se trate de un autor reconocido, de un profesor universitario o de un condiscípulo en la carrera de filosofía hablando en la cafetería; no importa que sea uno mismo quien a veces tenga una idea incorrecta de lo que la antropología filosófica es o debe ser. Se trata de posibilidades generales. No hay ni pulla ni pedrada ni, de nuevo, ninguna acusación a nadie desde la arrogancia del fenomenólogo trascendental. Y si la hubo, esa pulla no iría dirigida a los colegas antropólogos, pues los antropólogos filosóficos vienen más bien del mismo campo de la fenomenología o del campo de la filosofía. JSM pudo quizá sentirse aludido, pues él sí que se dedica a la antropología filosófica; pero no tenía

ninguna razón para pensar que yo me refería a sus escritos o a sus ideas acerca de la antropología filosófica.

Por otro lado, el alcance que JSM le da a esa frase es, a mi juicio, insostenible. Para él es como si de esa advertencia se derivara que, respecto de la antropología filosófica, “no sabemos si es o no correctamente llamada antropología y/o filosófica” (2E, 225), es decir, nunca, en absoluto... Pero algunas veces no son todas las veces. Es cierto que yo mismo no defino en el prólogo, cabalmente, un sentido justo de antropología filosófica, y que señalo las dificultades que ese sentido implica.<sup>41</sup> Pero tampoco cuestiono seriamente la posibilidad de determinarlo. No consideré que fuera en ese momento mi tarea contribuir a la determinación definitiva de la antropología filosófica. Además de suscitar interés por el tema, me proponía que se viera con claridad el necesario deslinde de la fenomenología trascendental respecto de cualquier antropología (*incluso la filosófica*), a la vez que la necesidad de la fundamentación de cualquier antropología (*incluso la filosófica*) en la fenomenología trascendental. Y en esas cuestiones andamos todavía en esta polémica.

A JSM, en cambio, le parece que este “aspecto” de dejar sin aclarar la frase de la “mal llamada” antropología filosófica, de dejar ahí “ese inciso sumamente inquietante desde el que nada más se puede deducir”, podría ser “el fundamental de este texto calificado de ‘agresivo’, porque una pulla no resuelta, escrita relativamente al principio, da un color, que a alguien pareció agresivo, a un texto que no lo es en las páginas restantes” (2E, 224). Si esta apreciación es objetiva, no me queda más que lamentarlo por mi texto. Pero aunque comprendo que a JSM le haya resultado ese inciso “sumamente inquietante”, no puedo concordar en que “este aspecto” sea “el fundamental de este texto”.

Sí debo añadir, sin embargo, aunque sea en un breve excurso, que en 2E JSM se empeña en desentrañar el fondo de mi descomedida frase, y también comenta mis otras afirmaciones en torno a la antropología filosófica. Las cuestiones que plantea en relación con la fenomenología trascendental y el sujeto trascendental

---

<sup>41</sup> La única, y mínima, caracterización se hace en las palabras que seguían a la frase cuestionada: “la cual [antropología filosófica] no puede dejar de ser ciencia del mundo (por ser ciencia del hombre, y siempre y cuando aceptemos que no puede haber hombre sin mundo), pero paradójicamente tampoco puede dejar de ser (al menos idealmente, o ‘en teoría’) una ciencia cuya actitud filosófica la opone a la actitud natural —o, para no decirlo con ninguna palabra que connote ninguna lucha, conflicto o polémica, que la sitúa en una dimensión diferente a la ‘actitud natural’.” (1E, 212)

son algunas de las que habría valido la pena tomar en cuenta mucho más detenidamente en la muy limitada réplica que hice a este texto en 4E. Me refiero, por ejemplo, a su afirmación de que “El sujeto trascendental, conseguido en una primera aproximación por la epojé, sería un sujeto sin mundo, al menos sin el mundo que la epojé desconecta” (2E, 226), y a la serie de preguntas que plantea en seguida: si esa pureza de mundo “prevista en la primera aproximación” se mantiene una vez que “ponemos por medio el cuerpo”, cuando “introducimos la animalidad, que no es una animalidad objeto en el mundo sino sujeto para el mundo”, es decir, “en el momento en que tomamos en cuenta la totalidad de la conciencia trascendental que somos nosotros” (2E, 226), etc. Aquí, en 2E, en estas y otras cuestiones, se abría de hecho a la discusión un amplio panorama teórico que también para mí tiene la mayor relevancia. Pero en 4E me limité a formular el “acuerdo básico” que creo tener con JSM con respecto a la cuestión de la relación de la antropología filosófica y la fenomenología trascendental: “ambos creemos en la posibilidad de desarrollar una antropología filosófica que sea, a la vez, fenomenológica y *trascendental*” (4E, 68). En esa disciplina estaría considerado, pues, “en el ser humano o el hombre que es su objeto de estudio, lo que puede denominarse una, o ‘su’, *dimensión trascendental*, y ante todo, su capacidad de tener acceso a ella, con todo lo que esto implica” (4E, 68). Pero sobre estos temas volveré. Cierro el excursus y retomo el hilo de la exposición.

Con el tiempo, la impresión de JSM sobre el inquietante inciso sobre la “mal llamada antropología filosófica” ha tenido una intensificación inesperada. En 5E se dice sobre este segundo “detalle”:

La segunda [razón por la cual el prólogo puede resultar un tanto agresivo] es la fuerte descalificación de la antropología filosófica, de la que se dice, sin explicación ni restricción, que es a veces mal llamada antropología filosófica (206, nota 12)

De nuevo reconozco, por supuesto, la falta de explicaciones o restricciones (si bien el “a veces” es una restricción, la cual nunca es tomada en cuenta por JSM); pero afirmar que he hecho una fuerte descalificación de la antropología filosófica es más que una exageración; es una tergiversación de mis palabras.

Cuando JSM se dispone a iniciar su respuesta propiamente dicha a 4E, dice que hay un inmenso avance en la clarificación “desde el comienzo de nuestro debate, desde aquel momento en el que escribió [en el que escribí yo], en el primer prólogo, que la antropología filosófica es una ‘a veces «mal llamada»

antropología filosófica’, sin especificar más, en qué sentido o por qué es a veces mal llamada antropología filosófica” (209). Debo decir, primero, que espero que se vea que éstas no fueron exactamente mis palabras. Mi primera referencia a la antropología filosófica señala el hecho de que su nombre es a veces mal empleado, pero no caracteriza a esa disciplina por ese infausto hecho. Segundo: aunque me pesa que esto haya sido para mi colega pura oscuridad, tengo que decir que hoy volvería a decir lo que dije, pues me parece que sigue habiendo ocasiones en que la expresión “antropología filosófica” es mal utilizada, y le agradezco por las ilustraciones que él mismo da en seguida: el “erróneo título con que Starke publicó la antropología pragmática de Kant, que, si es pragmática, evidentemente no era la filosófica”, y el caso de la antropología “que parte de una posición teológica, y trata de ajustar la filosofía a esas creencias” (209). Si éstos son casos en que se utiliza mal la denominación de “antropología filosófica”, entonces mi observación en el prólogo no carecía ni de fundamento ni de sentido. Puedo anotar también algo que el mismo JSM escribe sobre la antropología filosófica en el libro de texto que lleva ese nombre: “Como la antropología filosófica podría abarcar el estudio de *todo* lo humano, la indefinición sobre lo que pertenece a esta disciplina, no *de facto*, sino *de iure*, ha hecho que no haya conseguido un perfil definitivo”.<sup>42</sup> Una disciplina que *de iure* no ha conseguido un perfil definitivo, ¿no es una disciplina que con cierta facilidad se presta a ser mal comprendida, mal definida, “mal llamada”? Pero hacer una referencia, ciertamente vaga, a estos hechos no equivale a descalificar a esa disciplina.<sup>43</sup>

<sup>42</sup> Javier San Martín, *Antropología filosófica II. Vida humana, persona y cultura*. En adelante, me referiré a este libro como “AF II”.

<sup>43</sup> Sobre este tema, al inicio de 3E, cuando trata las cuestiones ligadas de las relaciones entre la filosofía (y la fenomenología) y la antropología y de la noción de una antropología filosófica, JSM escribe con cierta informalidad:

Incluso hay quien, como el profesor Ziri6n en el Pr6logo al primer volumen de la serie Antropología y Fenomenología, llegaba a hablar de una “mal llamada antropología filos6fica”, o que pudiera ser “un hierro de madera”, y que si es posible una antropología filos6fica como una filosofía del hombre, ¿por qué no iba a ser posible una “filosofía de los platelmintos”? (3E, 16)

Después de lo que he dicho aquí, es mejor dejar la primera de mis expresiones sin comentario. La del “hierro de madera” no está en 1E y tampoco en ningún otro de mis textos publicados; ¿acaso la sacó JSM de una manifestación oral mía en la que pude haberme referido a un parecer extremo y ajeno sobre la antropología filos6fica? Si fue así, sinceramente lo he olvidado. En 3E, 20, se refiere a la “eventual filosofía del hombre, en caso de que ésta no sea un ‘hierro de madera’, en la irónica expresión de Antonio Ziri6n”. Del asunto de la “filosofía de los platelmintos” me ocupo un poco más adelante.

Conviene recordar, dado el nuevo contexto en que este asunto se menciona, que a mi modo de ver esa observación no tenía en el prólogo ningún papel de importancia. Ahora ve JSM un “inmenso avance” en el texto de 4E con respecto a 1E, como si yo hubiera cambiado de opinión desde entonces. Ese “inmenso avance”, o la “novedad” de 4E respecto de 1E, estribaría en “asumir que la Antropología filosófica, para ser auténtica, tiene que incorporar el carácter trascendental del ser humano” (210). Reconozco que con posterioridad a la escritura del prólogo creo haber conseguido mayor claridad sobre la posibilidad de una antropología filosófica *fenomenológica y trascendental*; pero no hubo tampoco ningún cambio de opinión radical, ningún cambio radical en mi concepción de la antropología filosófica. En realidad nunca negué en el prólogo la posibilidad de una ciencia como ésta, y dije además que se tendría que tratar de “una ciencia cuya actitud filosófica la opone a la actitud natural”, lo cual en términos fenomenológicos (al menos en los husserlianos) no puede significar otra cosa que adoptar una actitud trascendental, aunque sea de modo implícito.<sup>44</sup>

Dije que además de esas dos razones por las que el prólogo pudo resultar agresivo a un oyente no identificado, en 5E aparece una tercera, una razón nueva, y que viene a ser, aparentemente, la principal. Doy el pasaje correspondiente de la misma nota de 5E que he venido citando:

pero, sobre todo, y es la tercera razón, la afirmación explícita de que la fenomenología trascendental supera a la antropología social. Uno se pregunta en qué sentido la supera, y para qué quiere superarla. Siendo benévolo, se podría entender la palabra hegelianamente, es decir, superar como incorporar, de manera que la fenomenología asumiera los trabajos de los antropólogos culturales y operara con ellos, pero, en todo caso, ya que no es ese el uso habitual, habría que haberlo dicho, por lo que, leído eso por los antropólogos culturales, no pudieron menos que sentir en el escrito un tono que les resultaba agresivo, o cuando menos incómodo, sobre todo como Prólogo a unas actas de una actividad llevada a cabo en su casa en un Congreso que buscaba la colaboración. (206-207, nota 12)

Agradezco, por supuesto, la benevolencia; pero pediría un poco más de justicia en la lectura. No creo que Hegel tenga aquí ninguna pertinencia. ¿No es

---

<sup>44</sup> Pueden leerse en 2E, 227 las consideraciones de JSM sobre la relación entre la filosofía y la superación de la actitud natural.

bastante obvio que yo estaba parafraseando lo que Husserl dice en la cita que acababa de hacer de él? Lo que Husserl dice es esto:

la antropología, como toda ciencia positiva, y también la *universitas* de ésta, es la primera palabra del conocimiento —del conocimiento científico—, pero no es la última. La ciencia positiva es ciencia consecuentemente objetiva, es ciencia en la obviedad del ser del mundo objetivo y del ser humano como existencia real en el mundo. La fenomenología trascendental es ciencia radical y consecuente de la subjetividad, de la que en última instancia constituye mundo en sí.<sup>45</sup>

¿No puede esta *ultimidad* de la fenomenología trascendental ser considerada como una superación con respecto a la instancia previa en que se sitúa la antropología junto con toda ciencia positiva? ¿Vale la pena preguntarse ahora en qué sentido supera la fenomenología a la antropología y para qué quiere superarla? Las respuestas las tiene Husserl; están claramente expuestas en sus escritos. Si se me dice que Husserl no habla literalmente de una superación en este contexto, lo cual es cierto, podría recordar este pasaje de las *Meditaciones cartesianas*, escrito por los mismos años que la carta a Lévy-Bruhl:

En lugar de la fenomenología trascendental eidética aparece entonces una psicología pura eidética, referida al eidos alma, cuyo horizonte eidético queda sin duda por interrogar. Pero si fuese interrogado, se abriría el camino por donde llegar a la superación de esta positividad, esto es, por donde transitar hasta la fenomenología absoluta, la del *ego* trascendental, que ya no tiene precisamente ningún horizonte que pueda hacerle remontar por encima de la esfera trascendental de su ser, o sea, relativizarlo.<sup>46</sup>

No es otra la “superación” de la que yo hablo. Por supuesto que la fidelidad a los textos o al pensamiento de Husserl no es ninguna garantía de verdad, y JSM está en libertad de cuestionar en sus trabajos —como lo ha hecho en múltiples ocasiones— la coherencia o la fundamentación o el marco conceptual de las palabras que Husserl emplea. Pero cuando un escrito como mi prólogo está intentando entender y aplicar precisamente ciertos textos husserlianos, las dudas sobre el sentido y el alcance de los conceptos —como en este caso el de

<sup>45</sup> En 1E, 217; en Hua Dok, 3/VII, 161-164.

<sup>46</sup> Es el final del § 35 de *Meditaciones cartesianas*, pp. 128-129. En el original alemán Husserl usa la palabra *Überwindung*. Véase Hua I, 107.

“superación”— no pueden resolverse más que acudiendo de nuevo a esos textos. También puedo recordar que el mismo JSM se refirió en su Comentario (2E) a mi afirmación en el Prólogo (hecha siguiendo a Husserl, naturalmente) de que la antropología cultural “es superada por la fenomenología trascendental” (2E, 240); pero en ese momento no reparó en la entraña agresiva de esa afirmación. Creo también poder esperar que los “antropólogos culturales”, o cualesquiera otros colegas de cualquier otra disciplina positiva, no harán suya esta nueva razón para sentir en mi prólogo un tono agresivo o incómodo; pues sabrán achacarle cualquier ínfula de superioridad a quien en todo caso pudo haberla tenido, y no a un servidor.<sup>47</sup>

Pero es hora ya de cambiar de tema.

Cuando JSM aborda por fin el texto (4E) al que en 5E responde, dice que en su opinión se divide en siete puntos distintos, que irá refiriendo en su comentario (209) —ya los iremos viendo—, y destaca con precisión que en 4E yo recuerdo que el amplio comentario que hizo de 1E en 2E habría quedado más completo si hubiera comentado un punto que es, y aquí me cita, “uno de esos pocos pasajes de mi prólogo que dejó sin tratar” (209). Quiero decir que en ese pasaje de 1E y en las respuestas que implícita o explícitamente le ha dado JSM en 2E y en 5E se encuentra desde mi punto de vista el verdadero núcleo de esta polémica —como ha quedado claro en la primera parte de este escrito—, por lo que trataré de dedicarles la mayor atención. Pero otros puntos se cruzan en el camino.

Ya me referí a uno de ellos: el del “inmenso avance” que ve JSM en 4E respecto de 1E en relación con la determinación de la antropología filosófica. Es cierto que esta determinación es más clara, y más completa, en 4E que en 1E. Pero también es cierto que cuando escribí ese prólogo no me había propuesto la definición completa de la antropología filosófica ni menos se me había ocurrido

---

<sup>47</sup> Advierto que no he comentado todo lo dicho por JSM en 2E en torno a esta apreciación de un tono agresivo en mi prólogo. A partir de la p. 224, hace un repaso de “los dos motivos posibles para esa apreciación”, que son las dos primeras razones que ya conocemos. En este caso, vincula ambas razones o ambos motivos con temas de mayor hondura: el primero —el de la dificultad del lenguaje de la fenomenología— con la cuestión de la reducción y la actitud trascendental (ver 2E, 224-225); el segundo, el de la definición de la antropología filosófica, con la cuestión de la trascendentalidad y la mundanidad y con la del carácter filosófico de la antropología filosófica (ver 2E, 225-228). Algunas de estas cuestiones, y lo que JSM dice sobre ellas en este repaso, casi todo lo cual dejé sin comentar o responder en 4E, merecerán un comentario en relación con las cuestiones que se tratan después en 5E.

que sería el texto inaugural de un debate alrededor de ese concepto. Esto tiene relación con lo que viene en seguida. JSM cita una parte de aquello en lo que en 4E considero que tenemos un acuerdo (la posibilidad de desarrollar una antropología filosófica a la vez fenomenológica y trascendental, que considere en el ser humano “su” dimensión trascendental y su capacidad de acceso a ella...) (210; en 4E, 68), y apunta:

No digo que no haya un acuerdo básico en esto, pero sí aseguro que hasta este escrito no he leído en ningún sitio de Antonio Ziri6n este planteamiento propio de la Antropología filos6fica, que sospecho que es una de esas cosas que ha asumido de la realizaci6n de la tesis de la doctora Marcela Venebra en la que se propone una reforma de la antropología filos6fica justo en ese sentido, ideas que tienen en cuenta los desarrollos de mi art6culo de 1992, de *Études phénoménologiques*, temas sobre los que mantuve horas de entrevistas con la entonces doctoranda Marcela Venebra. Como dice el mismo Antonio Ziri6n, la tesis le exigi6 estudiar textos de Husserl que no conocía. (210)

La verdad es que hasta ese escrito (4E) no había leído JSM en ningún texto mío ese planteamiento propio de la Antropología filos6fica por la sencilla raz6n de que yo nunca había publicado nada acerca de la antropología filos6fica. La antropología (filos6fica o no filos6fica) no es mi campo de estudio y sólo me he ocupado de ella ocasionalmente en alg6n curso. A partir de lo que digo de ella en 1E, que es lo primero que publiqué sobre ella, no es posible sospechar cuál era mi posici6n completa sobre la antropología filos6fica. No hay entonces ninguna raz6n para ver la novedad que JSM ve en mis concepciones,<sup>48</sup> la cual estaría,

---

<sup>48</sup> Es, sin embargo, muy verdad que el trabajo como director de la tesis de doctorado de Marcela Venebra (2011-2016) me llev6 a estudiar textos de Husserl que no conocía, y que allí se form6 en buena medida mi concepci6n actual de la antropología filos6fica y de sus relaciones con la fenomenología. Pero, hasta donde puedo recordar, ese trabajo no me llev6 a estudiar textos de JSM, aunque tampoco es imposible que lo haya hecho. El ensayo de JSM publicado en *Études phénoménologiques*, al que él se refiere en particular, no lo leí hasta muy recientemente. No es improbable que haya leído a6os atrás su versi6n espa6ola (que es el capítulo V de su libro *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*), pero no conservo apuntes ni memoria de esa lectura. En las entrevistas que tuve con Marcela, muchas veces intensas y siempre enriquecedoras, sí estaba muy presente el influjo que sobre ella estaba ejerciendo JSM. Como ella puede atestiguarlo, una buena parte de mi cometido en esas entrevistas consistía en someter a examen ese influjo de JSM, en atemperarlo e impedir que la llevara por caminos que a mí me parecían aventurados. Uno de esos caminos aventurados era precisamente el de cierta interpretaci6n que yo juzgaba err6nea del tema del “desplazamiento” de la epojé, que JSM menciona en una nota al pie en este contexto. Esta respuesta y esta polémica se harían inacabables si lleváramos la discusi6n al cotejo de las tesis de JSM con

repito, en “asumir que la Antropología filosófica, para ser auténtica, tiene que incorporar el carácter trascendental del ser humano” (210). JSM refrenda esto después, en alusión a lo que acabo de relatar en la nota al pie anterior:

Lo que ocurre es que la tesis de la doctora Venebra le hace cambiar su opinión sobre la antropología filosófica, respecto a la cual mantiene una postura diversa en 2012 —cuando la tarea de esa disciplina es elaborar una idea esencial del ser humano—, a un momento posterior en el que la antropología filosófica debe incorporar el sentido trascendental descubierto por la fenomenología. (210-211)

Bien. Hubo trabajo, hubo nuevas lecturas, hubo discusión... No niego que mi posición se haya enriquecido y clarificado con todo ello, como es natural; pero, como ya dije, no hubo ningún cambio radical en mi concepción de la antropología filosófica. En 1E escribí: “pero paradójicamente tampoco puede dejar de ser [la antropología filosófica] (al menos idealmente, o ‘en teoría’) una ciencia cuya actitud filosófica la opone a la actitud natural —o (...) que la sitúa en una dimensión diferente a la ‘actitud natural’.” (1E, 211) Como dije antes, y como resulta innegable en contextos como éste, esto en Husserl significa la adopción de la actitud trascendental. Y sobre todo digo: “Así pues, se decida como se decida el problema de la antropología filosófica, es esta idea esencial del hombre lo que está en el fondo en cuestión, o mejor dicho, es ella la clave sobre la cual se han de debatir después las distintas nociones de antropología (física, cultural, filosófica...), y las distintas concepciones de sus relaciones con la filosofía... y con la fenomenología.” (1E, 213) No me desdigo de nada de esto, y creo que es enteramente compatible con lo que después he escrito acerca de la “incorporación” de lo trascendental. Debe entenderse que en el prólogo estaba dando lineamientos generales acerca de la caracterización de la antropología filosófica,

---

las que defiende Marcela Venebra en el libro basado en su tesis (*La reforma fenomenológica de la antropología*) y después a la manera como todo ello tuvo que haber influido en mí. Pero pensando en esas entrevistas con Marcela, que muchas veces tenían como tercer interlocutor fantasma a JSM, pude decir en la presentación que hicimos de su libro en Buenos Aires en 2016 que “esta polémica se ha generado a raíz de la tesis de la doctora Venebra”, como dice JSM parafraseando mis palabras en la mesa (210, nota 16). Ahora, claro, JSM me corrige: “No es exactamente así. Como es obvio por todo lo que vengo diciendo, la polémica se genera por el Prólogo a las actas del primer congreso de antropología y fenomenología” (210). Pero tampoco es así. Sea lo que sea de la polémica “interna” (que para mí, insisto, comenzó en cierto modo durante la discusión del trabajo de Venebra), la pública comenzó en realidad con el “Comentario” que hizo JSM de mi prólogo, y no con éste mismo. En el prólogo yo no estaba discutiendo o polemizando ni con él ni con los colegas antropólogos ni con nadie.

y no estaba dando mi propia posición acerca de ella. Ambas ideas, en suma, no se contraponen ni una es superación de la otra: la “inserción” de la trascendentalidad —siempre y cuando no se caiga en la “apariencia trascendental”— bien puede entenderse como una determinación esencial de lo humano. Es además el mejor ejemplo de las “cualidades o propiedades” de las que en 1E decía yo que tendrían que ser descubiertas en el hombre por la disciplina filosófica del hombre, pues “solamente pueden ser estudiadas o investigadas por la filosofía, y no por ninguna otra disciplina o ciencia no filosófica” (1E, 212).

Con las preguntas que en relación con este mismo tema plantea JSM para terminar este segundo apartado de su ensayo, entramos ya a asuntos que están en el corazón de la polémica. Cuando en 4E afirmo, tratando de formular el acuerdo básico que tengo con JSM, que la antropología filosófica considerará “en el ser humano o el hombre que es su objeto de estudio, lo que puede denominarse una, o ‘su’, dimensión trascendental” (4E, 68), él pregunta: “¿Son ambas lo mismo?, ¿hay una dimensión trascendental frente a otras dimensiones, por ejemplo, no trascendentales, ¿cuál es ‘su’ dimensión trascendental?” (211). Respondo: sí, la dimensión trascendental humana es una frente a otras dimensiones trascendentales no-humanas. No es que unas “trascendentalidades” sean, en cuanto a lo fundamental de la trascendentalidad, que es la función intencional-constitutiva, diferentes de las otras. Lo que pasa es que en unos sujetos animales la subjetividad ejerce esa función de una manera y en otros de otra manera, y por ende unos sujetos se mundanizan de una manera y otros de otra. O de otra manera aún: la constitución del mundo, que es la función trascendental por excelencia, es diferente en unos sujetos que en otros, y por ende el mundo mismo es diferente en unos sujetos que en otros. Es una cuestión fenomenológica de mucho interés definir lo esencial y fundamental a todas las dimensiones trascendentales específicas o particulares (la función intencional-constitutiva), y definir los factores que determinan las diferencias entre ellas, que están relacionados, en mi opinión, con la diversidad de corporalidades y de funciones y capacidades psíquicas. El “su”, pues, tiene este sentido. Y por ello, a la pregunta de JSM, “¿se puede filosóficamente aislar ‘una’ o ‘la’ dimensión trascendental del ser humano?” (211), creo hay que responder afirmativamente pensando en la manera humana de constituir mundo, *su* mundo; pero negativamente si nos referimos a la función constitutiva general o en cuanto tal.

JSM escribe (y estas son las últimas palabras de este segundo apartado): “Por eso no se trata de tener en cuenta «una o ‘su’» dimensión trascendental, sino de que el ser humano, al margen de esa dimensión trascendental, no existe” (211).

Yo comentaría: efectivamente, el ser humano no existe sin esa dimensión trascendental en su sentido fundamental (que no es más que la dimensión constituyente de un yo, la cual no puede ser algo natural o mundano) como no existe sin ella ningún ser animado (con un exceso de cautela diría *yoico*) sin necesidad de ser racional o inteligente. No hay desde mi punto de vista nada específicamente humano en la dimensión trascendental en cuanto tal, mientras no se detalle específicamente lo propio de la constitución trascendental del mundo humano, la manera de su *realización*. Al margen de *su* dimensión trascendental, la sepia o el mirlo tampoco existen.

Como se verá, uno de los puntos medulares de la polémica es la manera de concebir la “dimensión trascendental”. Para mí es una condición fundamental, ligada al ser yoico y al tener conciencia-de mundo, y esto no es propio solamente del ser humano. Hablo de la dimensión trascendental del hombre, o de *su* dimensión trascendental, porque veo también dimensión trascendental en toda subjetividad constituyente de mundo, y no sólo en la subjetividad humana. No es lo mismo, entonces, la dimensión trascendental del humano que la dimensión trascendental de los animales no humanos (hablando en general) o que la dimensión trascendental de las medusas o de las sepias (hablando más específicamente).

¿Qué es la trascendentalidad para JSM? Juzgando aquí sólo a partir de los textos de la polémica, puede ya advertirse que él ve una diferencia radical entre la trascendentalidad (y aquí va aparejada la subjetividad) humana y la trascendentalidad (y la subjetividad) de los animales no humanos (y no racionales). En 1E, en una forma que sólo quería picar la curiosidad de los lectores, lancé esta pregunta: “¿Por qué es posible, puede preguntarse, una filosofía del hombre y no, digamos, una filosofía de los mamíferos en general, o de los leones o de los platelmintos?” (1E, 212). En 2E, JSM escribió: “Entre los platelmintos y los humanos hay un salto cualitativo, y por eso la naturaleza de unos y otros obliga a cambiar de nivel epistemológico” (2E, 229). Sin embargo, la pregunta acerca de una filosofía de los leones o de los platelmintos, que planteaba yo en 1E, no está allí respondida de manera totalmente negativa. “La filosofía de los platelmintos, como parte de una teoría trascendental de la evolución, es profundamente distinta de la elefantología filosófica, y no digamos nada de una primatología filosófica, que sería la primera parte de esa teoría trascendental de la evolución, porque los primates son los más cercanos a nosotros.” (2E, 231) Esa teoría tendría que “establecer las diferencias pertinentes entre los diversos niveles de la vida, y si no cabe tal vez una filosofía de los platelmintos o de los elefantes, sí debería esforzarse por establecer diferencias entre los diversos grados de los animales” (2E, 230).

“Puede ser que los datos científicos cuenten muy poco en esa teoría, y cuente más la relación que los animales tienen con nosotros en nuestro mundo de la vida” (2E, 230). Todo esto apunta en mi opinión a un camino de investigación fenomenológicamente importante y acaso necesario, que el mismo JSM había iniciado en otros escritos suyos, principalmente en el artículo “La subjetividad trascendental animal”.<sup>49</sup> Es decisiva en el contexto de esta polémica la advertencia que hace en ese artículo de “que la posibilidad y necesidad de ampliar el concepto de trascendental a los animales obliga a distinguir en la noción de trascendental diversos niveles, que es lo que en mi opinión ha estado ausente en la crítica y comprensión de la fenomenología”.<sup>50</sup> Y en el mismo artículo nos dice: “Yo creo que la arquitectónica fenomenológica apunta a descubrir en el modo en que opera la subjetividad trascendental *humana*, dando sentido, *un nuevo sentido de trascendental* que estaba ligado a la *necesidad apriórica esencial*, que Husserl pretende descubrir en lo que llama la reducción apodíctica”.<sup>51</sup> Es entonces decisiva en toda esta discusión la idea de estos niveles en la trascendentalidad misma, y además, por cierto, la vinculación de la reducción trascendental con la apodíctica.

El tratamiento de esta temática continúa en el apartado siguiente de 5E, que repararé en seguida. Sólo sigo antes, para no perder el orden del recorrido, la referencia que da JSM en la nota 18 (211): “En la *Antropología filosófica* II explico por qué creo que hay que utilizar la palabra ‘dimensión’”, y más abajo en la misma nota: “Yo he llamado dimensiones a las estructuras ineluctables de la vida humana”. En el libro mencionado, en efecto, se refiere, en plural, a las dimensiones (o estructuras, o condiciones) trascendentales, entendidas como las condiciones de posibilidad del ser humano mismo. Escribe: “Las dimensiones básicas del ser humano son las condiciones trascendentales de la posibilidad de pensar al ser humano, por lo que son condiciones fundamentales y básicas. A diferencia de los *fenómenos*, o *escenarios*, como prefiero yo llamarlos, de los que trataremos en la tercera unidad,<sup>52</sup> aquellas pertenecen *todas en todo momento* al

<sup>49</sup> En su libro *Para una filosofía de Europa. Ensayos de fenomenología de la historia*.

<sup>50</sup> “La subjetividad trascendental animal”, pp. 44-45.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 45. También en el artículo “Phénoménologie et anthropologie”, en *Études phénoménologiques*, y en su versión española en *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, se habla de un escalonamiento de niveles o etapas en la trascendentalidad que está explícitamente relacionada con la diferenciación entre la trascendentalidad en el animal y la trascendentalidad en el ser humano. Lo veremos más adelante.

<sup>52</sup> Los “fenómenos” que JSM menciona, siguiendo a Fink, son “el trabajo, el amor, el dominio o la guerra, la muerte y el juego”. (AF II, 372. Usaré con esta abreviatura la misma convención que con 1E, 2E, etc.)

ser humano, de modo que sin ellas no podemos pensarnos” (AF II, 36). Aunque puede hablarse en plural de estas dimensiones trascendentales, JSM dice que esta palabra “debe ser tomada en el sentido fenomenológico, según el cual lo trascendental está en la experiencia pero de manera que todo se da en esas dimensiones, por lo que trascienden cualquier dato concreto que en ella se señale” (AF II, 38). Esas dimensiones trascendentales en sentido fenomenológico son: 1) el ser corporal o la corporeidad; 2) el estar en un mundo, la mundanidad (como horizonte espacial de su existencia); 3) la temporalidad; 4) la lingüisticidad; 5) la mismidad; 6) la socialidad, y 7) la historicidad (AF II, 39 y 40). Apunto que aquí se trata ya de trascendentalidad o de dimensiones trascendentales en un sentido específicamente humano. Ya sólo por esto se advierte que esta noción de trascendentalidad no es a la que yo me estoy refiriendo en el curso de la discusión, que es, a mi entender, la que en verdad se desprende de la fenomenología de Husserl. Pero ya he dicho que este tema no concluye aquí.

### III. *Sobre el tercer apartado*

A pesar de que este apartado se titula “Un adelanto como entremés”, confieso que a mí no me ha resultado nada ligero ni fácil de digerir, por lo cual apenas atinaré a hacer unos cuantos comentarios. Sin embargo, quizá después de todo pueda hacerse alguna luz acerca de la posición de JSM sobre la fenomenología trascendental y su relación con la antropología filosófica.

El apartado empieza con una serie de consideraciones sobre la “excedencia”, el “plus” o el “más” (en alemán el “*mehr*”) como algo distintivo, al parecer, del ser humano o de la vida humana. Hay una importante referencia a la fuente de esta fórmula en la *Sexta Meditación* de Fink, cuyo sentido todo es “este *plus* del ser humano, y en general de la fenomenología que aparece en el mundo en lo que Fink llama la apariencia trascendental” (212).<sup>53</sup> En seguida se intenta explicar este

---

<sup>53</sup> Dicho sea entre paréntesis: con esta expresión de “apariencia trascendental”, JSM se refiere al parecer, equivocando el adjetivo, a lo que Fink llama “aparición mundana” [*mundane Erscheinung*] (del fenomenologizar y el fenomenologizante) a lo largo de la VI Meditación. Esta noción juega allí un papel de suma importancia, y su estudio sería muy conveniente para esclarecer muchos puntos de la posición de JSM a lo largo de esta discusión. Pero, a pesar de las apariencias, y aunque ambas nociones se dan en el amplio contexto de las relaciones entre el sujeto trascendental y el sujeto humano, esta “aparición mundana” no tiene una relación directa con la noción husserliana de “ilusión trascendental” [*transzendentaler Schein*], a la que me he referido en la primera parte de este texto.

*plus* como un *plus* respecto del “animal humano”, como un “más” respecto del “humano biológico”; el ser humano “tiene una *excedencia* sobre la animalidad” (212). Para que no queden dudas, se expone todo esto:

El hecho es que el ser humano aparece en el mundo como un ser más del mundo, resultado de las causalidades casuales de la evolución, tema propio de la antropología física o biológica, como puede ser de cualquier otro animal, por ejemplo, los elefantes, que tendrán su apartado peculiar en la paleontología de los vertebrados. (212)<sup>54</sup>

Este es el nivel, digamos, anterior al *plus*; es el nivel que será “*excedido*”. “Ahí” —escribe JSM, es decir, se entiende, en este mismo nivel de estudio— “habrá una elefantología física, como habrá una platelmintología física, que es la pregunta que se hacía Antonio Ziri6n en el Pr6logo que desencaden6 la pol6mica” (212). Seamos precisos. 6sa no es la pregunta que yo me hac6a en el Pr6logo. Yo me preguntaba, y no ret6ricamente, por qu6 no hay, en analog6a a la filosof6a del hombre que es la antropolog6a filos6fica, “una filosof6a de los mam6feros en general, o de los leones o de los platelmintos” (1E, 212) Al parecer, aqu6 en 5E JSM da una respuesta negativa a esta pregunta: con respecto a los platelmintos o los elefantes s6lo cabe una ciencia f6sica, que ser6a, supongo, una rama de la zoolog6a. Veremos si en lo que sigue JSM, que ha estudiado la subjetividad animal como subjetividad trascendental, se opone en verdad a una consideraci6n filos6fica de los platelmintos, es decir, a una consideraci6n de los platelmintos desde el punto de vista de “su” dimensi6n trascendental: la constituci6n del mundo de y para los platelmintos. Pero sigamos el texto de 5E.

La pregunta es si con una antropolog6a f6sica se puede dar cuenta de la vida humana cultural, cient6fica, de la “comprensi6n transhumana de argumentos racionales no sometidos a ninguna contingencia” (212). JSM apunta que Husserl rechaz6 en su refutaci6n al psicologismo precisamente este “intento de comprender la raz6n y sus productos desde los mecanismos psicobiol6gicos del ser humano” (212). Y por mi parte, no tengo en relaci6n con esto ninguna objecci6n de consideraci6n. Viene en seguida la muy importante declaraci6n de lo que ya adelantamos sobre el sentido del *plus* para JSM:

---

<sup>54</sup> Aqu6 hay quiz6a un *lapsus*, pues los elefantes pueden estudiarse en el presente, sin necesidad de sus restos f6siles. La menci6n misma de la paleontolog6a es aqu6 de dudosa pertinencia.

Lo que implica esta refutación es un punto clave del sentido de la fenomenología, que en mi trayectoria nunca lo [*sic*] he olvidado. Significa el establecimiento de que el ser humano, además de un ser físico en el mundo, capaz de adaptarse al mundo en los términos biológicos en que lo hacen el conjunto de los animales, y que hacen que sea el animal humano que es, tiene un *plus*, es más que ese humano biológico, tiene una *excedencia* sobre la animalidad —que también es— que viene implicada en la vivencia de la verdad y la razón. (212)

No hay duda de que el excedido es el mismo ser humano cuando se entiende sólo como animal, como un ente tratable por la biología. Lo rebasado es su propia animalidad; pero lo rebasado es a la vez conservado, porque animalidad “también es”. No sería muy preciso decir, según parece, que el animal humano ha alcanzado el nivel de la racionalidad, y que por haber alcanzado o adquirido esa capacidad se le llama ahora “animal racional”, y a la especie, *homo sapiens*; tampoco sería muy preciso decir que el ser humano no es más que sí mismo, que no excede realmente al ser humano que es él mismo, sino al resto de los animales. Pero no digo esto como crítica, pues aquí sólo tratamos, por ahora, de entender el concepto.

En una nota al pie en la que JSM busca esa “fórmula” del *plus* (o del “*mehr*”) en los escritos de Husserl y luego en los de Fink, y en la que, por cierto, se conjuntan de hecho sentidos y usos muy distintos de la expresión, parece ser que el sentido más afín a las propias intenciones de JSM es el que Fink vincula con el término alemán *Übersteigerung* en la *VI Meditación cartesiana*. Y conforme a este sentido, el ser humano está en continua “superación” o “excedencia” precisamente respecto de la animalidad: “siempre que nos referimos a lo que está más allá de esta, como son la comprensión de los objetos formales y la vivencia de la razón como legitimidad o valor y, en definitiva, la vivencia de la verdad” (213, nota 21). Esto equivaldría, pues, a la capacidad racional del ser humano: el ser humano supera, gracias a la racionalidad, su propia animalidad. Pero en Fink hay o parece haber algo más: “En realidad, la apertura a sí mismo, el vivir en la apertura al sentido y al mundo es el *plus* que la vida humana muestra” (213, nota 21). La excedencia, entonces, se acerca también a la trascendentalidad en sentido husserliano. ¿Es que se trata de las dos cosas a la vez? Al parecer, ambas (racionalidad y trascendentalidad) se conjuntan para JSM cuando Husserl, que no había cobrado conciencia de lo que era ese *plus* a pesar de haberlo descubierto, por así decir, en

su crítica del psicologismo, comprende por fin, en 1903,<sup>55</sup> “que esa excedencia hace que el sujeto del que habla no sea el ser humano, sino lo que va a llamar el sujeto trascendental” (212-213). ¿No habría que distinguir entre esta trascendentalidad de la subjetividad o la intencionalidad de la conciencia constituyente, por un lado, y la capacidad o facultad de vivir actos racionales (teóricos, valorativos y prácticos), es decir, en breve, la racionalidad, por otro lado?

Antes de responder, voy a echar una mirada a la conferencia de JSM a la cual él remite cuando introduce ese “cambio” de sujeto en Husserl: “La relación de la fenomenología y la psicología como un motor de la fenomenología trascendental”.<sup>56</sup> Se plasman en esta conferencia a la vez la comprensión que JSM tiene de la fenomenología y del desarrollo del pensamiento de Husserl, y la historia de esa misma comprensión, de tal manera que el texto desemboca en la postura que su autor sostiene precisamente en esta polémica, como lo insinúan sus últimas líneas: “Este es también, cabalmente, el sentido de la disputa con Antonio Ziri6n, que va ya en su quinta estaci6n” (RFP, 229). Pero no reseguir6 aqu6 todas las fases de esa historia ni todos los puntos de esa comprensi6n. Lo que har6 ser6 solamente problematizar algunas de las coyunturas de esta comprensi6n o de su historia que no me parecen suficientemente afianzadas.

Ya en la introducci6n encontramos una expresi6n que a mi entender es clave en la comprensi6n de JSM. Escribe (s6lo como anuncio de lo que vendr6 m6s adelante): “Desde la distinci6n de los tres yoes,<sup>57</sup> la reducci6n trascendental es el descubrimiento del yo trascendental en el yo humano” (RFP, 220). N6tese que, en la perspectiva de JSM, el yo trascendental se encuentra, de alguna manera que habr6a que precisar, *en* el yo humano. Esto cobrar6 cada vez mayor importancia dentro de mi examen cr6tico de la comprensi6n de JSM.

---

<sup>55</sup> Se refiere (como se dice en la publicaci6n a la que en seguida remite) al texto “III. Bericht 6ber Deutsche Schriften zur Logik in den Jahren 1895-1899”, de 1903, en Hua XXII, 206 ss., en el cual se sit6a el distanciamiento de Husserl de la denominaci6n de los an6lisis fenomenol6gicos que llev6 a cabo en *Investigaciones l6gicas* como “psicolog6a descriptiva”.

<sup>56</sup> Seg6n dice el autor en la nota 22 (213), se trata de una conferencia dada en Curitiba, Brasil, en 2019. Est6 publicada en ingl6s y en espa6ol en *Phenomenology, Humanities and Sciences - Fenomenolog6a, Humanidades e Ci6ncias*. Cito siempre de la versi6n espa6ola, salvo cuando me refiero expresamente a la inglesa. Uso en adelante la abreviatura “RFP” para este texto, y tambi6n en este caso omitir6 la abreviatura de “p6gina(s)”.

<sup>57</sup> Estos tres yos son el yo (humano) en actitud natural, el yo (humano) que hace fenomenolog6a y descubre en su ser humano el yo trascendental, y este mismo. En RFP, 224 se expone con m6s detalle esta divisi6n y lo que para JSM significa. En su momento la comentar6.

JSM ve el germen de la epojé y la reducción en esa conciencia que Husserl cobra expresamente en 1903 de la mala comprensión de la fenomenología que había desarrollado en las *Investigaciones lógicas* al llamarla “psicología descriptiva” —puesto que las descripciones de la fenomenología “no se refieren a vivencias y clases de vivencias de personas empíricas” (Hua XXII, 206; RFP, 222), pues “de personas, de mí y del otro, de mis vivencias o de las de otros, la fenomenología no sabe nada y no sospecha nada”— (Hua XXII, 207; RFP, 222). No necesito discutir esto ni descender a mayores detalles, aunque sin duda cabría hacer un cotejo pormenorizado de esta reseña de 1903 con el texto de introducción a las “Investigaciones acerca de la fenomenología y la teoría del conocimiento” (segundo tomo de las *Investigaciones lógicas*) en su primera edición de 1901, y sobre todo con su § 7, en el que la fenomenología y la teoría del conocimiento a la que quiere contribuir se asientan sobre el principio de la “carencia de supuestos metafísicos, físicos y psicológicos”, y en particular, se sitúan “antes de toda ciencia explicativa sobre la realidad, es decir, antes, por una parte, de la ciencia de la naturaleza y antes, por la otra, de la psicología”.<sup>58</sup> A lo mejor habría que situar un par de años antes aquel germen, y el escrito de 1903 no se vería tanto como una “ruptura”, si bien parece muy cierto que con él “ya estaban expuestas todas las bases para el método fenomenológico”.<sup>59</sup> También es cierto e importante lo que antes se ha dicho: que, en adelante, “la relación de negación pero a la vez íntima conexión y cercanía de la fenomenología con la psicología, será uno de los problemas más importantes de la fenomenología husserliana que se refiere fundamentalmente al efecto que tiene la práctica de la epojé y la reducción” (RFP, 222). Pero lo que se dice en la nota al pie inmediata, a saber, que “en la medida en que psicología está muy cercana a la antropología, esta problemática, como veremos al final de la conferencia ‘Fenomenología y Antropología’ (...), implica también a la antropología” (RFP, 222, nota 10) podría no ser asunto tan sencillo. No sin razón la analogía, la similitud, o incluso el paralelismo, como Husserl lo estudia, se da, al menos primaria y constantemente, entre la fenomenología y la psicología, y no entre la fenomenología y la antropología. La “cercanía” misma entre la psicología y la antropología tiene su razón de ser que debería

---

<sup>58</sup> Cito de la traducción inédita de Miguel García-Baró del § 7 de la Introducción mencionada, en su primera edición de 1901. En Hua XIX/1, 28 y 27.

<sup>59</sup> Así lo dice JSM: “Con esto, que Husserl escribió y publicó en 1903, ya estaban expuestas todas las bases para el método fenomenológico de manera que, a partir de entonces, tratará de ofrecer un método para clarificar esa ruptura que publica por primera vez en 1903 para asegurar así el campo de la fenomenología, lo que hará, primero, con la teoría de la epojé...” (RFP, 222).

ser explicitada tal como Husserl la expone. Volveré sobre esto cuando revise la conferencia de Husserl a la que la nota alude.

Tampoco es posible discutir aquí en todos sus detalles el asunto de las relaciones entre la epojé y la reducción, que es fundamental para la comprensión que se hace JSM de la fenomenología y que él resume en este artículo de una manera tan condensada que resulta un tanto críptica. Estamos en que, a partir de 1903, Husserl “tratará de ofrecer un método para clarificar esa ruptura” y “asegurar así el campo de la fenomenología”. Pues bien, el texto sigue: “lo que hará, primero, con la teoría de la epojé, que incluirá inicialmente una consiguiente reducción y, después, con una epojé, que sin ser la reducción, lleva a ella, por más que, justo en ese momento, cambie su propia cualidad, porque una vez practicada la reducción, la epojé que ha llevado a ella va a ser redefinida” (RFP, 222). Lo más interesante, a mi modo de ver, es la nota al pie que inserta en este lugar:

Este es uno de los puntos nucleares de mi interpretación de la relación de la epojé y la reducción —que procede ya en mi tesis doctoral de 1972— que se basa en lo que Husserl dice en el Manuscrito B I 5 IX, esp. p. 24 (desde 2002 publicado como No. 15 de Husserliana XXXIV. Vide esp. p. 233). Fue Gerd Brand el primero que llamó la atención sobre esa situación, citando ese manuscrito. Ver Brand (1955, p. 33 s). Cfr. también San Martín 1986, 185. Ahí aporto también la cita, en el mismo sentido de EPh II, Hua VIII, 480.<sup>60</sup>

En el mismo 5E, cuando se refirió a “las novedades que había en mi tesis doctoral de 1972” (202), JSM hizo ya esta referencia a Brand: “Lo más importante en la obra publicada [o sea, la suya misma] es, por un lado, la separación radical del concepto de epojé y el de reducción, separación que aparece en los años veinte, a partir de los manuscritos de la carpeta B I 5, que, por otra parte, Gerd Brand citaba de modo profuso” (203). Es curioso que en su libro —el libro al que JSM se refiere en su nota 14 de RFP y supongo que también en este último pasaje de 5E—, *Welt, Ich und Zeit*, Brand declare casi desde el principio, y con toda claridad, que va a tomar la reducción y la epojé como equivalentes: “La

---

<sup>60</sup> La nota es la 14 en RFP, 222. No termina donde la he cortado. Causa cierto problema en relación con la paginación del manuscrito el hecho de que se dé aquí como identificación suya una antigua división del mismo que en la lista de los manuscritos de Husserl que elaboran y actualizan periódicamente los Archivos Husserl no aparece ya. Este manuscrito es ahora el B I 5 sin más. Pero el pasaje en que Husserl se refiere a la supresión sistemática de la abstención, que es el más interesante para JSM, está, en efecto, publicado en el texto 15 de Hua XXXIV, 228-253. Este texto corresponde a B I 5, pp. 102a-119b.

reducción no puede, pues, entenderse como si se tratara en ella del retroceso a lo primigenio, sino que está allí co-mentado el poner-entre-paréntesis, y la epojé no es solamente el poner-entre-paréntesis, sino que a ello pertenece el retroceso-a”.<sup>61</sup> Pero sin entrar en los difíciles detalles de la interpretación y las tesis de Brand sobre Husserl, sí vale la pena citar el pasaje de su libro que, por lo que puedo juzgar, más impresionó a JSM, y junto con él el fragmento del manuscrito de Husserl que se relaciona con ese pasaje. Brand afirma:

Pero si estamos absolutamente ciertos del ser del mundo, ¿qué significa esto para la reducción? Para Husserl la abstención ejecutada en la reducción fenomenológica tiene sólo un carácter provisional. Practicamos la abstención sólo frente al mundo como lo teníamos asumido ingenua e incuestionadamente. En tanto que en la reducción revelamos esta ingenuidad e investigamos sistemáticamente el verdadero ser del mundo, podemos suprimir la abstención frente a lo mostrado en su originariedad.<sup>62</sup>

Y Brand cita en seguida el fragmento crucial de Husserl: “...en tanto que ella [la fenomenología trascendental] prosigue a la exposición de la concreción de este yo ... y a la aclaración de la constitución ... del mundo ... es suprimida sistemáticamente la abstención de la posición del mundo”.<sup>63</sup>

Aun sin dar todo el contexto de ambos pasajes (el de Brand y el de Husserl), está claro que la epojé, o la abstención, que ahora se dice que se suprime sistemáticamente, no es precisamente la misma que al principio de la introducción de la epojé se había impuesto. Pues ésta, como se acaba de decir, era abstención “frente al mundo como lo habíamos asumido ingenua e incuestionadamente”. Y esta abstención, así caracterizada, nunca es suprimida, ni sistemática ni asistemáticamente. Pero si ahora “la fenomenología trascendental ha hecho su obra,

---

<sup>61</sup> Gerd Brand, *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*, p. 6. Las traducciones de este libro, así como las de todos los textos alemanes que cito en esta respuesta, son propias si no se indica otra cosa.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>63</sup> *Ibid.*, pp. 33-34. Pongo puntos suspensivos donde el original tiene dos rayas medianas para indicar la supresión de fragmentos de texto. Pero vale la pena dar el texto sin esas supresiones: “...en tanto que ella [la fenomenología trascendental] prosigue a la exposición de la concreción de este yo en la primordialidad y a la aclaración de la constitución de los otros como otros hombres y luego de mí mismo como hombre en el mundo —que allí mantiene él mismo su sentido trascendental— es suprimida sistemáticamente la abstención de la posición del mundo” (Hua XXXIV, 245).

al menos en el primer nivel”,<sup>64</sup> y el mundo ya es siempre para mí correlato de mi conciencia constituyente trascendental, me he despojado de la ingenuidad y puedo decir que, frente a este mundo, así entendido, no tiene ningún sentido una epojé. Pero *esta* epojé, perfectamente suprimible, no sería la misma que la epojé frente al mundo en su aceptación ingenua. Aquella primera no sería de ninguna manera provisional en la fenomenología, pues eso significaría que retornaríamos a la actitud ingenua, natural, que acepta el mundo sin examen, como plenamente existente en sí con independencia respecto de toda conciencia.

Por otro lado, en la p. 233 de Hua XXXIV a la que JSM hace referencia, no se trata en realidad de la supuesta diferencia entre epojé y reducción, sino de los puntos siguientes:

1) En el mundo, que es lo ajeno al yo entendido como yo trascendental, yo comparezco como ser humano. De este yo tengo conciencia experiencial como un existente “alienado” de mí, que soy el yo trascendental concreto.

2) Una variación de mí como yo trascendental (yo que a partir de la actitud natural se ha percatado por la reducción de su ser trascendental), necesariamente lleva a un sujeto de un mundo de experiencia y que en la alienación comparece como “ser humano”.

Me permito comentar que, en mi opinión, esto ocurre porque he partido precisamente de mí como ser humano en la actitud natural. Esta base no puede alterarse en la variación, porque ser humano es parte de mi identidad en cuanto ser mundano, compareciente en el mundo. Pero esa misma base puede variarse, o mejor dicho, podría ser otra, un ser animal no humano, por ejemplo. En este caso, el ser resultante no sería ya un “ser humano”, pero sí podría ser un ser animado de otra especie, acaso inteligente, racional, acaso capaz de efectuar la reducción fenomenológica, etc. Esto no está aquí realmente negado... Lo que sigue en el texto confirma esta interpretación.

3) La misma experiencia del mundo está sujeta a la autoalienación, como todo lo que me pertenece trascendentalmente.

---

<sup>64</sup> Hua XXXIV, 245, pocas líneas antes.

4) Todo yo trascendental posible que sea mi variante (yo, si fuera distinto, lo que no quiere decir: otro), lleva en sí la forma de alienación de la vida trascendental = la vida en la naturalidad (que no sabe nada de su trascendentalidad).

Lo dicho en el primer paréntesis indica que se trata de una variación que no rebasa mi propia identidad, la cual incluye obviamente mi humanidad... Pero no está excluida una variación que rebasa mi identidad como yo, o sea, que parta de “otro ser”.

5) Es posible “liberarse” de la autoalienación, mediante la reducción: se levanta la ceguera para la trascendentalidad.

6) La validez de ser del mundo permanece y con ella la validez de ser del yo alienado experimentado como ser humano, sólo que esta validez de ser se relativiza.

¿Abona todo esto algo a las tesis de JSM? No lo veo nada claro...

En lo que se refiere a la cita de Hua VIII, 480, que dice que aporta en “San Martín 1986, 185”, vemos que en la tal página de su libro *La estructura del método fenomenológico*, bajo el título del Capítulo VI, “La reducción trascendental”, pone en efecto las dos citas: la de Hua VIII, 480 y la del manuscrito B I 5:

*“En tanto no se haya conseguido la plena universalidad de la subjetividad trascendental..., y en tanto con ello no se haya conocido el mundo como correlativo de esa intersubjetividad, se mantendrá la tensión entre la representación del mundo y el mundo mismo.” (Erste Philosophie II, pág. 480)*

*“Sólo se entenderá el sentido del método de la epojé, que al principio tenía que permanecer incomprendido en su alcance, cuando la fenomenología trascendental haya realizado su obra. Este método lleva al primer absoluto para mí, al yo trascendental... (entonces) queda superada la abstención de la posición del mundo.” (Mn. B I 5/IX, pág. 24)*

Sobre la cita de Hua VIII, 480 se puede decir mucho. Pero por encima de todo, esto: la pregunta que Husserl plantea —“¿Cómo podrá uno en algún momento, si permanece en la epojé, ir más allá de las representaciones del

mundo?”—<sup>65</sup> no es una pregunta que Husserl haga en sentido recto, como si él mismo propusiera la necesidad de salir de la epojé. Al contrario, está exponiendo una posición posible de quienes no han comprendido el sentido de la fenomenología trascendental y, ante la epojé, sufren de preocupación, ¿o angustia? [*Sorge*], por la realidad del mundo...<sup>66</sup> JSM toma la pregunta de Husserl, equivocadamente a mi ver, en sentido recto, acaso porque padece precisamente de esa preocupación.

Una nueva cuestión es la que se refiere a la opinión que tiene JSM sobre la reacción que tuvo Husserl al conocer la atención que Dilthey puso en las *Investigaciones lógicas*. Escribe JSM que “esta atención de Dilthey impactó a Husserl, y así, ya desde 1905, entenderá éste su fenomenología como la verdadera filosofía de las ciencias humanas” (RFP, 223). No estoy muy seguro de que esto pueda decirse así. En su curso de Psicología fenomenológica de 1925, Husserl reconoce, por supuesto, que Dilthey “acogió las *Investigaciones lógicas* con gran alegría, aunque éstas se habían originado fuera de toda relación con sus escritos, y vio en ellas un primer desarrollo concreto de sus *Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica*” (Hua IX, 34); y también es cierto, así sea implícitamente, que, en la visión de Dilthey, en las *Investigaciones* de Husserl “se ofrecía la fundamentación de esas ciencias del espíritu que él también estaba buscando” (RFP, 223). Husserl llega a decir que en su juicio “sobre la unidad interna de la fenomenología y la psicología descriptiva-analítica”, Dilthey “tenía razón”, y que sus escritos contienen de hecho “una genial pre-visión y un pre-escalón de la fenomenología” (Hua IX, 35). Pero de nada de esto se puede realmente inferir ni que Husserl modificara el cauce que ya le había dado a su fenomenología en las mismas *Investigaciones lógicas* para convertirla en adelante en una filosofía de las ciencias humanas —como si esto no estuviera ya, aunque aún sin desarrollar, en el programa mismo de la fenomenología—, y mucho menos que Husserl restringiera, por influjo de Dilthey, su fenomenología a servir de fundamento a las ciencias del espíritu —si es que esto es lo que significa ser la verdadera filosofía de las ciencias humanas—. La fenomenología, como fundamento de la teoría del conocimiento, era de inicio, programáticamente, el fundamento de todo conocimiento y de toda ciencia, incluidas naturalmente las ciencias de la naturaleza, por sólo referirme

<sup>65</sup> “Wie soll man, wenn man in der epoché verbleibt, je über Weltvorstellungen hinaus kommen?” (Hua VIII, 480).

<sup>66</sup> Véase todo el Anexo XXX de Hua VIII, y especialmente las pp. 480 y 481, en las que Husserl expone la ingenuidad de quienes exponen “tales objeciones” como la de que si uno permanece en la epojé o en la esfera trascendental nunca saldrá de la representación del mundo. La preocupación por la realidad del mundo está enunciada en p. 481, líneas 40 y 41.

a lo más obvio.<sup>67</sup> Pero aún puede añadirse lo siguiente. En ese mismo § 3 del curso de Psicología fenomenológica, Husserl caracteriza el proceder de la fenomenología introducida en las *Investigaciones* de tal manera que no sólo desliga el análisis fenomenológico de toda “accidentalidad empírica de las vivencias de acto humanas”, “facticidades accidentales que podrían también ser pensadas de otra manera”, sino que expresamente recalca que cuando se trata de la dación subjetiva, del hacerse conciente en vivencias subjetivas de cosas como “números, proposiciones, teorías y similares”, las “vivencias necesarias tienen que tener su estructura esencialmente necesaria, por todos lados idéntica”; ya sean los sujetos que cuenten, calculen o matemáticos seres humanos, ángeles, demonios, dioses o cualesquiera otros, el resultado lógico-matemático es “en necesidad apriorica por todas partes esencialmente el mismo” (Hua IX, 38). “Al apriori de la lógica pura y la matemática pura”, sigue Husserl, “corresponde CORRELATIVAMENTE un apriori de tipo psíquico, a saber, un reino de verdades incondicionalmente necesarias y generales que se refieren al VIVENCIAR matemático, al representar, pensar, relacionar, etc., matemático, como la vida psíquica múltiple de un sujeto en general, en tanto que en pura idealidad deba ser pensado como un sujeto tal que reconoce en sí lo matemático” (Hua IX, 38). La desvinculación de esta fenomenología respecto de los sujetos humanos es aún más explícita: “En vez del *factum* de los sujetos humanos de esta Tierra y este mundo, esta psicología trata, pues, de seres ideales de una subjetividad matematizante, y, con más generalidad, de una subjetividad cognoscente en general, de una que hay que descubrir fenomenológicamente mediante ejemplos, pero una idealmente posible, una concebible en generalidad incondicionada” (Hua IX, 39). Para Husserl, esta psicología apriorica (en intuición eidética), es decir, la que se desarrolla en *Investigaciones lógicas*, y sus análisis descriptivos, tienen “un carácter esencialmente distinto que el de la psicología descriptiva y analítica que Dilthey había exigido en interés de las ciencias del espíritu históricas y sistemáticas” (Hua IX, 39). Una coincidencia con Dilthey que el mismo Husserl destaca es ésta: “En verdad también

---

<sup>67</sup> Husserl se expresa así en el mismo párrafo del mismo curso: “Él [Brentano] no ha visto nunca, ni ha acometido, la gran tarea de interrogar retrospectivamente desde las categorías fundamentales de objetos como posibles objetos de conciencia, en especial de la conciencia cognoscitiva, según la multiplicidad entera de los posibles modos de conciencia a través de los cuales tales objetividades llegan a ser concientes para nosotros y pueden por principio llegar a serlo, para sobre esa base proseguir investigando y aclarar la función teleológica de estos modos de conciencia para el rendimiento sintético de la verdad de la razón. Sólo mediante este planteamiento de los problemas (que tenía en las *Investigaciones lógicas* mismas todavía una forma tan imperfecta) sería posible en general una intelección que penetrara hondo en la conciencia y el rendimiento de conciencia” (Hua IX, 36).

las *Investigaciones lógicas* dan una psicología analítica descriptiva en interés de la psicología misma, pero también, como por su lado igualmente Dilthey, para la fundamentación de una teoría de la razón” (Hua IX, 40). La carta a William Ernest Hocking del 10/8/1905 a la que JSM se refiere en una nota al pie de su artículo y en la que Husserl le habla de lo sorprendente y alentador que fue para él el casi exagerado reconocimiento de Dilthey, es muy parca en esta cuestión, y ya en la nota se dice lo sustancial de ella. La carta a Mahnke de 26/12/1927, que la misma nota menciona, es más reveladora. Allí dice Husserl que llegó a ver la fenomenología como la ciencia “absoluta” del espíritu, que no es lo mismo que ser “la verdadera filosofía de las ciencias humanas”, aunque lo implique. Cierzo que dice ahí (y esto es la base de lo que JSM escribe en su conferencia-artículo):

Que Dilthey identificara mi fenomenología con la psicología en cuanto ciencia del espíritu y la pusiera en conexión con la meta de su vida de una fundamentación filosófica de las ciencias del espíritu, hizo en mí una poderosa impresión. Anuncié de inmediato en Gotinga ejercicios sobre “Ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu”, y desde entonces me ocuparon largos años los problemas correspondientes de una fenomenología como ciencia del espíritu casi más que todos los demás, aunque de ellos nada ha sido publicado hasta ahora.<sup>68</sup>

No por ello hay que perder de vista, sin embargo, la universalidad que la fenomenología tiene siempre a la vista. Ni la pierde de vista Husserl. En la misma carta a Mahnke, declara: “No hay, según opino, ninguna otra ontología fundamental que la de la subjetividad trascendental, en la que se encierran todos los problemas constitutivos, los de todos los mundos posibles, y con ellos también los problemas metodológicos radicales de todas las ciencias posibles, las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu” (Hua Dok III/3, 461). A fin de cuentas, pues, a Husserl le interesa la fundamentación de *todas* las ciencias desde la ciencia *absoluta* del espíritu: la fenomenología trascendental.

Encuentro también cuestionables otras declaraciones de JSM en el mismo artículo-conferencia acerca de otro tema. Él dice:

habrá un desarrollo muy importante en los años veinte sobre la relación de las actitudes fenomenológicas conseguidas por lo que ya serán dos reducciones, la psicológica y la trascendental, con la reducción eidética,

<sup>68</sup> Carta a Mahnke del 27/12/1927, en Hua Dok III/3, 460.

porque en los primeros desarrollos hay una clara confusión de una reducción fenomenológica con una reducción eidética, pues al poner entre paréntesis la realidad empírica, nos queda la realidad esencial. Con el tiempo Husserl aclarará ese extremo. Es cierto que toda ciencia es ciencia de esencias, pero no es cierto que en una actitud fenomenológica psicológica necesariamente esté implicada una actitud eidética. (RFP, 223)

Creo que hay que pedir más precisión. ¿Cuáles son esos “primeros desarrollos”? Yo en verdad no puedo ver esta “clara confusión”, que sí se dio en otros autores con demasiada frecuencia durante la recepción histórica del pensamiento de Husserl, en ninguna de sus publicaciones anteriores a los años veinte. Así pues, mientras JSM no señale el texto preciso en que esa confusión ocurre, no puedo dar por buena esta observación suya. Sólo observo, por mi parte, que la expresión que usa de “realidad esencial” resulta en castellano ambigua, pues el sustantivo “realidad” puede entenderse como traducción de *Realität* y como traducción de *Wirklichkeit*, y sólo en este último caso la expresión completa puede tener buen sentido. También es un desliz la afirmación de que “toda ciencia es ciencia de esencias”, como si no hubiera ciencias de hechos.

Vuelvo al artículo, y más precisamente al final de su segunda parte, al tema que se había anunciado en su introducción: la distinción de los tres yos y su consecuencia o su corolario, a saber, que la reducción trascendental pasa a ser “el descubrimiento del yo trascendental en el yo humano”. Aunque la historia completa es más larga y llena de matices, no discutiré la afirmación de JSM de que “hasta los años 1920, en concreto hasta el año 1922, Husserl consideraba que la epojé y la reducción eran prácticamente lo mismo”.<sup>69</sup> La cuestión pertinente para el tema que nos interesa viene en seguida. Escribe JSM:

la pregunta de Husserl por la posición del yo en el debate de la reducción, que tiene lugar esos años, le lleva a una conclusión muy importante, a saber, a

---

<sup>69</sup> RFP, 224. JSM toma como base de su afirmación el uso que hace Husserl en las conferencias de Londres (1922) de la expresión *einklammernde Reduktion*, expresión que mezcla, en efecto, “la característica de ‘poner entre paréntesis’. que es propio [sic] de la epojé, con la reducción” (p. 224). Es quizá más clara la definición que da en el curso de Introducción a la filosofía, contemporáneo de esas conferencias: “Bajo reducción trascendental entendemos en general aquella epojé y aquella actitud judicativa que reposa en ella, en la que el mundo entero de la experiencia externa es puesto entre paréntesis; la subjetividad que entonces, a pesar de esta puesta entre paréntesis, se mantiene como susceptible de ser puesta, es la subjetividad trascendental” (Hua XXXV, 99; capítulo VI, § 23 del curso).

separar con claridad, primero, el ser humano, que se dice a sí mismo yo, por tanto, el yo en la actitud natural; segundo, el fenomenólogo, el yo que hace fenomenología y que reflexiona sobre la vida humana, y descubre en ella, al practicar la epojé, que ese ser humano es, tercero, un yo trascendental” (RFP, 224).

Sería importante saber dónde tiene lugar ese presunto cambio de posición de Husserl, o dónde se documenta; pero el texto no lo aclara suficientemente. Pese a las referencias dadas en el contexto, no parece que pueda tratarse ni de las conferencias de Londres ni de las lecciones de Introducción a la filosofía de 1922-1923;<sup>70</sup> pero tampoco de la segunda parte del curso sobre Filosofía primera de 1923-1924. Pero más importante, sin duda, sería saber en qué consiste verdaderamente el cambio y cuál es la nueva posición que trae consigo. Lo que, según JSM, ocurre es que gracias a la división o separación de los tres yos, se aclara que por un lado, o en primer lugar, tenemos al “ser humano” como “un ser consciente”, “soy yo que se ve a sí mismo en el mundo, como determinado por el mundo”; pero, en segundo lugar, gracias a la epojé descubro una “experiencia absoluta”: “una experiencia, una vida consciente que por ser absoluta no necesita de ninguna otra realidad para existir”, y “ese es el sentido del ser humano, ese carácter absoluto”, lo cual significa que “en la experiencia humana no aparece nada que la haga causalmente dependiente de circunstancias mundanas, de una causalidad mundana” (RFP, 224). Si así es como hay que exponer las cosas, éstas se ven realmente problemáticas. Ya es cuestionable que el yo trascendental se descubra *en la vida humana*, y más todavía que el descubrimiento mismo consista en que *el ser humano es un yo trascendental*. Luego también: hablar del ser humano, o de su vida de conciencia, como una vida con carácter absoluto (o afirmar que el sentido del ser humano es ese carácter absoluto), es contrario al sentido mismo de la reducción trascendental (no digamos a la epojé), y no sólo como se expone en 1913 en *Ideas I*, sino como se expone en los mismos cursos de los años veinte que acabo de mencionar. Habría muchísimas citas de ellos que lo corroborarían.<sup>71</sup> Pero siguiendo el texto del artículo-conferencia, la nueva posición, entonces, consistiría en conservar la misma noción del ser absoluto, pero ahora integrando al ser humano en este ser. El ser humano dejaría de *ser trascendente* y pasaría a formar parte del *ser inmanente*. O más bien, recordando que no es este yo absoluto el único que existe: el ser humano sería a la vez las

<sup>70</sup> Ambas en Hua XXXV.

<sup>71</sup> Basta con leer, del curso de Introducción a la filosofía, las páginas 39, 51, y 70-72 de Hua XXXV; y del curso de Filosofía primera II, las páginas 73, 75, 77, 79 y 81 de Hua VIII.

dos cosas: un ser trascendente, mientras se mantenga en actitud natural, y un ser inmanente o trascendental, en cuanto ejecute la epojé (o la reducción). La segunda sección del artículo termina con esta afirmación: “Este descubrimiento es producto de la operación metodológica del fenomenólogo, quien se establece como espectador desinteresado de su propia vida, en este caso, de mí mismo en cuanto ser consciente, para descubrir esa dualidad de mí como ser humano, parte del mundo y experiencia ‘absoluta’ del mundo” (RFP, 224). Sabemos ya que esto se determina conceptualmente como la teoría de los “dobles humanos”, que en su base consiste en el reconocimiento de esa dualidad en el ser humano. Me ocuparé de ella cuando JSM la presente dentro de 5E. Por ahora, ya en la tercera sección de su artículo-conferencia, JSM pone este tema en relación con lo que “por esos años [los veinte] llamará Husserl la ‘situación aporética’, que termina apareciendo con ese nombre en *La crisis de las ciencias europeas*, pero que configura la carpeta B I 14 (...) que (...) abarca desde 1923 y hasta 1935, y se titula ‘enigma’, ‘paradojas’ (ver Hua XXXIV, 544)” (RFP, 224). La problemática que esas páginas “representan” “arranca de la redefinición de la reducción fenomenológica en los primeros años 20”, y reafirma: “El núcleo de la redefinición consiste en la distinción, en el ser humano que es el fenomenólogo, del ser humano como objeto en el mundo y el ser humano como sujeto del mundo, el aspecto trascendental de la vida humana, que, por otro lado, hace al ser humano ser lo que es” (RFP, 224). Una vez más, el “aspecto trascendental” —no la racionalidad, por ejemplo— es considerado como la determinación esencial del ser humano. Es la gran cuestión que tenemos pendiente. Pero aquí puede agregarse de inmediato a la problematización algo que va en el sentido de mi posición en este debate: como el ser humano no es el único ser de conciencia, es decir, no es el único ser que pueda entenderse como ser trascendental, en el sentido de ser intencionalmente constituyente de mundo, de su mundo, del mundo en el que vive (su “mundo de la vida”), ¿sería también, en el caso de otros seres de conciencia intencional constituyente, este “aspecto trascendental” lo que haría de ellos el ser que son? O, si su caso es distinto del caso del ser humano, ¿en qué estriba la diferencia? Por lo que JSM ha dicho, parecería que el ser humano es el único ser trascendental; pero, en realidad, en la medida en que esto (que algún ser mundano, *real*, es trascendental) pudiera en absoluto decirse, el ser humano lo compartiría de hecho con muchísimos animales no humanos y, como posibilidad ideal, incluso con un número infinito de sujetos posibles, racionales o no racionales. Hasta aquí, está claro, me parece, que JSM nos debe la aclaración de este punto.

Un asunto central en el estudio de JSM que estamos revisando es la conclusión que Husserl expresa en el § 72 de *La crisis* diciendo: “Por lo tanto, la

psicología pura en sí misma es idéntica a la filosofía trascendental como ciencia de la subjetividad trascendental” (Hua VI, 261). Como éste será también un tema central en 5E y en la respuesta que este texto da a 4E, no voy a comentar ahora los alcances que esta frase tiene para JSM. Pero sí puedo referirme a un punto que en 5E no se trata con el mismo detenimiento que en RFP. No me refiero a la crítica de JSM a la reacción que tuvo Iso Kern ante esta conclusión de Husserl tras años de reflexionar sobre las relaciones entre la fenomenología trascendental y la psicología: un comentario relativo a esa reacción se encuentra también al final de 5E. Me refiero aquí al propósito de mostrar que “la problemática de *La crisis* se asienta en los desarrollos de los años 20”, y que “este en concreto [el relativo a la psicología y su identidad con la fenomenología trascendental] ya aparece en las lecciones de ética leídas por primera vez en 1920, y repetida en 1924” (RFP, 225). Me permito citar:

Se trata de un Anexo al § 11 del Excurso, que trata de la psicología naturalista y de la fenomenológica. El excurso<sup>72</sup> pudo ser escrito en la misma fecha o tomado de otro texto pero añadido por Husserl a ese párrafo del Excurso, por tanto viene de 1920, aunque Husserl anota, en la página, que no lo leyó, por tanto, lo tenía ya en ese momento (ver Hua XXXVII, 496). Dice Husserl:

Y viene ahora, en traducción española, la cita del primer párrafo del texto del “Anexo XX (al § 11 del Excurso)”, que es efectivamente de 1920:

Una psicología puramente fenomenológica, que a su vez es indisolublemente una con la psicología de la interioridad psíquica pasiva con sus motivaciones pasivas. Pero resulta que lo más esencial que hay [que] hacer aquí y sin lo cual nada seriamente valioso se puede obtener, es una psicología *a priori*, a saber, como una teoría de la esencia pura de un yo y su vida activa y pasiva. En esta pureza eso no es más que la fenomenología pura —hasta en la actitud— mientras es necesaria, si queremos conocer la vida fáctica del yo de la subjetividad fáctica en la ciencia empírica. (Hua XXXVII, 356)<sup>73</sup>

<sup>72</sup> Está claro que “excurso” es un error, y que aquí debe decir “el anexo” o “el texto de este anexo”. La versión inglesa de RFP dice aquí “the text” (p. 212).

<sup>73</sup> RFP, 225 y 226. La redacción debe corregirse en varios puntos. Obviamente, en vez de “que hay hacer aquí”, el texto debe decir “que hay que hacer aquí”. Además, es incorrecta la traducción “mientras es necesaria, si queremos conocer la vida fáctica del yo de la subjetividad fáctica en la ciencia empírica”. Aquí no se sabe a qué se refiere el “es necesaria”, aunque se sugiere que se refiere a la misma “fenomenología pura”. Pero en todo caso el sentido de la frase se altera por completo. El texto correcto —que rezaría así: “mientras que, si queremos

Tras la cita, JSM ofrece de paso su sospecha de que ese “fáctico” “ha de ser entendido en el contexto de la analítica de la facticidad que Heidegger, que era ayudante de Husserl, estaba leyendo en ese momento” (RFP, 226). Esta sospecha no parece muy atinada en vista de que se trata de una facticidad cognoscible mediante ciencias empíricas, como las que Husserl enumera en el párrafo siguiente —las mencionadas en la nota al pie anterior—. Pero esto no es lo importante. Lo importante es la cuestionable traducción que hace JSM de las palabras incisas “*bis auf die Einstellung*” como “hasta en la actitud”, la cual determina una comprensión de esa “psicología *a priori*”, esa “teoría de la esencia pura de un yo y su vida activa y pasiva”, como una ciencia idéntica a la fenomenología pura, o sea, a la fenomenología trascendental, es decir, como lo dice el mismo JSM, “esa psicología no es otra que la fenomenología pero, hasta en la actitud, es decir, que requiere el mismo tipo de metodología, por tanto, la práctica de la *epojé*” (RFP, 226). Esta comprensión, dependiente de esa traducción, parece ser clave en la idea de que “la problemática de *La crisis* se asienta en los desarrollos de los años 20”. Ahora bien, esa traducción es por lo menos muy dudosa. Los traductores al castellano del tomo XXXVII de *Husserliana*, en el que están publicadas las lecciones de Introducción a la ética de 1920 y 1924, con el Excurso sobre Naturaleza y espíritu y sus Anexos, han vertido esta expresión, a mi juicio con mejor sentido, como “excepto la actitud”.<sup>74</sup> Curiosamente, el compuesto “*bis auf*” admite las dos traducciones, de modo que el caso es debatible. Pero la razón para preferir la traducción que excluiría un paralelismo total, *hasta en la actitud*, de la psicología fenomenológica o apriórica y la fenomenología trascendental, es precisamente una razón histórica. Tanto en el curso de Psicología fenomenológica de 1925 (Hua IX, 1-234), como en el “Artículo de la *Encyclopaedia Britannica*”, de 1927 (Hua IX, 237-301), y todavía en las Conferencias de Ámsterdam de 1928 (Hua IX, 302-349), la psicología fenomenológica o pura y la fenomenología trascendental son consideradas como ciencias paralelas, incluso “proposición por proposición” (*Satz für Satz*), al grado de poder decir que ese “paralelismo de sus doctrinas materiales” “hace innecesario un cultivo sistemático de las mismas por separado”;<sup>75</sup> pero, a la vez, diferentes en cuanto a la actitud y en cuanto al alcance de la reducción necesaria metodológicamente para desarrollarlas; la

---

conocer la vida fáctica del yo de la subjetividad fáctica en la ciencia empírica, es necesaria:” — anuncia la necesidad de las disciplinas que se mencionan en un nuevo párrafo: “una ciencia natural física y biología física”, y en conexión con ella, “una psicología causalista-científico-natural”.

<sup>74</sup> Ver E. Husserl, *Introducción a la ética*. El pasaje en cuestión, en la p. 347.

<sup>75</sup> “Introducción a la tercera versión del artículo de la *Encyclopaedia Britannica*”, Anexo XXIX de Hua IX, 519.

primera está hecha todavía en una actitud natural, mundana, y la segunda en actitud trascendental.<sup>76</sup> Naturalmente, en la exposición de Husserl, la reducción psicológico-fenomenológica, que no es universal, propiamente trascendental, es convertible en la reducción trascendental propiamente dicha, pero esta conversión, que es una radicalización de la reducción, se considera todavía como una posibilidad, no como un paso indispensable para la psicología fenomenológica, que será lo que concluye Husserl en *La crisis*. Por ello, esta psicología fenomenológica puede verse como una disciplina preparatoria o propedéutica para la fenomenología trascendental, un primer escalón hacia ella, función que Husserl plantea tanto en el Artículo como en las Conferencias. Sería simplemente increíble que Husserl hubiera olvidado, en escritos que dan a conocer su posición “explícita” en 1925, 1927 y 1928, de acuerdo con la cual el paralelismo se rompe precisamente por la diferencia de actitudes, una tesis de su posición “implícita” tan importante como esa identidad “*hasta en la actitud*” que ya sostenía en 1920.

JSM piensa además que las palabras finales del Anexo XX son “una constatación muy clara de esta problemática” (RFP, 226). Esas palabras son:

Pero un estudio de las estructuras anímicas en su interioridad, el análisis anímico en su verdadero “elemento anímico”, eso es el análisis fenomenológico, y este exige en definitiva conocimiento trascendental, que transfiere el conocimiento de la objetividad a la subjetividad de la constitución y la hace de ese modo comprensible, a ella y a la espiritualidad.<sup>77</sup>

A mí me parece más bien que aquí se ve una corroboración de la lectura que sostengo junto con los traductores de la *Introducción a la ética*. Decir que el análisis fenomenológico, ese estudio de las “estructuras anímicas en su interioridad”, es decir, el que se lleva a cabo en la psicología fenomenológica, exige “en definitiva” (o “finalmente”, como se traduce en la *Introducción a la ética* el término “*schliesslich*”) el conocimiento trascendental, quiere decir que lo exige como un paso ulterior, y no desde el momento en que se constituye la psicología

<sup>76</sup> Ver los siguientes lugares, todos en Hua IX: del curso de Psicología fenomenológica, el punto f) de la Introducción, en pp. 43-45. La expresión “proposición por proposición” se halla en la primera versión del Artículo para la *Encyclopaedia Britannica*, p. 250, y en la segunda, p. 266. El paralelismo es expuesto con detalle en la cuarta versión, especialmente en los §§ 7 a 10, pp. 288-296. Este mismo paralelismo se encuentra en las Conferencias de Ámsterdam en el § 14, pp. 343 y 344, y la relación con la fenomenología trascendental, en el § 15, pp. 344-346.

<sup>77</sup> RFP, 226. En Hua XXXVII, 357. En *Introducción a la ética*, p. 348.

fenomenológica. Esto es totalmente coherente con la posición sostenida por lo menos hasta 1928. Esa exigencia de la actitud trascendental, cuya radicalización lleva en *La crisis* a cancelar, por así decir, la posibilidad de una psicología fenomenológica no trascendental —aunque sobre este punto preciso habrá que volver—, estaba planteada, en 1920 y aún en 1928, como un paso ulterior posible, como una exigencia sólo propia de la actitud filosófica.<sup>78</sup>

JSM comenta en seguida una entrada de “abril-junio de 1931” en la *Husserl-Chronik* de Karl Schuhmann, en la que se transcribe el resumen de las páginas 23-32 del manuscrito B I 9 I. Este resumen, al que JSM le da mucha importancia —“el resumen de esas páginas nos abre todo un mundo” (RFP, 226), dice— porque esas páginas fueron escritas en el momento en que Husserl preparaba la conferencia “Fenomenología y Antropología” que impartió en junio del mismo año en Berlín, Halle y Frankfurt, reza en su traducción:

La predación incluye la posibilidad de la actitud natural y personal. Psicología pura, en consecuencia, universal, se convierte en filosofía trascendental. Punto de partida desde “el animal y el ser humano” (RFP, 226).<sup>79</sup>

JSM comenta: “Según el manuscrito, si la psicología es consecuente, debe convertirse en fenomenología trascendental” (sobre lo cual no haré de momento ninguna observación), y añade: “Es, por otro lado, interesante que Husserl en ese mismo manuscrito avise que el punto de partida es desde el animal y el ser humano, que ambos son seres en el mundo” (RFP, 226). A mí lo que me resulta muy interesante es que a mi colega le parezca natural, por así decirlo, que el “punto de partida” —¿punto de partida hacia qué?— sea, para Husserl, “desde el animal y el ser humano” sólo porque “ambos son seres en el mundo”, como si esto no pudiera poner en entredicho en algún caso —si tuviéramos identificado el para qué— precisamente la identificación o la fusión que él sostiene de la antropología filosófica y la fenomenología trascendental. Creo que esa inclusión del animal al lado del hombre no sería en el fondo asumible por la interpretación de JSM, que es uno de los puntos que trato de mostrar en esta misma respuesta a 5E, pues, en

<sup>78</sup> Esta misma interpretación de este pasaje del Anexo XX de Hua XXXVII se encuentra en “Las ciencias humanas (antropología, historia y psicología) de acuerdo al último Husserl”, p. 423.

<sup>79</sup> También en “Las ciencias humanas...”, loc. cit., se refiere a esta entrada en la *Husserl-Chronik*, aunque sin la traducción de la última frase y su precipitada comprensión. La traducción de la frase que interesa es aquí algo mejor: “La psicología pura, llevada de un modo universalmente coherente, se convierte en filosofía trascendental”.

efecto, la fenomenología trascendental tendría que identificarse también con una zoología filosófica o trascendental. *Pero de hecho ese resumen no dice lo que JSM cree o conjetura*. Si uno revisa en el repositorio digital de los Archivos Husserl la página 24a del manuscrito B I 9 I,<sup>80</sup> encuentra que sobre el manuscrito a tinta hay un título en crayón rojo que reza: “Thier und Mensch” (“Animal y ser humano”). Se trata entonces, sin duda alguna, del título de un texto que forma parte del manuscrito mayor titulado, como anota JSM, “Anthropologie-Psychologie” (“Antropología-psicología”). En el resumen de la *Husserl-Chronik* las palabras “Tier und Mensch” están entre comillas dentro de la expresión “Ausgang von ‘Tier und Mensch’”.<sup>81</sup> La traducción correcta del resumen habría sido entonces: “Punto de partida de ‘Animal y ser humano’”, en referencia al comienzo de ese texto particular o al tópico que en él se toma como punto de partida.

Un suceso crucial en la interpretación de JSM del pensamiento de Husserl y de su recepción es la omisión de las dos últimas páginas de la conferencia de 1931 “Fenomenología y Antropología” en la publicación que hizo de ella Eugen Fink en la revista *Philosophy and Phenomenological Research* en 1941, y, por supuesto, el contenido mismo de esas páginas (o, más bien, como veremos, de los últimos párrafos de estas páginas), que es “lo que daba más sentido a la conferencia” (RFP, 226), pues en ellas “Husserl recupera la idea que hemos visto antes de que la psicología —y según esta conferencia, también la antropología—, si son consecuentes hasta el final, son en realidad filosofía trascendental” (RFP, 226). Es casi como si para JSM estos últimos párrafos significaran un vuelco o una seria resignificación de lo dicho en la conferencia, o en ese párrafo conclusivo (de la versión incompleta) que él mismo cita:

Con que una sola vez se haya comprendido seriamente a qué se aspira aquí y qué se abre aquí como teoría sistemática en el trabajo más concreto y en la evidencia más forzosa, no puede ya quedar la más mínima duda de que sólo cabe *una* filosofía definitiva, sólo *una* forma de ciencia definitiva: la ciencia según el método del origen de la fenomenología trascendental.<sup>82</sup>

<sup>80</sup> [https://repository.teneo.libis.be/delivery/DeliveryManagerServlet?dps\\_pid=IE13053563&](https://repository.teneo.libis.be/delivery/DeliveryManagerServlet?dps_pid=IE13053563&) [consultado el 6 de agosto de 2023]. Todas las citas de manuscritos de Husserl en este escrito las hago con el permiso y la sanción de los Archivos Husserl en Lovaina.

<sup>81</sup> Karl Schuhmann, *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls* (Hua Dok I), pp. 378-379.

<sup>82</sup> En RFP, 226, se cita por la versión castellana de “Fenomenología y antropología”, p. 543.

Además de explicar con detalle la cuestión de la omisión de esas páginas en la publicación de Fink, JSM expone también con detalle las razones de su importancia, sin dejar antes de esbozar una crítica a la presentación que hace del texto de la conferencia su traductor en *Textos breves*, Agustín Serrano de Haro. Dejo en mi repaso esta crítica para el final. Sobre la omisión de esas páginas haré sólo un par de comentarios en la nota al pie que aquí inserto.<sup>83</sup>

¿Qué es, pues, para JSM “lo fundamental de estos pocos párrafos”?<sup>84</sup>

Lo primero que hay que decir es que JSM se salta en sus comentarios el primer párrafo de las páginas omitidas por Fink, que dice:

Con ello ha quedado implícitamente respondida la cuestión de si es posible una antropología como antropología filosófica, cualquiera que sea por lo demás el sentido de su tarea, y en especial ha quedado respondida la cuestión de si puede asistir un derecho a una fundamentación de la filosofía por retroceso a la esencia del hombre, en cualquier forma en que ello se haga.<sup>85</sup>

Cualquier cosa que se diga sobre el resto de estas páginas tendrá que hacerse en coherencia con esta declaración que, ahora sí en verdad y no en la apariencia generada por un error de traducción, me parece totalmente inasumible por la interpretación de JSM del pensamiento de Husserl. Husserl está diciendo que no puede “asistir un derecho a una fundamentación de la filosofía por retroceso a la esencia del hombre, en cualquier forma en que ello se haga”, y está entendiendo que en eso estriba, en general, una “antropología filosófica, cualquiera que sea por lo demás el sentido de su tarea”. ¿Cómo podría decirse de manera más clara?

---

<sup>83</sup> La redacción de JSM presenta un pequeño desliz cuando dice que “Fink, al transcribirla [la primera versión de la conferencia], transcribió y publicó la versión leída, que carecía ya de esas dos hojas” (RFP, 227). Pero, como él mismo constata, la versión leída (al menos en Berlín; no sabemos si también en Frankfurt y en Halle) no carecía de esas dos hojas. Por otro lado, no comenta JSM el hecho, sin duda interesante, de que Husserl mismo leyó y corrigió la transcripción de Fink, hecha en 1932 y publicada finalmente en 1941, tras la muerte de Husserl. Las enmiendas de Husserl (que no están tomadas en cuenta en la publicación de Fink, y tampoco, por cierto, en la de *Textos breves*) están publicadas en la versión completa en el tomo XXVII de *Husserliana*, y no hay en ellas ninguna mención a la falta de las dos últimas páginas. Esto puede no significar nada; pero añade cierto suspenso al caso.

<sup>84</sup> Todas las citas que haré sobre este asunto se encuentran en RFP, 227 o 228.

<sup>85</sup> Husserl, *Textos breves* (1887-1936), p. 543. Todas las citas a estas páginas de la conferencia de Husserl se encuentran en esta página o en alguna de las dos siguientes, 544 y 545.

Lo “primero” para JSM se encuentra en el segundo párrafo: el rechazo de las filosofías de Heidegger y de Scheler. Husserl rechaza a Heidegger sin citarlo: “considera que su filosofía es una ‘teoría del ser humano’, ‘Lehre vom Menschen’, empírica o apriórica. Dice Husserl: la ‘Philosophie vom menschlichen Dasein’ cae en la ingenuidad. Es evidente que es Heidegger aquí el aludido”. Pero veamos. Husserl comienza ese segundo párrafo con estas palabras: “Pues ya ahora mismo es claro lo siguiente: cualquier teoría del hombre, sea ella empírica o apriórica, presupone el mundo existente, o el mundo existente en posibilidad”. Es obvio que esta afirmación es una afirmación general y no se refiere en particular a Heidegger. No sería, pues, correcto atribuirle a Husserl la afirmación de que la filosofía de Heidegger, su “teoría del ser humano”, una teoría de un filósofo particular que para entonces él ya conocía con bastante detalle, pudiera ser “empírica o apriórica”... Sólo después de estas palabras de sentido general se refiere Husserl claramente a Heidegger, pero a la vez reafirma su conclusión universal:

La filosofía que parte del ser-ahí del hombre recae por tanto en esa ingenuidad a cuya superación responde –así lo creemos– el sentido entero de la Modernidad. Después de que esta ingenuidad haya quedado por fin al descubierto, después de haberse ganado el auténtico problema trascendental en su necesidad apodíctica, no hay ya ninguna vuelta atrás a la ingenuidad.

Que no haya ninguna vuelta atrás a la ingenuidad una vez que se ha ganado el auténtico problema trascendental en su necesidad apodíctica, no está dirigido solamente a Heidegger. Está dirigido, ésta es mi opinión, a cualquier intento de fundar la filosofía en un retroceso a la esencia del hombre, es decir, en una antropología filosófica, se entienda ésta como se entienda.

Lo segundo que hace en estas páginas Husserl, según JSM, “es lamentar que no puede más que tocar de modo superficial el paralelismo entre el ser humano y el yo”, y aquí, de nuevo según JSM, “echa mano de esa teoría que había expuesto en las lecciones de ética y en el manuscrito resumido por K. Schuhmann, que la psicología pura o fenomenológica termina siendo fenomenología trascendental, que es exactamente lo mismo que dirá en *La crisis*”. Ya repasamos estos pasajes y ya quedaron expuestas sus debilidades. La expresión de Husserl de aquel paralelismo es ésta:

Por desgracia sólo puedo tocar de pasada el paralelismo antes citado entre ser humano y ego, entre *psicología de la interioridad* y *fenomenología trascendental*; la primera, entendida como psicología de la subjetividad consciente captada

en puridad (psicología de la personalidad, y en la única forma que tiene pleno sentido, de psicología intencional) y según método racional, es decir, eidético.

No hay entonces, hasta ahora, ninguna gran novedad en esta conferencia con respecto a lo que Husserl venía sosteniendo, si se quiere, desde las lecciones de ética de 1920, y todavía en 1925, 1927 y 1928... La “teoría” según la cual la psicología pura o fenomenológica termina siendo fenomenología trascendental, tiene en la conferencia unos antecedentes históricos que no podrían ignorarse en un estudio completo del tema; pero concluye en este importante párrafo:

Esta notable relación, este paralelismo entre una psicología intencional y la fenomenología trascendental, necesita sin duda de una clarificación. Debe hacerse comprensible desde sus últimas razones trascendentales por qué la psicología y, si se quiere, la antropología, no son, en efecto, una ciencia positiva al lado de las restantes, al lado de las disciplinas científico-naturales, sino que guardan una *afinidad intrínseca* con la filosofía, con la filosofía trascendental.

Pero aquí está también ya el tercer punto importante para JSM, que él formula como sigue:

El tercer punto importante es que la problemática de la psicología descriptiva o pura se amplía a la antropología filosófica, lo que significa que la antropología está en el mismo caso que la psicología. Justo, una importante tarea es aclarar este punto, que tiene su complejidad, porque nos acaba de decir que “toda teoría del ser humano [es decir, toda antropología, empírica o *a priori*] supone el mundo”.

Que conste que Husserl no escribió “antropología filosófica”, sino simplemente “antropología”, y en un segundo veremos lo que entiende por ella. Esto no es ninguna sutileza ignorable. Este punto tiene ciertamente su complejidad, pues Husserl no sólo nos acaba de decir lo que ha citado JSM, sino que ha denegado con toda claridad la posibilidad de una antropología filosófica, y lo ha hecho justo en el primer párrafo de estas páginas omitidas en la publicación de Fink en las que se encuentra “lo que daba más sentido a la conferencia”. Es cierto que este párrafo contiene la tesis novedosa de que la “psicología intencional”, “y, si se quiere, la antropología”, no son una ciencia positiva como las restantes, que es como Husserl las había considerado —o por lo menos a la psicología, incluso entendida como fenomenológica o como pura— anteriormente. Pero esta misma “afinidad intrínseca” no es más que la última vuelta de tuerca de algo que se venía gestando

ya en la “postura explícita”. Por ejemplo, en la “Introducción a la tercera versión del artículo de la *Encyclopaedia Britannica*”, Husserl se refiere a “una relación extraordinariamente íntima entre las doctrinas psicológicas sacadas puramente de la intuición interna y las doctrinas específicamente filosóficas de la fenomenología”.<sup>86</sup> Pero es más importante por ahora entender lo que Husserl quiere decir aquí por “antropología”, y, sobre todo, si es cierto que, para Husserl, “la antropología está en el mismo caso que la psicología”.

En el párrafo que sigue al último que citamos de Husserl (en el que se refiere a esa “afinidad intrínseca” y a la necesidad de una clarificación del “paralelismo entre una psicología intencional y la fenomenología trascendental”), y que es el último de la conferencia, Husserl dice:

También esta clarificación resulta ya posible y ha venido a mostrar lo siguiente: cuando la psicología de la interioridad<sup>87</sup> (la antropología en su sentido puramente espiritual), tal como ahora ha devenido posible, accede a la intersubjetividad y cuando se la construye como ciencia *racional* de generalidad y alcance incondicionales (a la manera en que desde un inicio ocurrió con la ciencia racional de la naturaleza), surge entonces de suyo una motivación que fuerza al psicólogo a abandonar su mundanidad ingenua y a comprenderse como filósofo trascendental. Podríamos decirlo también de este modo: si se piensa por completo hasta el final la idea de un conocimiento del mundo que sea positivamente racional, y si se piensa por completo hasta el final su fundamentación última, entonces la ciencia positiva acerca del mundo se transforma de suyo en ciencia trascendental. La ciencia positiva se separa de la filosofía sólo en tanto que el sujeto cognoscente permanece encallado entre finitudes. Pero éstos son grandes temas para una conferencia.

Concuerdo con mi colega, quien escribe: “Este sería el párrafo que habría que intentar desentrañar hasta el fondo”. Pero no me parece tan cierto que este párrafo sea “el mismo que aparece en las lecciones de ética, en el manuscrito preparatorio”,<sup>88</sup> y mucho menos que esto esté “en relación con el desarrollo de la

<sup>86</sup> Hua IX, Anexo XXIX, 518.

<sup>87</sup> Corrijo, con JSM, la traducción “psicología introspectiva” para “*Innenpsychologie*”; pero prefiero “psicología de la interioridad”, como se traduce en otros lugares de la misma conferencia en *Textos breves*, en vez de “psicología de lo interior”, que es la expresión que JSM usa aquí. Corrijo también el plural de “psicólogos” y “filósofos trascendentales”.

<sup>88</sup> Se refiere al último párrafo del Anexo XX de Hua XXXVII (p. 357), que está citado más arriba.

fenomenología trascendental desde el animal hasta la fenomenología trascendental” —ni siquiera leyendo “desde el animal hasta la subjetividad trascendental”, lo que tendría acaso algún sentido—, debido a la dudosa lectura de la entrada de la *Husserl-Chronik* que ya reseñamos. En el camino del desentrañamiento, lo primero sería caer en la cuenta de que la “antropología en su sentido puramente espiritual” es la misma “psicología de la interioridad”, que no es otra que la que Husserl ha venido proponiendo desde años atrás como psicología fenomenológica o pura o, como en el párrafo anterior de esta conferencia, intencional. JSM, en la nota 21 de su artículo, reconoce que aquí Husserl asimila esta psicología “a la *antropología puramente espiritual*”; pero no parece reparar en que a esa misma psicología se refiere en el párrafo anterior, cuando habló de la “psicología y, si se quiere, la antropología”... “Si se quiere”, porque Husserl concede que podemos limitarnos, en este contexto en que tratamos de la relación entre la fenomenología y la antropología, a la psicología humana, y no dejar que el concepto apunte a la psicología animal en general, como normalmente sería el caso y como lo venía haciendo en sus estudios sobre la psicología fenomenológica. “Si se quiere”, pues, pero con la condición de que nos limitemos a la antropología “en su sentido puramente espiritual”, porque no tendría sentido aquí hablar de una antropología completa, que tendría que considerar, además del lado espiritual del ser humano, su lado de naturaleza, en el cual entra naturalmente su cuerpo, y acaso también la vida de conciencia pasiva. Lo que Husserl entiende por “espíritu” es la vida de conciencia activa: actos (en sentido técnico de vivencias del yo), motivaciones activas (entre ellas las racionales), acciones y sus resultados, etc. Como todo esto es propio solamente del ser humano, la psicología que se limitara a ello se llamaría “antropología”. En apoyo de esta interpretación podemos recordar un pasaje de la misma carta de Husserl a Lévy-Bruhl que ya se ha comentado y se seguirá comentando en este debate, un pasaje ya citado en 1E:

En un dominio grande y particularmente importante se ha hecho visible la posibilidad y necesidad incondicionada de una antropología puramente científico-espiritual —o sea, como también podría decir, de la psicología pura, que no trata a los hombres como objetos de la naturaleza, no psicofísicamente en el universo de las realidades espaciotemporales (en la espacio-temporalidad objetiva, científico-natural), sino que los considera como personas, como sujetos de conciencia, tal como ellos mismos se hallan y se nombran con los pronombres personales.<sup>89</sup>

---

<sup>89</sup> Hua Dok III/7, 161-162. En 1E, la cita está en 214.

JSM piensa que con esta expresión de “antropología puramente espiritual”

Sólo cabe pensar en una antropología que describe en toda su amplitud el modo de vida de las personas en el mundo, en lo que, en *Ideas II*, había llamado actitud personalista, que, por tanto, está muy cercana a lo que ha sido la antropología cultural y social siempre que de esta eliminemos su legítimo interés por explicar las diferencias culturales de modo mecánico, es decir, al margen de la elección libre de los individuos. (RFP, 228, nota 21)

Esta interpretación no parece imposible. Pero hay que ver que este asunto tampoco es decisivo, en vista del panorama que se abre en el texto de Husserl, en el cual no solamente la psicología, o la antropología en sentido puramente espiritual, sino *toda ciencia natural*, toda “ciencia positiva acerca del mundo”, “si se piensa hasta el final su fundamentación última” —que no puede ser más que la que le brindaría la fenomenología trascendental— “se convierte en trascendental”. Esta ampliación, que rebasa entonces a la misma psicología y a la misma antropología, las entendamos como las entendamos, no le merece ningún comentario a JSM, aunque, a mi juicio, quita de golpe su fuerza a la conclusión que él querría sacar de estos últimos párrafos de la conferencia omitidos en la publicación de 1941. Si es cierto que no sólo la psicología o la antropología, “si son consecuentes hasta el final, son en realidad filosofía trascendental”, como dice JSM parafraseando a Husserl, sino que *toda ciencia positiva* “se separa de la filosofía sólo mientras el sujeto cognoscente permanece encallado entre finitudes”, ¿no termina siendo el sujeto cognoscente en cualquier ciencia un sujeto entendido como trascendental, es decir, como un sujeto ya no encallado entre finitudes? Lo único que ocurre en la psicología, y, si se quiere, en la antropología, cuando han cobrado ya carácter filosófico, trascendental, es que el sujeto no es sólo el sujeto de la ciencia, sino que su vida es también el tema: su *vida trascendental* constitutiva, no su *vida humana* constituida.

Lo que sí queda en pie, lo que no podría ser puesto en cuestión dentro de la misma conferencia, a menos que le achaquemos a Husserl dos posiciones distintas en ella, es la distinción radical que se establece a lo largo del texto entre el sujeto trascendental y el yo-hombre. Un párrafo es particularmente elocuente:

Si se yerra el sentido de la reducción, que es la única puerta de entrada al nuevo reino, se pierde todo. Las tentaciones de malas comprensiones son casi invencibles. Pues es demasiado natural decirse: “Yo, este hombre, soy, claro está, el que pone en práctica todo el ejercicio metódico del cambio

trascendental de actitud, que de esta manera se retrotrae a mi ego puro; pues, ¿qué es este ego sino un estrato abstracto en el hombre concreto, qué es sino el ser puramente espiritual del ego mientras se hace abstracción del cuerpo?”. Patentemente, quien así habla ha recaído en la actitud ingenuo-natural; su pensamiento se mueve sobre el suelo del mundo predado en lugar de situarse en el círculo de influencia de la *epojé*: tomarse a uno mismo como ser humano es ya presuponer la vigencia del mundo. Por la *epojé* llega a verse, empero, que es el ego, que es en su vida, donde la apercepción “hombre” recibe sentido entitativo en el seno de la apercepción universal “mundo”.<sup>90</sup>

Dentro de las mismas páginas omitidas por Fink se encuentra este párrafo (tras uno ya citado antes):

No puedo por menos que considerar esta decisión [la de que una vez ganado el auténtico problema trascendental en su necesidad apodíctica, no hay ya ninguna vuelta atrás a la ingenuidad] como definitiva, y que calificar de extravíos también a todas las filosofías que haciéndose llamar fenomenológicas no pueden nunca alcanzar la dimensión auténticamente filosófica.<sup>91</sup>

Originalmente, Husserl había escrito:

No puedo por menos que considerar esta decisión como definitiva, y como un camino errado todo intento emprendido de una fundamentación filosófica desde el ser humano.<sup>92</sup>

Visto todo esto, ¿cómo podremos juzgar la conjetura que expresa JSM respecto de las palabras de Agustín Serrano de Haro en la presentación del texto de la conferencia en *Textos breves (1887-1936)*? La conjetura es ésta: “Tal vez, de haber leído a fondo hasta el final estos párrafos [los ‘últimos párrafos que son absolutamente fundamentales’ de las páginas omitidas por Fink] el traductor de esta conferencia (...) no se habría mostrado tan tajante en un problema en plena efervescencia”. Serrano de Haro escribe que Husserl

...sin retóricas ni tardanzas afronta una toma de posición a propósito de cómo la pregunta filosófica por el ser humano no puede ser el camino de

<sup>90</sup> *Textos breves*, p. 537 (Hua XXVII, 172-173).

<sup>91</sup> *Textos breves*, p. 543 (Hua XXVII, 179).

<sup>92</sup> Hua XXVII, 306. Nota a la p. 179, línea 36 s.

fundamentación de la filosofía. La responsabilidad plena por la verdad, que distingue al [en la cita de JSM: “el”] pensamiento y lo mantiene vivo, sería incompatible con una antropología [JSM añade: “filosófica”] como filosofía primera o como ontología fundamental.<sup>93</sup>

No sé si la plena efervescencia se refiere a este debate. Es posible. Pero si es así, esa efervescencia del problema no ocurre en todos los polemistas. Y no es porque yo no admita ser aleccionado. Es que creo firmemente que nada de lo dicho en esas páginas omitidas contradice —y sería casi inconcebible que lo hiciera, por lo que esto significaría de abierta incoherencia en un mismo escrito— lo que este mismo sostiene sobre esa imposible fundamentación de la filosofía, en parte en las partes anteriores de la conferencia, pero en parte también en esas mismas páginas, y principalísimamente en el primer párrafo de las mismas, según ha quedado reseñado. Pero este tema, se verá pronto, no termina aquí.

Saliendo, así sea provisionalmente, de la esfera de la conferencia de 1931, JSM remite su interpretación a una idea presente en las *Investigaciones lógicas*, concretamente en los *Prolegómenos a la lógica pura*, que Husserl resumió en una de sus reseñas de escritos de lógica de 1903-1904. En su reseña, Husserl dice (en la versión de JSM): “Allí (89 s.) también he intentado mostrar que la idea del ser humano normal y mentalmente sano ya presupone la idea de razón, por tanto, que en absoluto es apropiado limitarla, bien a ella o en general a la esfera de lo lógico”.<sup>94</sup> Aquí me permito señalar un error en la traducción, que esconde la conclusión que Husserl saca de la tesis de que la idea del ser humano normal, mentalmente sano, presupone ya la idea de la razón. Lo que Husserl dice en seguida es: “por ende, no es en absoluto apta [esa idea del ser humano] para delimitar en primer lugar por ella [a la razón] o a la esfera de lo lógico”. O sea, ni la razón ni la esfera de lo lógico se delimitan por la idea del hombre. No por ello es incorrecto lo que JSM afirma, a saber: que “la idea del ser humano incluye el operar desde la razón, al menos en los fundamentos de la vida humana...”, con la condición de entenderlo en buen sentido. Porque si quisiera con esto afirmarse que el ser humano opera siempre y en todo caso de manera racional (infiere por necesidad de manera lógicamente correcta, etc.), habría que recordar algunos pasajes medulares de la crítica de Husserl al psicologismo en los que destaca precisamente la capacidad humana de operar irracionalmente. Pero, por otro lado,

<sup>93</sup> *Textos breves*, p. 528. RFP, 227.

<sup>94</sup> RFP, 228. La cita es de Hua XXII, 208. La p. 89 es de la edición original de 1900 de *Prolegomena zur reinen Logik*.

sí asombra un poco que JSM no vea ningún problema para su postura en esa conclusión de Husserl: la idea del hombre no puede delimitar la idea de la razón. O dicho con otro giro, también de los *Prolegómenos a la lógica pura* en su primera edición: “el sentido de esta generalidad estricta [la generalidad de las verdades lógicas] excluye *eo ipso* toda restricción, así pues, también la restricción al género humano o a cualesquiera otros géneros de seres capaces de juzgar” (Hua XVIII, 148).<sup>95</sup> La racionalidad, diría Gaos, no es una “exclusiva” humana... En todo caso, como se ve, en este artículo se enlazan una vez más de un modo muy poco claro la racionalidad con la trascendentalidad. Esto es cierto sobre todo cuando se ve que la noción de racionalidad que JSM sostiene es algo más amplia de lo que mi comentario puede sugerir. La última cita de sus palabras prosigue, después de “en los fundamentos de la vida humana”: “en la creencia en el mundo, en la distinción de lo real e irreal desde la donación originaria, por tanto, en la comprensión de la diferencia entre lo que se da originariamente y lo que sólo es representado” (RFP, 228). Y concluye:

Esto, que es la base de la propia fenomenología, es igualmente la base de la psicología —y también de la antropología—, y si esta es consecuente, tiene que ser dirigida por esa idea, mas entonces está en el filo de la filosofía trascendental. La psicología, si es consecuente —y lo mismo pasa con la antropología—, terminan convirtiéndose en saberes trascendentales sobre sus respectivos objetos. (RFP, 228-229)

En esta cuestión ahondaré en otro lugar más apropiado de esta “estación”. Ahora sólo comentaré algunos puntos de la respuesta final que da JSM a lo que llama “la contundencia de la consideración del citado traductor de la conferencia” (RFP, 229).<sup>96</sup> Lo principal es esto: Husserl tiene dos ideas de antropología: una —a la que el traductor se atendería— “se ciñe a lo que es el ser humano como objeto en el mundo o, en todo caso, como parte del mundo”; la otra, que llama “auténtica antropología” —sin duda, la que Husserl llama antropología filosóficamente auténtica—, considera “a su objeto, el ser humano, en la plenitud de su esencia, es decir, como un ser en el que acontece la dación del mundo y la aparición de la racionalidad” (RFP, 229). Pero esa dación y la “presencia operativa de la racionalidad no pueden en ningún caso ser atribuidas al ser humano como objeto en el mundo, sino solo como sujeto del mundo, para lo cual hay que

<sup>95</sup> Hua XVIII, 148.

<sup>96</sup> Ya sabemos que el traductor y presentador de la conferencia en los *Textos breves* es Agustín Serrano de Haro.

haber practicado la reducción, o solo por ella podemos descubrir ese rasgo del ser humano” (RFP, 229). Una observación casi marginal: nótese que bajo la primera idea de antropología caería, en la consideración de Husserl, la misma ontología fundamental de Heidegger. ¿Era para él el ser-ahí heideggeriano un “objeto en el mundo”? Tampoco en este punto se explicita suficientemente la relación entre la antropología y la psicología. Para JSM, “puesto que considera [Husserl] que las problemáticas de la psicología y la antropología son idénticas o, al menos, cercanas, lo mismo vale para la psicología: si hay una antropología auténtica, habrá igualmente una auténtica psicología” (RFP, 229). Yo estaría conforme con esa identidad de las problemáticas de la psicología y la antropología, entendida ésta “en su sentido puramente espiritual”; pero entonces tendríamos que dejar a un lado la conjetura que expresó JSM antes, en la nota 21 del artículo. Pero sigo sintiendo, en fin, la falta de una definición más precisa de esa identidad o esa cercanía; pero también sigo reconociendo que esta cuestión no es realmente decisiva. Lo decisivo, a mi modo de ver, es nuevamente la manera como, en la visión de JSM, la trascendencia se integra en la humanidad: por la reducción (trascendental) podemos descubrir “ese rasgo del ser humano”, como acabo de citar. Desde luego, que se diga esto causa extrañeza. Quizá esa racionalidad no se había fundamentado filosóficamente de manera sólida o consistente hasta la fenomenología trascendental; pero no puede desconocerse que su descubrimiento (teórico o científico) en el ser humano llevaba siglos antes de esta disciplina. Pero aun una afirmación ligera como ésta confirma el entrelazamiento de ambas nociones en el pensamiento de JSM. Este ser humano “en el que acontece la trascendencia y la racionalidad” es el que describe la fenomenología trascendental; esos “rasgos” suyos superan “todo confinamiento, por ejemplo, a la muerte, con lo que estamos radicalmente contra Heidegger” (RFP, 229). Aquí no hay siquiera una dualidad o una duplicidad de sujetos o de yos, el humano y el trascendental: “El ser humano previsto por Husserl es un sujeto trascendental vinculado a las legalidades esenciales” (RFP, 229).<sup>97</sup> Por ello, la antropología auténtica, que tiene en cuenta “a ese ser concreto”, es la antropología trascendental. Está implícitamente dicho, pues, que todas las declaraciones de Husserl, en esta conferencia de 1931 y en cualquier otro escrito suyo, que niegan carácter filosófico a la antropología o que rechazan la posibilidad de fundamentar la filosofía en un estudio del ser humano, se refieren en verdad a un ser humano inauténtico y a una antropología inauténtica. Que hay algo de verdad en esta conclusión se muestra claramente, por ejemplo, en la cita que hace Husserl de las palabras de San Agustín al final de *Las conferencias de*

---

<sup>97</sup> De nuevo habría que decir que esta vinculación no podría entenderse como la forzosidad de discurrir racionalmente, conforme a las leyes lógicas, en toda ocasión.

*París* y de *Meditaciones cartesianas*, y también, más expresamente, en el final de “Las conferencias de Praga” de 1935:

—este universo inmenso en cuya infinitud el hombre amenaza con desaparecer, no es otra cosa que un rendimiento de sentido, una formación de validez en la vida del hombre, a saber, en las profundidades de su vida trascendental. Y así puede ahora la fenomenología expresar el nuevo saber, el saber trascendental acerca del hombre, con el orgulloso lema antiguo: (...) el hombre es la medida de todas las cosas.<sup>98</sup>

La cuestión está en saber si esta posición última de Husserl está correctamente expresada en los escritos de JSM y si tiene en verdad los alcances que él ve en ella.

El artículo termina remitiendo a aquel otro artículo de la revista *Études phénoménologiques* de 1991 que ya ha sido mencionado en este escrito. Dice de nuevo que en él defiende su tesis de que hay en Husserl una postura explícita “que camina al lado de una postura implícita, que llega a hacerse visible tanto en el tema de la psicología como en el de la antropología”. Algunas dificultades de esta tesis han salido a relucir en lo anterior. Pero una decisión sobre ella no puede tomarse todavía. También habrá que ver si en verdad, como dice, “ese es también, cabalmente, el sentido de la disputa” que tiene conmigo.<sup>99</sup>

Dejamos esta larga digresión por los puntos problemáticos de RFP y volvemos a 5E. Y volvemos, de hecho, con las manos vacías. En efecto, no encontramos ninguna respuesta a la pregunta que planteaba justo antes de la digresión y que aquí repito: ¿No habría que distinguir entre esta trascendentalidad de la subjetividad o la intencionalidad de la conciencia constituyente, por un lado, y la capacidad o facultad de vivir actos y actos racionales, teóricos, valorativos y prácticos, es decir, en breve, la racionalidad, por otro lado? En ambas, trascendentalidad y racionalidad, se conjunta, repito, esa “excedencia” que hace que el sujeto del que habla Husserl “no sea el ser humano, sino lo que va a llamar el sujeto trascendental” (213). Después del recorrido por la conferencia-artículo de 2020, esta afirmación sorprende, porque allá parecía que ese sujeto trascendental debía ser el ser humano mismo. Pero acaso ahora, aquí, con “ser humano” se refiere JSM al “inauténtico”, al no trascendental. Y este sujeto trascendental

---

<sup>98</sup> *Textos breves*, p. 675.

<sup>99</sup> Todas las últimas citas, en la misma página 229 de RFP.

sería entonces el ser humano auténtico. Esta es quizá la formulación correcta de esta tesis de JSM. Pero conste, pues, que “de este punto depende toda la fenomenología” (213); es decir, hasta ahora, y según la exposición de JSM, toda la fenomenología depende de un concepto de excedencia equívoco y no bien definido, en el que no hay una diferenciación clara entre la trascendentalidad y la racionalidad, y de una conceptualización del sujeto trascendental que lo integra o lo inserta en el ser humano. Pero avancemos.

Nos dice JSM que “de ese punto, que no es sino marcar la ‘diferencia antropológica’, es de donde parte la renovación de la fenomenología, en relación con las *Investigaciones lógicas* e igualmente la reforma de la antropología porque, si no se tiene en cuenta ese excedente, el ser humano no existe” (213). Esa “diferencia antropológica”, según queda claro pocas líneas después, es la que hay entre un ser humano entendido como mero animal (como sería sin ese *plus* o esa excedencia) y el ser humano pleno (con tal excedencia o *plus*). Pero ese ser humano animal o meramente animal no existe. El único ser humano que existe es un ser animal con cierta excedencia (no totalmente bien definida hasta ahora).

Ahora bien, “Husserl vio muy pronto lo primero, pero no lo segundo” (213), es decir, vio muy bien la necesidad de la reducción trascendental (ésta es la renovación de la fenomenología en relación con *Investigaciones lógicas*), pero no vio pronto la “reforma de la antropología”, aunque la “diferencia antropológica” tenía que estar implícita en su teoría. Esto se debió, piensa JSM, a que no hubo hasta después de la Gran Guerra, “en la opinión pública filosófica una disciplina llamada Antropología filosófica” (213). Podría quizá agregarse otra razón igualmente plausible: a Husserl le interesaba la relación de su fenomenología con la psicología porque ambas son ciencias de la conciencia, y lograr hacer ver la independencia de la conciencia respecto de la *realidad* (*Realität*) y sus causalidades es una de sus principales preocupaciones en el comienzo de la fenomenología. Aunque la situación de la humanidad le preocupó desde muy temprano, como evidencia un escrito como *La filosofía como ciencia estricta*, él consideraba la antropología como una disciplina concreta, que estudiaba un ser *real* y realmente existente. Como tal, no podría nunca entrar en el panorama teórico de una refundación de la filosofía primera. Pero dejemos estas conjeturas.

Es una lástima que JSM no haya encontrado, según nos relata, “la frase de Fink en la que habla de que el ser humano precisamente es «más que ‘ser humano’»” (213), pues quizá nos habría ayudado a aclarar esa nebulosa excedencia. Pero JSM encuentra “una gran ayuda para entender bien este punto” (214) en

una conferencia de Heidegger titulada “Antropología filosófica y metafísica del *Dasein*”, dictada en 1929 y publicada en el volumen 80.1 de su *Gesamtausgabe*. Allí, Heidegger “trata de argumentar” (sigo la reseña de JSM) que la antropología filosófica no puede ser la filosofía fundamental por no ser conocimiento del ser, sino sólo conocimiento de “un ser, un ente, el ser humano” (214). Hasta aquí, nada que objetar. Pero —y sigo siguiendo a JSM, quien supongo que sigue a Heidegger—<sup>100</sup> “ese conocimiento del ser sólo se puede dar desde la comprensión del ser que ocurre en el hombre. Así, la metafísica del *Dasein* que nos da la comprensión del ser, y que ocurre en el ser humano, es el punto de partida de la filosofía” (214). Quizá deba decirse que ese punto de partida de la filosofía o de la metafísica sólo sería a fin de cuentas un punto de partida *fáctico*, pero no sería de ninguna manera un punto de partida *esencial*. Y lo mismo habría que decir sobre lo que sigue en esta reseña de la conferencia de Heidegger: “esa comprensión del ser —el *Dasein*— es lo que hace al humano ser el ser que es, de manera que el *Mensch*, el ser humano, surge como tal —como *Mensch*, como ser humano— por esa característica” (214). Quiero decir: es posible que sea así, y es incluso posible que entendamos que aquí se está aludiendo a la trascendencia o a la dimensión trascendental en el sentido husserliano. El ser humano, se estaría diciendo, es el ser humano que es debido a la trascendencia. Pero, ¿qué nos asegura esto? Sigue siendo una afirmación de hechos. ¿Cómo podría ser ésta una definición esencial del ser humano? ¿No negaría esta definición esencial que pudiera haber otros entes (probablemente animales) distintos del humano que también tuvieran comprensión del ser? O bien tendríamos que llamar también seres humanos a esos entes distintos del humano. Este es el meollo de mi tesis en esta polémica. Si nos decidimos a afirmar que en esta comprensión del ser está la esencia del ser humano, estaríamos en una tesis muy similar a la husserliana del “ser humano esencial”, cuyos representantes o instancias, distintas del ser humano que conocemos, pudieran encontrarse en Marte o en algún exoplaneta, o en algún recodo aún desconocido de la misma Tierra, o sobre ella, pero en algún tiempo futuro. También es clave en mi posición que en esta definición esencial del ser humano, como la fórmula Husserl, no entran sus características físicas, corporales —aunque están obviamente supuestas, puesto que se trataría siempre de un ser concreto, *real*, mundano; pero están supuestas en una total indeterminación—. Pero tendré oportunidad de extenderme sobre este punto más adelante.

---

<sup>100</sup> No tengo a la mano el volumen de Heidegger que JSM sigue aquí.

Ahora viene, en esta reseña de la conferencia de Heidegger, la frase que a JSM le resulta más interesante. Él cita: “el ser humano es *ya desde* su fundamento más que ser humano”, “der Mensch von Grund *aus schon* mehr ist denn Mensch” (214).<sup>101</sup> Esto suena en verdad a la misma frase de Fink que no ha sido hallada... A JSM le parece esta “respuesta de Heidegger” “un truco” (214). A mí también me lo parece. Aunque suena impresionante, ¿qué significa en realidad? Si se entiende lo mismo en las dos ocurrencias de “Mensch”, estamos ante una obvia falsedad. Entonces, ¿qué hay que entender por “hombre” o por “ser humano” en cada caso? Veamos la “explicación” de esta frase por JSM:

Yo había explicado la frase de Heidegger: «Der Mensch [1] ist mehr denn Mensch [2]» —El ser humano [1] es más que ser humano [2]—, diciendo que, si eso era así, lo único que se nos indicaba es que el Mensch [1] es condición de posibilidad del Mensch [2], y que este surge porque se da el Mensch [1]; o bien, lo que es lo mismo, que lo que llamamos Mensch, el [2], es algo posibilitado por el *más* que ser humano [1]. Pero al afirmar eso estoy diciendo que todo el saber sobre el [2], si no tiene en cuenta el [1], es un saber mutilado, por tanto, limitado y, en la medida en que el saber del [2] quiera ser saber pleno y auténtico del ser humano, debe incluir el [1]. Con lo cual, si el saber del [2] es antropología filosófica e incluye necesariamente el [1], que era el lugar en el que debía empezar la filosofía, esta debe empezar en la antropología filosófica, por eso la antropología filosófica es el lugar del comienzo de la filosofía. (215)

Si el lector ha seguido la explicación, verá que no hemos dado ningún paso adelante respecto de la que antes llamó JSM “distinción antropológica”: el ser humano [2] es el ser humano entendido como mero animal y el ser humano [1] sería el ser humano pleno, el que contendría o incluiría la famosa excedencia. Pero podemos comentar, o preguntar, algo. Habíamos decidido que aquel ser humano que ahora identificamos como [2] simple y sencillamente no existe. ¿En qué sentido puede decirse entonces que el *Mensch* [1] es condición de posibilidad del *Mensch* [2], o que éste, el [2], surge porque se da el [1]? Nos entran dudas. ¿Existe o no existe el ser humano [2]? ¿Cómo podría surgir (a la existencia) si no existe? ¿O no existía, pero llega a existir gracias al [1]? Al parecer, con esto del ser humano [2] se trata sólo de una suerte de constructo teórico de cierta

---

<sup>101</sup> Copio de la nota al pie en 5E: “Martin Heidegger, «Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins», en GA, 80.1, Vorträge Teil 1: 1915-1932, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 2016, p. 237”.

antropología que no ha tomado en cuenta la excedencia y que no es más que una antropología mutilada. Habla o pretende hablar sobre un ser humano que no es tal, que no es más que un mero animal sin excedencia (y sin existencia).

En un sentido algo más apegado al pensamiento husserliano, podría decirse que ese ser humano [2], entendido como un mero animal, como mera parte de la naturaleza, es la condición de posibilidad de un ser humano [1], tal como, en los escritos de Husserl, la parte material, física, y luego biológica, del ser humano es condición de posibilidad de la parte psíquica y luego espiritual, o como la naturaleza en general es condición de posibilidad del espíritu. Pero para JSM “condición de posibilidad” significa otra cosa: significa algo así como “determinación esencial”. En todo caso, en la discusión en que JSM intenta desenmascarar el “truco”, el “juego de palabras inútil” (215) que hace Heidegger cuando niega que la antropología filosófica pueda ser el lugar donde debe empezar la filosofía, descubrimos que, como podía sospecharse, en Heidegger ese *Mensch* [1] es el *Dasein*, “que no es el *Mensch*, ser humano, sino el *Sein des Menschen*, el ser del ser humano”; y que el *Mensch* [2], “ese ser humano, sin el *Sein des Menschen* [1], sin el ser del ser humano, no es tal *Mensch* [2], no es tal ser humano” (215). Esto redefine, para JSM, “el lugar de la antropología filosófica porque su objeto no es ese *Mensch*, ser humano [2], ya que este segundo no es *Mensch*, ser humano, sin el primero” (215). Para mí, la cuestión no es precisamente esa, sino esta otra: ¿es posible la antropología filosófica del ser humano [1], como auténtica antropología, sin tomar en cuenta al ser humano [2] —suponiendo en esta cuestión que el ser humano [2] existe, y que existe como el lado corpóreo, físico, biológico, fisiológico, de ese ser que es el verdadero objeto de estudio de la antropología filosófica, se defina como se defina—?

Como quiera que sea, en el párrafo siguiente iniciamos la vuelta al ámbito de la fenomenología de Husserl cuando nos dice JSM que “ese ‘más que ser humano’, el *mehr* [1], el *plus* que hay que añadir y hay que ver en el ser humano no es sino la dimensión trascendental” (215). Esta dimensión, añade, era para Heidegger desde el principio absolutamente fáctica, y de ahí sus análisis de la facticidad. Frente a ello, los desarrollos de los análisis de Husserl “eran de una trascendentalidad que parecía haberse instalado, primero más allá de la facticidad y, luego, más allá de lo particular porque la descripción siempre pretendía ser esencial” (215).

Pero ¿de qué facticidad se está hablando aquí? Tengo la sospecha de que, para JSM, la facticidad a la que Husserl se refiere (los *facta* de los que habla),

por ejemplo en el escrito “Teleología”, que se reproduce, como ya dijimos, en 5E (207 y 208), es una facticidad mundana, cuando para mí es una facticidad trascendental: si el mundo está incluido, está incluido como correlato intencional, constitutivo o constituido desde la subjetividad trascendental. Por otro lado, cuando Husserl inaugura la fenomenología en el § 27 de *Ideas I*, con ese célebre texto que comienza “Soy conciente de un mundo extendido sin fin en el espacio y que deviene y ha devenido sin fin en el tiempo...”, ¿no está haciendo un discurso relativo a su facticidad? Se trata de la facticidad de la actitud natural, ciertamente. Pero justo por ella se comienza de hecho. Y el giro que produce la epojé no altera las cosas. Ni la epojé ni la reducción, que en *Ideas I*, por cierto, se introducen juntas, nos lleva a un *topos uranos*; nos llevan a una subjetividad fáctica que ahora se entiende como constituyente del mundo, y que vive fácticamente su vida trascendental individual. No me parece, pues, en absoluto, que en sus desarrollos o análisis Husserl pareciera “haberse instalado, primero más allá de la facticidad”. Pudo parecerle esto a uno o a muchos malos lectores. Pero, ¿vamos a dejarnos guiar por esas malas lecturas? Y “luego, más allá de lo particular porque la descripción siempre pretendía ser esencial”. Y yo diría: y lo pretendió siempre... Por supuesto que hay que hablar de esencias, porque no se trata de contar historias personales, individuales; queremos hacer ciencia, y ciencia eidética. Que, por ejemplo, “sobre este punto” mi colega se haya “pronunciado varias veces, siguiendo a Husserl...” (215) es enteramente irrelevante desde el punto de vista científico. Pero es relevante, y a mi juicio enteramente cierto, lo que ahora pronuncia: “la reducción trascendental no me da lo esencial, es decir, no es eidética” (215). Pero me parece muy dudoso que Husserl alguna vez, “inicialmente”, haya creído que la reducción trascendental fuera necesariamente eidética, y que luego, “pronto”, se diera cuenta del error, como dice JSM (215). O, por lo menos, no conozco ningún texto en ese sentido. JSM tendría que indicar el lugar preciso en que se encuentra ese error. Él dice que “ya en la *Grundproblemevorlesung* está claro el asunto” (215); pero yo no lo encuentro precisamente oscuro, *en este respecto*, en ningún texto anterior que trate de la reducción fenomenológica o trascendental. Que ha habido en la historia del movimiento fenomenológico mucha gente confundida sobre este punto, no hay ninguna duda. Pero es francamente dudoso que el confundido haya sido el mismo Husserl, ni siquiera “inicialmente”. Así que eso de que “esa cuestión cambia enormemente la perspectiva” (215-216) hay que tomarlo con reservas mientras no muestre JSM sus “testigos”. Lo que sería la “nueva” perspectiva, que “lo trascendental soy yo en cuanto individuo, no es la esencia, mi esencia, sino yo mismo en mi individualidad” (216), es una novedad sólo con respecto a la no aceptación, en *La idea de la fenomenología*, de un sujeto o *ego* trascendental (de

un yo *reducido fenomenológicamente*), pero no —o al menos, insisto, no conozco ningún texto en que esto se documente— respecto de la idea de que la reducción fenomenológica condujera a “la esencia” o a “mi esencia”.<sup>102</sup>

Tras esto, vuelve JSM al texto al que responde en esta 5E, “en el momento en que empiezan las discrepancias” (216), que se refieren a la identificación, que él ha sostenido en sus textos, de la fenomenología trascendental con la antropología filosófica fenomenológica (no con la antropología sin más, como ahora dice), identificación que “a AZ ‘le parece un grave error’”.<sup>103</sup> Ésta es para él, según dice, una palabra “gruesa”, que prefiere evitar siempre en sus comentarios y que también evitará aquí, “sobre todo si al final se concluye que Husserl no tenía las claves de todo, por lo que queda un poco en el aire cuáles tenía y cuáles no” (216). Con esto, se refiere a estas palabras mías en 4E:

Todo esto muestra que Husserl tenía conciencia de la ambigüedad que amenaza sus análisis en relación con su extensión o su campo de aplicación: no es siempre fácil decidir si ellos se refieren a la subjetividad trascendental animal en general, o a la subjetividad trascendental humana (sin comillas o con comillas), o, como he sugerido, incluso a la subjetividad trascendental sin referencia ninguna a su mundanización. Pero esto no equivale a decir que Husserl llegó a estar en posesión de todos los recursos que le permitirían hacer frente a esa ambigüedad. Mucho menos podemos decir que los tenemos ya nosotros, aunque nosotros somos los que tenemos ahora esa tarea por delante. (4E, 74)

Esto queda claro casi al final de 5E, cuando JSM escribe:

---

<sup>102</sup> En la nota 26 de 5E, JSM dice que en la Introducción a la primera edición de *Problemas fundamentales de fenomenología* (1994) advierte sobre estos puntos, que “también estaban señalados en mi tesis de doctorado”. Remite además a *La estructura del método fenomenológico*, p. 33, “donde se aportan citas decisivas al respecto”. Pero las citas que se encuentran aquí son sólo decisivas respecto a la cuestión general de la diferencia de las dos reducciones, la fenomenológica y la eidética, y la no implicación de la segunda en la primera; pero no respecto de que inicialmente Husserl lo creyera así. Sobre este último punto no encuentro nada en ninguna de estas publicaciones.

<sup>103</sup> Hay que aclarar, aunque sea en nota al pie, que ni yo he acusado a JSM de sostener ni él ha sostenido (que yo sepa) nunca, esa identificación entre la fenomenología trascendental y la antropología, así, sin más. Se ha tratado siempre de la antropología filosófica fenomenológica, o bien, de la que JSM llama “antropología filosófica auténtica”.

Y aquí es cuando confiesa [AZ] que Husserl no llegó a estar en posesión de todos los recursos para superar la ambigüedad de los análisis, por lo que es una tarea que nos deja a nosotros, una tarea que tenemos por delante. Así parece como resultado final que las cosas no están tan claras como para diagnosticar el “grave error” con que apostilló mi concepción. (239)

Después de esto, me invita a revisar el final de la conferencia “Fenomenología y antropología”, así como “la identidad de la fenomenología con la psicología, que, a su vez, en 1931, ha hecho equivalente a la antropología, evidentemente filosófica” (239) —cosa que hemos visto ya en la larga revisión que hicimos del artículo “La relación de la fenomenología y la psicología como un motor de la fenomenología trascendental”. Y pregunta: “¿Será todo eso un ‘grave error’, pero esta vez no de JSM, sino de Husserl?” (239).

Independientemente de que no sabremos nunca si hemos llegado a una conclusión final, y de que nunca sabremos a ciencia cierta si quedan o no quedan claves en el aire, ya he dicho que, por mi parte, el principal objetivo de esta discusión no es determinar la interpretación más adecuada del pensamiento de Husserl, sino las cosas y los asuntos mismos. Mi apego a la palabra o a las ideas husserlianas se da —o debe darse, conforme a mi intención, que siempre puede resultar fallida— sólo en la medida en que me parece que éstas se ajustan a las cosas mismas. Casi nunca tengo plena seguridad de que lo que pienso o lo que creo acerca de alguna tesis o doctrina husserliana coincide cabalmente con lo que Husserl entendía por ellas. Confieso que el pensamiento de Husserl encierra para mí, lo mismo que los asuntos mismos a los que se enfrenta, “tremendos problemas”.<sup>104</sup> Queda claro, leyendo estas palabras de JSM, que él cree estar —al menos respecto de este punto de la identificación de la antropología filosófica y la fenomenología trascendental— en posesión segura del sentido de las palabras de Husserl, de modo que lo que yo creo error suyo sería en todo caso error de Husserl. Se trata, claro está, de aquella “*afinidad intrínseca*” que guarda “la psicología y, si se quiere, la antropología” “con la filosofía, con la filosofía trascendental”. Según lo que ya he comentado en relación con esto, ¿puede decirse que es Husserl quien afirma la identificación entre la antropología filosófica y la fenomenología trascendental? A mi entender, esta identificación está sólo en la manera como JSM interpreta los textos de Husserl. Pero sí debo decir que, si esta interpretación fuera correcta, yo me atrevería a achacarle a Husserl ese “grave error”, y por razones que se desprenden de sus mismos textos. En todo esto,

<sup>104</sup> Husserl, según Dorion Cairns, en *Conversations with Husserl and Fink*, p. 35.

claro, puedo equivocarme. Sin duda. Y, sea como sea, siempre es de agradecer una observación como la que me hace JSM sobre lo “grueso” de mis palabras, pues el riesgo de caer en dogmatismos o arrogancias injustificadas siempre está presente en polémicas como ésta. Espero que a lo largo de esta respuesta a 5E se pueda apreciar en qué estriba en mi opinión la gravedad de ese error.

Con el anuncio de que veremos “lo sustancial de la crítica del artículo de AZ” (216), pasa 5E a su IV sección.

#### **IV. Sobre el cuarto apartado**

Este apartado, “La antropología filosófica derivada de la fenomenología trascendental”, es relativamente breve, pero tiene afirmaciones importantes acerca de mi postura. Su título mismo expresa un punto que juzgo central en ella. Me permitirá entonces introducir algunas aclaraciones o explicaciones que espero que hagan ver esa postura con más claridad. Procederé aquí sin ninguna retórica: cito las partes del apartado que me merecen algún comentario, e inserto tras ellas este comentario. Comienzo por el primer párrafo del apartado.

Lo que podría considerar la tercera parte del artículo de AZ se refiere a un punto interesante, que se ve peor en el argumento de Heidegger: la antropología filosófica trata del *Mensch*, del ser humano, aunque sea filosóficamente, mientras que la analítica del Dasein trata de la comprensión del ser que es el sentido del Dasein. (216-217)

Este comienzo me resulta algo confuso. Está claro que el “punto interesante” —que sólo acabará definiéndose a lo largo del apartado— tiene que verse peor en Heidegger, pues en mi artículo (en 4E) yo no me refiero en absoluto a Heidegger, y la equiparación de esas nociones heideggerianas como “comprensión del ser” o “sentido del Dasein” con la trascendentalidad en sentido husserliano no puede hacerse de manera simple, sin previos estudios y sin despejar los malos entendidos posibles.

Pero Heidegger no se preocupa del estatuto de la antropología filosófica, a diferencia de Husserl, que lo hizo. Lo que ocurre es que cuando Husserl desarrolla la fenomenología trascendental no existía ningún modelo de antropología filosófica, a lo sumo una antropología física, como parte de la historia

natural, o una antropología médica, por lo que Husserl no tiene conciencia de una ciencia con la que él tenga que polemizar. (217)

Es posible. Sin embargo, cierta conciencia llegó a tener con el tiempo, pues llegó a polemizar expresamente con la idea de que la antropología pudiera alcanzar el nivel filosófico, como en aquel primer párrafo de las páginas omitidas por Fink de la conferencia “Fenomenología y antropología”, y como en el texto, muy poco anterior, del “Epílogo” a las *Ideas*:

Todas [las objeciones contra su fenomenología suscitadas en las corrientes que, en extremo contraste con su filosofía fenomenológica, quisieran distinguir entre ciencia rigurosa y filosofía] descansan en malentendidos y, en última instancia, en que se interpreta mi fenomenología devolviéndola al nivel cuya superación constituye todo su sentido; o con otras palabras, en que no se ha entendido lo por principio novedoso de la “reducción fenomenológica” y, por ende, el ascenso desde la subjetividad mundana (el hombre) a la “subjetividad trascendental”; o sea, en que se permanece atascado en una antropología, sea empírica o apriórica, la que según mi doctrina no alcanza todavía en absoluto el terreno específicamente filosófico, y tomar la cual por filosofía significa una recaída en el “psicologismo” o el “antropologismo trascendental”. Se requeriría un gran tratado especial para demostrarlo en detalle.<sup>105</sup>

Justamente las afirmaciones de este estilo, de este sentido, que no son poco abundantes en los escritos de Husserl, como en esta misma respuesta a 5E se irá viendo, son las que a mi juicio tenemos que hacer compatibles con la tesis de la “afinidad intrínseca” de la psicología “y, si se quiere, la antropología”, con la filosofía, y nada menos que con la filosofía trascendental, que encontramos en la conferencia de 1931 y con otras afirmaciones de sentidos similares. A mi juicio, la clave de esa compatibilidad está en ese “ascenso desde la subjetividad mundana (el hombre) a la ‘subjetividad trascendental’”, y en entender la motivación que puede surgir en los psicólogos (y si se quiere, en los antropólogos) y que los fuerza “a abandonar su mundanidad ingenua y a comprenderse como filósofos trascendentales”. Por lo que sigue, y por lo que dice en muchos de sus escritos acerca de las dos posturas de Husserl, la implícita y la explícita, podemos saber que JSM es de otra opinión. Para decirlo algo bruscamente, en JSM no encontramos a la postre un ascenso semejante, sino un descenso de la trascendentalidad a la humanidad.

<sup>105</sup> *Ideas I*, “Epílogo”, p. 467 (Hua V, 140).

[Husserl] solo tiene *in mente* la psicología, que hacía las funciones de la ciencia del humano que quiere fundar científicamente el resto de las ciencias. (217).

Me parece que hay algo de razón en esto, pero también hay que tomar en cuenta que llegó a formular muy claramente la diferencia conceptual entre la psicología y la antropología, como se expresa en los textos a los que ya me referí antes: el curso de Psicología fenomenológica, el Artículo de la *Encyclopaedia Britannica*, y las Conferencias de Ámsterdam.<sup>106</sup> Pero creo que este punto no es prioritario.

El desarrollo de la fenomenología, al ser un análisis de la vida trascendental en la que todo se da, abre el campo de esa experiencia en la cual aparece el ser humano mismo que he rechazado por la epojé y la reducción. Pues bien, como objeto de mi experiencia, el ser humano es uno de los temas de trabajo de la fenomenología trascendental, así como la naturaleza, o el mundo de la cultura, incluida en ella la ciencia, y entendidas ambas como producto del espíritu. (217)

Si pasamos lo del “rechazo” como asunto de mero estilo (porque la puesta entre paréntesis no es ningún rechazo), lo que aquí se dice me parece correcto. Pero hay que añadir algo importante: que el ser humano aparezca significa que el sujeto trascendental, cuya vida de conciencia trascendental estudiamos como fenomenólogos, lo va constituyendo, o se ha ido constituyendo a sí mismo al apercibirse, al objetivarse (o autoobjetivarse) como ser humano; este mismo proceso de constitución puede verse como un proceso de mundanización. El mismo mundo, que había sido puesto entre los paréntesis de la epojé, es considerado como correlato del yo trascendental, y el proceso de su constitución es a la vez el proceso por el cual el yo se percibe a sí mismo como habitante de ese mundo, como ser humano. Como lo dice de manera extraordinariamente clara y precisa el traductor de “Fenomenología y Antropología” en su presentación:

Dicho de otra manera, sólo la responsabilidad ejercida por el filósofo sobre sí mismo lleva a detenerse ante “el enigma trascendental del mundo” y permite acceder, sobre la base de esa detención, a un campo de experiencia

---

<sup>106</sup> Puede verse, sobre esta diferencia, Hua IX, 54 (curso de Psicología fenomenológica), 240 (Artículo de la *Encyclopaedia Britannica*, primer borrador) y 278 (misma obra, cuarta versión).

que no da por supuesta la vigencia consabida del mundo, sino que más bien da sentido y validez a tal vigencia, y con ello da también sentido y validez a la condición humana, mundana, de la vida del *cognoscente*...<sup>107</sup>

Sigamos.

Ahí tiene su puesto la antropología filosófica como ontología regional que trataría de estudiar la constitución del ser humano. Todo esto es lo que en 1991 llamé “la postura explícita” de Husserl. (217).

Dos dudas. La primera es si esta antropología, en vista de lo que acabamos de leer en la cita del “Epílogo” de 1930, puede alcanzar para Husserl el nivel de la filosofía. O más bien, hay sin duda en Husserl una concepción de la antropología como una ciencia positiva, no filosófica, y hay también la afirmación, casi sólo insinuada, de la posibilidad de una antropología que se desarrollaría precisamente sobre el fundamento de la fenomenología trascendental y adquiriría así carácter filosófico. La segunda duda es respecto de aquella primera antropología que todavía se considera ciencia positiva: aun entendida como ciencia eidética, no veo ahora muy claro que pudiera conformar una genuina “ontología regional”. No sé si el “ser humano” sea un género sumo como han de ser los géneros por los que se conforman las ontologías regionales. Por eso, quizá sería mejor dejarla en ciencia eidética, apriórica, del ser humano. Pero sea de todo esto lo que fuere, no es precisamente esta antropología la que ha estado en el centro de esta polémica. A esto se refiere la nota al pie que pone JSM al final del último texto citado, nota que cito aquí:

AZ, en su última respuesta, no toma ya en consideración el hecho de que la antropología filosófica sea una ciencia regional del ser humano como ser mundano. Desde el momento en que el ser humano tiene como elemento constituyente una dimensión trascendental, ese modelo ya no nos sirve. (217, nota 29)

Aclaro que ni en 1E ni en 4E uso ese término de ciencia regional (del ser humano como ser mundano), justo por la duda que acabo de expresar. Pero tampoco estoy de acuerdo con la idea de que por el hecho de ver ahora en el ser humano “como elemento constituyente una dimensión trascendental, ese modelo ya no nos sirve”. Yo seguiría sosteniendo ese modelo: la antropología filosófica

<sup>107</sup> *Textos breves*, p. 528.

es una ciencia eidética del ser humano como ser mundano. Si esta ciencia está fenomenológicamente fundamentada, y justo por esta fundamentación puede ser una disciplina filosófica, tiene efectivamente que considerar que en ese ser humano mundano ha estado operando, y sigue operando, un sujeto trascendental constituyente de su mundo y de sí mismo como humano, y además, constituyente de su mundo cultural, basado en motivaciones racionales, y un sujeto que hace ciencia, lógica, fenomenología, etc. No veo, pues, el choque o la inconciliabilidad entre ambos “modelos”, como si la consideración de la que llamamos “dimensión trascendental” en el ser humano anulara la mundanidad, cuando lo que sucede es que sólo entonces se ve con claridad que esa mundanidad tiene un sentido intencional constitutivo. Pero además, está implícito en mis textos, sobre todo en 4E, la necesidad de considerar la corporalidad —la corporalidad específicamente humana— dentro de la esencia del ser humano. Sin esta corporalidad y todas sus funciones animales, biológicas, psicofísicas, el ser humano tampoco sería ser humano; sería otra cosa.

Y aquí viene el primer argumento de rechazo de AZ. Para Zirión la antropología filosófica, como se desprende del mismo planteamiento mencionado, es una disciplina *derivada* de la fenomenología trascendental; como es la fenomenología trascendental la que descubre y describe los rasgos de esa subjetividad trascendental que, de modo accidental pero no necesario, ocurren en el hombre, estudiar a este exige tener en cuenta esa dimensión trascendental, pero el saber que ha descubierto los rasgos de esa dimensión trascendental no puede ser concebido como una antropología filosófica porque es, en consecuencia, anterior a esta. Para AZ “la antropología filosófica fenomenológica, incluso calificada de ‘trascendental’, es una disciplina que se deriva o se desprende de la fenomenología trascendental, pero que no puede identificarse con ella”. (217)

He dicho en 4E que “la identidad del ser humano con el sujeto trascendental (...) es una identidad fáctica, no una identidad esencial” (4E, 68). No se sigue de ahí que para mí “los rasgos de esa subjetividad trascendental” ocurran en el hombre de modo “no necesario”. Esto sugeriría que para mí el ser humano podría existir sin esos “rasgos de subjetividad trascendental”. Veo, pues, que no he acabado de expresarme con claridad. Diré entonces: cada sujeto humano, real o posible, es, de modo absolutamente necesario, un sujeto trascendental que se ha autoobjetivado y mundanizado como tal. Es el, o mejor, es un, sujeto trascendental el que se ha dado a sí mismo el sentido de ser humano. ¿Cómo no va a ser necesario ese sujeto en la constitución del mismo ser humano? Pero eso

no significa que esta necesidad sea una necesidad eidética, *racional* en el sentido del alemán *rational*. Por esto mismo la trascendentalidad —si podemos llamarla así— no puede considerarse, para usar el término de Gaos, una “exclusiva del hombre”. Por otro lado, lo que es en todo esto fundamental es que la disciplina que ha descubierto (en los términos de JSM) “los rasgos de esa dimensión trascendental” no ha sido precisamente la antropología, ni siquiera la filosófica, sino la fenomenología trascendental, cuyo tema no es por principio el ser humano, sino la vida de conciencia trascendental constituyente. La antropología filosófica, puede decirse así, recibe de la fenomenología trascendental ese “descubrimiento” (si le queremos llamar así), y una vez en posesión de él, adquiere carácter trascendental y a la vez filosófico. Sólo que no por eso se convierte ella en la fenomenología trascendental que le otorgó ese conocimiento fundamental... Desarrollaré esto algo más en lo que sigue, pues JSM se refiere a estas cosas en el párrafo siguiente de su texto.

Este punto [el de la cita anterior] es muy importante y parece que hay cierta lógica, pues la fenomenología trascendental es la que nos da el sentido de lo trascendental, por tanto, solo entonces podré desarrollar una antropología trascendental que para ser auténtica antropología debe incorporar necesariamente los análisis de la fenomenología trascendental. (217)

Se ve la coincidencia. Aquí estamos en la misma “lógica”...

En mi propuesta, esa incorporación *a posteriori* de la trascendentalidad descubierta en la fenomenología hace que esta, a la postre sea, en virtud de esa traslación, idéntica, en cierta medida, como iremos viendo a lo largo de este artículo, con la antropología trascendental y, por eso, la antropología filosófica debe reformarse desde el momento o instancia en la que “aparece” la fenomenología trascendental. (217-218)

Aquí también reitero que no me opongo (y nunca lo he hecho) a esa reforma de la antropología filosófica para adecuarse o conformarse al hallazgo de la “dimensión trascendental” en su objeto de estudio, que es el ser humano. Conuerdo enteramente con ella. Gracias al desarrollo de la fenomenología trascendental, se advierte, como acabo de decirlo, que como todo sujeto de conciencia el hombre es constituido como tal por el sujeto trascendental que “vive” en él, o que él mismo “es” en cierto sentido en cuanto sujeto. ¿Cómo no va a ser este descubrimiento importante para la antropología y motivador de una reforma fenomenológica? Pero, a mi modo de ver, y esto se aplica a la segunda parte de

esta cita, ese mismo descubrimiento de la fenomenología trascendental tiene también que resultar importante para la zoología en general, para la etología, etc. Esto es, la *reforma fenomenológica de la antropología* no es lo mismo, ni equivale, a una *reforma antropológica de la fenomenología*. Es a esta antropologización de la fenomenología, que aquí se expresa diciendo que la fenomenología habrá de ser a la postre idéntica “en cierta medida” con la antropología trascendental, a la que no le he visto hasta ahora ningún sustento. Aunque quizá esa acotación de “en cierta medida”, pueda ayudarnos a encontrar alguna coincidencia.<sup>108</sup>

Muchos análisis de la fenomenología trascendental deben pasar efectivamente, sin modificación alguna, a la antropología filosófica trascendental. Sobre todo, los que sean válidos para cualquier subjetividad *animal* (del alemán “*animal*”, el género que incluye al ser humano y a los animales [*Tiere*] no humanos), o los que valgan para cualquier sujeto racional. En 4E me referí ya al carácter genérico de muchos de los análisis de Husserl. Algunos otros, o algunas de las ilustraciones que utiliza, son aplicables en la práctica sólo a los seres humanos porque se refieren a la corporalidad específicamente humana; pero también serían potencialmente aplicables a animales con una corporalidad suficientemente similar. Estas discriminaciones serían parte del trabajo que habría que hacer para precisar esa “cierta medida” y también, por otro lado, la medida complementaria: la medida en que no es posible identificar la antropología filosófica trascendental y la fenomenología trascendental, al menos por lo que se refiere a esta cuestión.

Pero, por otro lado, tampoco puedo dejar de decir aquí algo que para mí es importante y que viene a dificultar esa posible coincidencia: así como tiene la antropología filosófica que incorporar “la trascendentalidad descubierta por la fenomenología”, de la misma manera tiene que incorporar todos los saberes relativos al hombre, de cualquier nivel que sean (físicos, culturales, espirituales en general, etc.). Y por otro lado, *no tiene que incorporar todos los análisis de la fenomenología trascendental*. Por dar un mero ejemplo: los análisis fenomenológicos

---

<sup>108</sup> Es interesante recordar, un poco de paso, las palabras finales de 3E: “En ese caso, esa ontología regional, esa antropología ingenua primera, no sería sino un primer paso que debe ser desbordado tan pronto como, en el caso de la fenomenología, el yo humano pase a identificarse con el yo trascendental. Mas en ese momento estamos en la posición anterior, de la auténtica antropología verdaderamente filosófica, que sólo lo es porque ha sabido tomar al humano como lo que la fenomenología trascendental nos ha descubierto que es, ese humano en cuyo interior habita la verdad, y sin lo cual el humano nunca será humano” (3E, 35). No necesito ya decir que tampoco me parece aceptable esa identificación de ambos yos, expresada de esta tajante manera.

de la diferenciación entre el ser *real* y el ser ideal, entre las ciencias empíricas y las ciencias eidéticas, entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias analíticas, lógicas, matemáticas. A un nivel más bajo, en la fenomenología llamada estática: la diferencia entre vivencias de posición y vivencias neutralizadas, la modificación de neutralidad misma, la diferencia entre recuerdo y fantasía, entre reflexión y percepción, nada de esto es precisamente antropológico, y si lo llega a ser es justamente por aplicación o por derivación.

En la objeción de AZ se ve claramente el carácter derivado que tiene la antropología filosófica respecto a la fenomenología trascendental. Y esto, tanto si consideramos la antropología filosófica como elaboración de la idea esencial del ser humano, que es la competencia que le asignó AZ a la antropología filosófica en el primer prólogo, como si avanzamos, tomando ya la formulación de la doctora Venebra, incorporando la trascendentalidad, que es necesario desde el momento en que el ser humano, para ser tal, debe ser sujeto trascendental. (218)

Dos comentarios. 1) Si esa “incorporación de la trascendentalidad” se entiende como uno de los rasgos esenciales del ser humano, o del ser del ser humano, en realidad no hemos rebasado la primera caracterización. La antropología filosófica sigue estando encargada de caracterizar la esencia del ser humano. Lo que se ha hecho no ha sido más que añadirle un rasgo, no importa que ese rasgo sea tan esencial que se considere condición de posibilidad del resto. 2) Pero en realidad esa incorporación de la trascendentalidad al ser humano no parece ser ningún avance en la caracterización de la esencia del ser humano, o es un avance muy relativo, ya que también a los animales no humanos se les reconoce trascendentalidad: también los animales, o los sujetos trascendentales “en” ellos, constituyen en vivencias intencionales su mundo, y a sí mismos como habitantes de tal mundo, etc. Y a todo esto, la cuestión de la relación entre la trascendentalidad y la racionalidad sigue pendiente...

Esto es lo que en mi antropología he llamado la teoría de los dobles humanos. Porque no podemos comprender al ser humano al margen de su dimensión trascendental. Este es, en efecto, el tema del capítulo primero de mi antropología filosófica sistemática que equivale a lo que a la hora de publicarla ha devenido en ser la *Antropología filosófica II*. (218)

¿De qué se trata aquí? Intento un resumen en lo que sigue de lo atinente a esa teoría de los dobles humanos como se expone en ese volumen II de la *Antropología filosófica* de JSM.

El ser humano es un ser que “no es adecuadamente captado por las categorías de la biología, dado que con él se inaugura un nuevo nivel de realidad, comparado con los anteriores niveles de los otros seres vivos” (AF II, 29). Esto no quiere decir que el ser humano sea algo *sobrenatural*, sino solo que con el ser humano aparece en el mundo una realidad, que ya podemos anunciar que es la *realidad del sentido*, que no puede ser abordada con los predicados válidos para las hasta entonces consideradas como únicas realidades naturales (AF II, 30). “La antropología filosófica no tiene que abordar la totalidad de la experiencia humana, sino las estructuras trascendentales de la misma, así como los marcos en que de un modo u otro se instancian esas estructuras trascendentales y que aparecen fundamentalmente en la cultura” (AF II, 35). Estas estructuras trascendentales se conciben como las condiciones de posibilidad del ser humano mismo; así como en Kant hay unas condiciones de posibilidad del conocimiento, así en nosotros como seres humanos hay unas condiciones de posibilidad de la experiencia en toda su amplitud. Ella pertenecen “todas en todo momento” al ser humano, de modo que sin ellas no podemos pensarnos. “Esa palabra [trascendental] debe ser tomada en el sentido fenomenológico, según el cual lo trascendental está en la experiencia pero de manera que todo se da en esas dimensiones, por lo que trascienden cualquier dato concreto que en ella se señale. En realidad esta parte, en la medida en que es un análisis de la experiencia humana en cuanto auto-experiencia, es una *fenomenología del ser humano*, tomándolo en sus estructuras más generales, generales en aquellas estructuras sin las cuales no hay ser humano” (AF II, 38). Ya reproduje en esta respuesta a 5E la lista de esas “dimensiones trascendentales”. Ahora bien, lo que sigue es un repaso de la distinción que formula Julián Marías entre una “estructura analítica” y una “estructura empírica” de la vida humana, distinción que (a juicio de JSM, claro) “es el precipitado o sedimentación de un considerable esfuerzo de pensamiento en torno al ser humano desde la fenomenología y que se resume en el hecho de que un saber correcto sobre nosotros tiene que incluir una doble perspectiva; es decir, que la antropología filosófica tiene que hablar necesariamente de un *doble humano*” (AF II, 43). Sin que el autor pueda asomarse aquí “ni mínimamente a la problemática de la fenomenología de Husserl”, recuerda que “el sentido profundo de la fenomenología, que subyace a toda la obra de Husserl, es el intento de *garantizar el carácter racional* del sujeto humano. Este, en cuanto sede de ese carácter racional, es lo que Husserl llama la subjetividad trascendental” (AF II, 44). Anotemos

esto... Y también esto que nos dice en una nota al pie: “Eso es solo una primera aproximación, porque, luego, también la animalidad, de la que emerge esa subjetividad, es trascendental (San Martín 2007, 39).”<sup>109</sup> Es lástima que en ninguna parte de AF II se explique nada acerca de la subjetividad trascendental animal, por lo cual ese carácter de primera aproximación queda como tal. Que el asunto es importante, se puede entender por el hecho de que aquí se está poniendo el sentido mismo del ser humano en ese carácter trascendental. En este libro se dice que el auténtico sentido de la realidad humana es esa “vida trascendental de experiencia que es la base y garantía de la racionalidad teórica y práctica y por la cual somos verdaderamente seres humanos” (AF II, 45). Análogamente, se nos ocurre inferir, la vida trascendental de experiencia de los animales no humanos sería el auténtico sentido de su vida como realidades no humanas. Pero entonces la trascendentalidad de la vida humana no puede proponerse como el carácter o el rasgo distintivo entre los animales no humanos y el ser humano. A mí me parece que con esto toda esta teoría de los “dobles humanos” se pone en entredicho. Ha sido introducida como el gran hallazgo que hace que en el caso del ser humano no baste la aproximación desde fuera o desde abajo. El hombre no es sólo lo que la biología nos dice que es. Es algo más, un *plus*, una excedencia. Este *plus* o esta excedencia está en ese doble que es el ser sujeto trascendental. Pero ahora resulta que en los animales no humanos encontramos también ese *plus* o esa excedencia: son trascendentales ellos también, son entonces dobles ellos también, sólo que dobles animales, no humanos. Entonces, lo que de propio queda en el ser humano no sería esa trascendentalidad, sino, acaso, el carácter racional, la posibilidad de vivir motivaciones racionales.

Según JSM, esta teoría de los dobles humanos se da, de diferente manera, en Ortega y en Marías. “En Husserl, y sospecho que también en Ortega, hay una tensión que he llamado *dialéctica*, siguiendo a Eugen Fink, que proviene de que la subjetividad trascendental es el ser humano que soy, el hombre que yo soy. El humano, dice Husserl, es la autoobjetivación de la vida trascendental, es decir, una vida trascendental pero que aparece en el mundo como un objeto más” (AF II, 51). Me permito comentar: que el ser humano sea autoobjetivación de la subjetividad trascendental no significa que sea una vida trascendental que aparezca como tal en el mundo. Lo que aparece en el mundo es en todo caso y

---

<sup>109</sup> En la bibliografía encontramos cuatro publicaciones identificadas con este año de 2007 y seguidas de las letras a, b, c y d; pero JSM se refiere sin duda a “La subjetividad trascendental animal”, Capítulo II de su libro *Para una filosofía de Europa*, al que ya me he referido en este escrito.

siempre *trascendente*; por eso mismo, el ser humano que aparece en el mundo es *trascendente, no transcendental*. Cuando se dice que “en”, o “detrás”, del ser humano hay una subjetividad trascendental, y se considera (desde mí, que hago reducción trascendental en mí y en ellos) a los demás humanos como objetivaciones, cada uno de su subjetividad trascendental individual, sea explícita o implícitamente, cambia desde luego mi comprensión de ellos y del ser humano en general. Pero esto no implica que seamos seres *reales* con una doble condición, o sea, seres mundanos pero *dobles*: humanos —lo que ya no podría decirse si lo humano se define por la trascendentalidad— y transcendentales, o más bien, biológicos, naturales, y transcendentales, causales y no causales a la vez... Es el sentido del mundo el que ha cambiado: el mismo mundo en que nos encontramos es comprendido, tras la reducción, como un mundo constituido por todos, intersubjetivamente, en cuanto sujetos transcendentales, y como un mundo que nos contiene a todos entendidos como seres humanos o seres animales no humanos.<sup>110</sup> Y hay que precisar también: la subjetividad trascendental que se objetiva como humana no es humana desde siempre. El ser humano forma parte del mundo y él mismo es un rendimiento intencional.<sup>111</sup> Esto es lo que significa que sea una autoobjetivación del sujeto trascendental. Como ser humano es además una entre muchísimas otras posibles autoobjetivaciones —por supuesto que *no del mismo* sujeto trascendental—. En nuestra experiencia empática encontramos múltiples autoobjetivaciones reales, todas fácticas, contingentes, pero para cada sujeto trascendental individual objetivado, de una absoluta necesidad: en un cefalópodo, en un camello, etc... Cierro este comentario, y prosigo la reseña de AF II en este tema de los dobles humanos.

JSM ve en la fenomenología trascendental “un camino de ida —del ser humano empírico a la subjetividad trascendental—, y un camino de vuelta —de la subjetividad trascendental al humano empírico— al ser humano que tiene su verdad en la subjetividad trascendental” (AF II, 53). Esto se cifra también en el hecho de que el humano sea el ser abierto al mundo o a la comprensión del ser, y esto hace que “su presencia en el mundo no pueda ser clarificada como la

<sup>110</sup> “Consideramos, pues, EL MUNDO COMO RENDIMIENTO — el mundo para mí como mi rendimiento, rendimiento de mi actividad intencional, sobre la base de mi pasividad. En este rendimiento adquiero yo para mí el ser de los otros, como co-rindiendo para mí el ser del mundo” (Hua XV, 149).

<sup>111</sup> “Nos entendemos a nosotros hombres, entendemos el mundo más hondamente: nuestro ser profundo en el que por vez primera nuestro ser humano EMERGE, es ser como yo y nosotros trascendental; y así todavía no nos entendemos a nosotros y a nuestra vida de mundo como hombres” (Hua XV, 150).

presencia de una piedra o de un animal no humano” (AF II, 53). Aparentemente, en el caso de los animales no humanos las categorías de la biología sí son capaces de dar cuenta de su ser animal. Reservamos también la pregunta de si los animales no humanos, que por tener “animalidad” tienen también trascendencia, no tienen también su propia apertura al mundo y su propia comprensión del ser. A mí esto me parece innegable, pero aquí no está tomado en cuenta de manera seria o detenida. En todo caso, la consecuencia de aquella apertura y aquella comprensión del ser es que “*la antropología filosófica no sea viable como ontología regional más que en una primera aproximación*”, ya que “ese ser humano tiene como rasgo fundamental una intimidad que lleva como correlato la totalidad del mundo, es decir, todos los otros seres” (AF II, 53). Es, como se ve, la misma transición que se presenta en 5E. Aquí en AF II la ontología se supera porque en ella solo pueden presentarse “rasgos diferenciadores en relación con otros seres”, olvidando “lo más importante de esos rasgos, su verdadero significado humano” (AF II, 53).

Por eso la vuelta que en la fenomenología se hace de la subjetividad trascendental al humano es tan importante como el primer paso, porque *la subjetividad trascendental es el verdadero sentido del ser humano*. De manera que sin tener en cuenta ese sentido, sin tener en cuenta lo que verdaderamente es el ser humano, que es un ser que hace su vida, que crea su mundo, porque es un yo, jamás definiríamos al ser humano; este se nos escaparía y por tanto no haríamos verdadera antropología sino solo un sucedáneo. Estamos hablando de lo más humano del humano, que nunca podría dejar de ser estudiado por la antropología. (AF II, 53)

Afirma JSM que en la dualidad subjetividad trascendental/ser humano, o, en términos orteguianos, realidad radical/hombre, la segunda parte no puede prescindir de la primera; ésta es la “condición de posibilidad de la segunda”. Ya conocíamos esta tesis; pero aquí anota algo interesante: no se trata aquí de una relación género/especie: “no tiene sentido decir que el género es condición de posibilidad de la especie: para describir la especie no me hace falta recuperar el género” (AF II, 54). “En consecuencia, desde la fenomenología solo podemos hacer antropología filosófica cuando hemos descubierto el verdadero sentido de la vida humana, y este es lo que en la fenomenología se entiende por subjetividad trascendental o en Ortega por el concepto de realidad radical” (AF II, 54). A mi juicio, con todo esto no se define nada que sea específicamente propio de lo humano, si es cierto que en la animalidad hay trascendencia, si esta afirmación se toma en serio y se sacan las consecuencias. Lo que se dice aquí podría

decirse, desde mi punto de vista, así: “el verdadero sentido de la vida humana es que sea vida subjetiva o vida de conciencia”. ¿Quién va a negar que esta es una condición *sine qua non* para que el ser humano sea tal ser? Pero esto lo comparte el humano con muchos otros seres... Pero para JSM, “Lo trascendental es la irrenunciable e insuperable, y por eso absoluta, perspectiva egoica del ser humano, y eso es la vida radical, la vida humana” (AF II, 54). En la nota 31 de 5E, se resume muy rápidamente esta teoría de “los dobles humanos”: “La teoría de los dobles humanos parte de la consideración propia de los fenomenólogos de que el ser humano es una realidad que se vive en primera persona y como objeto en el mundo; el primero no está determinado por el mundo, el segundo sí” (218, nota 31). Como en AF II, también aquí se equipara esta teoría, o este “esquema”, con “lo que Ortega entiende con la duplicidad de realidad radical y hombre; o Marías cuando habla de estructura analítica y estructura empírica, siendo esta el hombre; o Heidegger en la duplicidad, que ya hemos visto, de *Mensch* y *Dasein*; o Fink, al hablar de la *Grundverfassung* (constitución básica) del ser humano y su vida concreta en los fenómenos trascendentales” (218, nota 31); pero se agrega ahora a Merleau-Ponty, quien en su prólogo a la *Fenomenología de la percepción* dice “que no soy el resultado de múltiples causalidades mundanas o sociales, y que por eso no puedo cerrar sobre mí el universo de la ciencia, acción que también hago en cuanto ser en el mundo” (218, nota 31).<sup>112</sup>

Hasta aquí la reseña de la teoría de los dobles humanos en AF II. No será mal momento para citar un pasaje de un texto de Husserl en el que expone su teoría de esta misma duplicidad. Es un texto de los años 20, quizá de 1924, y que para JSM es importante porque en él aparece la frase, que ha alcanzado cierta celebridad, según la cual “la historia es el gran *factum* del ser absoluto”.<sup>113</sup> Está publicado como Anexo XXXII en Hua VIII, y lleva el título “Reducción fenomenológica y justificación absoluta”. En su última sección, “Monadología”, Husserl se refiere a los *egos* que, en su mutua referencia comunicativa, son absolutamente

---

<sup>112</sup> Sería sin duda interesante tomar en consideración, en un examen más detenido de esta exclusión de la causalidad implicada en el esquema de los “dobles humanos”, el § 11 del Excurso de las lecciones de ética publicadas en Hua XXXVII, parágrafo que se titula: “La imposibilidad de pensar un mundo sin vínculo causal entre la corporalidad (*Leiblichkeit*) y la subjetividad. La pregunta por el alcance de la psicofísica. La psicología naturalista frente a la psicología fenomenológica”. La cuestión de la psicofísica toca también a la antropología, igual que a la zoología. Pero no, por supuesto, a la antropología filosófica.

<sup>113</sup> Véase también la cita que JSM hace del mismo texto en *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, p. 188. Allí se reconoce tácitamente que en este texto Husserl se encuentra en “plena madurez”.

existentes, y son en comunidad los portadores absolutos del mundo. Como *egos* absolutos, no son parte del mundo, no son sustancias en el sentido de “*realidades*” empíricas, sustratos de propiedades “*reales*”. Son más bien lo absoluto, la subjetividad sin cuya vida cogitativa, que es un constituir cognoscitivo en el sentido más amplio, no sería ninguna sustancia *real*. Y ahora viene lo interesante: como estos *egos* no sólo son para sí, sino unos para otros, como *alter egos*, sólo pueden serlo mediante una dación de sentido sustancializante, que se imponen unos a otros mutuamente y a sí mismos. Esta es la sustancialización o *realización* de la animalidad (*Animalität*) y la humanidad. Tienen entonces los *egos* un doble sentido: un ser absoluto y un aparecer para sí y unos para otros (por una apercepción hecha sobre ellos mismos) como sujetos *animales* y humanos que animan cuerpos en el mundo y que pertenecen como animales (no humanos) y como hombres al mundo sustancial-*real*.<sup>114</sup>

Es bastante con eso. Aunque en este fragmento no está usada la palabra “trascendental”, está claro por el contexto que a ello se refiere cuando habla de *ser absoluto*. Es más de llamar la atención el hecho de que Husserl habla aquí en general de la *animalidad*, dentro de la cual se incluyen los animales no humanos. También éstos son, pues, *en uno de sus sentidos*, seres absolutos y no partes del mundo. Creo que vale la pena recalcar esto porque hasta ahora no ha aparecido en 5E ninguna referencia a este asunto de la *animalidad* en general, y pareciera —hasta ahora en este texto— que para JSM la trascendentalidad es sólo propia de los seres humanos.<sup>115</sup> Pero a mí me parece, con Husserl, que tampoco podemos comprender a los demás animales al margen de su dimensión trascendental. Intriga un poco también por qué puede denominarse esta teoría teoría “de los dobles humanos”, cuando sólo uno de los lados de esos “dobles” es el propiamente humano. El otro lado es, al menos en Husserl, el yo trascendental. Es decir, la duplicidad es duplicidad *del yo*, no del sujeto humano o del sujeto animal, el cual sólo es uno de los dos lados. Y por lo que se me alcanza, aunque en términos husserlianos puede sostenerse la “identidad del ser humano o animal con el yo trascendental”, ella siempre, hasta el final, va aparejada con la conciencia de esta duplicidad. Esto se ve claro, por ejemplo, en el § 72 de *La crisis*, el último en ser escrito como parte del libro y el mismo en el que se encuentra la declaración de que no hay una psicología como ciencia positiva, sino que sólo hay “una psicología trascendental, que es idéntica a la filosofía trascendental” (Hua VI, 261).

<sup>114</sup> El texto que he parafraseado está en Hua VIII, 505-506.

<sup>115</sup> Si este texto parece muy temprano, véase el Anexo XXIX de Hua XV (p. 456), un texto de 1932 en el cual los animales no humanos están incluidos como co-sujetos para el mundo.

Husserl escribe en seguida: “Tenemos ahora que meditar en qué sentido hay que corregir esto. Sería naturalmente erróneo decir que no podría haber ninguna psicología como ciencia sobre el suelo del mundo predado, o sea, francamente de seres humanos (y luego animales) en el mundo” (Hua VI, 261) (algo que, por cierto, no sé si JSM comente en alguno de sus textos). Habría que estudiar con detenimiento esa meditación a lo largo de las casi ocho páginas restantes del párrafo para alcanzar una posición equilibrada sobre todo este asunto; pero al menos podemos ver, en un rápido repaso, que la razón que Husserl da de aquella identidad entre la psicología trascendental y la fenomenología trascendental es el hecho de que “el psicólogo pierde durante esta epojé [la ‘epojé universal que abarca todo tener-conciencia-del-mundo’] el suelo del mundo *objetivo*” (Hua VI, 261), de modo que la diferenciación entre lo humano y lo trascendental sigue en perfecta vigencia. Si no, Husserl no habría podido escribir que la psicología de la positividad, que “hablaba de seres humanos como los sujetos operantes, entonces presuponía el suelo del mundo y se movía en el círculo” (Hua VI, 265), o que “hubo que superar poderosas dificultades para no sólo comenzar el método de la epojé y la reducción, sino traerlos a la plena comprensión de sí mismos y con ello descubrir en primerísimo lugar la subjetividad absolutamente operante, no como la humana, sino como la que se *objetiva* a sí misma en la humana, o ante todo en la humana” (Hua VI, 265). Y esto no niega ni es negado por la otra declaración de que “las almas de los hombres entran con el progreso de la investigación fenomenológica en un movimiento notable de su propio contenido anímico. Pues todo nuevo conocimiento trascendental se convierte con necesidad esencial en un enriquecimiento del contenido del alma humana. Yo soy en efecto como yo trascendental el mismo que en la mundanidad es yo humano” (Hua VI, 267-268). Pero hay que entender lo que ha pasado, lo que ocurre en cada cambio de actitud, tanto en la que supera la ingenuidad de la actitud natural gracias a la epojé y la reducción, como la que vuelve sin esa ingenuidad a la actitud natural. Sí, ésta es quizá la vuelta del camino de idea y vuelta del que nos habla JSM, sólo que —tengo esa convicción— expuesta con más precisión, sabiendo que la “subjetividad absolutamente operante” no es concebida por Husserl “como la humana”, según lo dice aquí literalmente.

Paso a la quinta parte de 5E, titulada “La identidad de lo fáctico y lo trascendental”.

## V. Sobre el quinto apartado

Comienza JSM resumiendo algo muy parecido a mi argumento:

La razón esgrimida en el párrafo anterior parece razonable: el ser humano es un ser trascendental; la antropología auténtica debe tener en cuenta esa trascendencia, pero justo por ello es posterior y, por tanto, derivada de la fenomenología trascendental y, en consecuencia, identificarlas es un “error”. (219)

Aclaro que de mis escritos no puede extraerse esa afirmación de que “el ser humano es un ser trascendental”. Ni lo dije así ni lo diría así ahora. Pero no me detendré en esto, pues espero que quede claro en lo que sigue. Digamos que el resumen es aceptable. Sigue diciendo JSM que ese error será grave en dos supuestos:

primero, el principal, que al identificarlas rompa de raíz aquel distanciamiento de 1903 por el que Husserl se da cuenta de que el sujeto de los objetos formales no podía ser un ser humano fáctico sometido a las causalidades mundanas. Sería, lo primero, caer en el antropologismo, una forma epistemológica semejante al psicologismo, con lo que el esfuerzo de la fenomenología habría sido vano. Ya por esa razón sería “un grave error”, pues se perdería todo lo logrado por la fenomenología trascendental. (219)

Parecía que JSM resumiría mi posición, pero aquí se ve que no es así. Este “supuesto, el principal”, no proviene de mis escritos, en los que ni siquiera uso la palabra “antropologismo”. Ya expuse (en este escrito) que en el texto de 1903 al que JSM está aludiendo Husserl afirma que la idea del ser humano presupone la idea de razón, y que esta idea no puede delimitarse por aquélla. Hay mucha razón, diré ahora, en considerar que el sujeto de razón, de los conocimientos u objetos racionales, formales o lógicos, tenga que ser un sujeto trascendental, haya pensado Husserl esto o no. Pues lo que hemos venido llamando la *trascendencia* es a mi juicio condición de posibilidad, no precisamente del ser humano, como sostiene JSM, sino de cualquier ejercicio posible de racionalidad o de razón (así como de muchas otras capacidades antes que ésta). Pero dejaré por ahora esta temática, pues, como digo, este supuesto no lo coloqué yo en el tapete... El segundo supuesto se acerca un poco más a mi argumento:

Pero aún hay otra razón que, por el esfuerzo de AZ en relación con la aplicación de los estudios trascendentales, se me antoja aún más grave: haría de la fenomenología trascendental una filosofía aplicable solo al ser humano, y no a otras posibilidades, por ejemplo, otros seres racionales de otros planetas o mundos, justo lo que también se quería superar en la refutación del psicologismo: la conclusión de las *Investigaciones lógicas* es que la lógica y el resto de objeto formales valen para todo ser racional, por lo tanto, que el sujeto de esos objetos es cualquier sujeto racional, en este planeta o en otro, en el cielo o en el infierno. (219)

Dejemos pasar la ambigüedad de la redacción.<sup>116</sup> También me gustaría dejar a un lado el asunto de la crítica al psicologismo y de las *Investigaciones lógicas* en general, pese a que JSM ve en ellas la raíz de la intención medular de la fenomenología: reconstruir el sujeto racional, etc., simplemente para no complicar las argumentaciones y la polémica misma. La cita, hasta “planetas o mundos”, reproduce certeramente mis ideas, y tampoco me molesta la ampliación al cielo y al infierno. También acepto en términos generales la exposición de lo que llama JSM el “núcleo” de mi razón, la cual discurre así: “Es cierto que el ser humano es un sujeto trascendental”, pero “esta identidad se basa en que el sujeto trascendental que descubre y analiza el fenomenólogo en el ser humano es idéntico con este sólo FÁCTICAMENTE, PERO NO ESENCIALMENTE” (219). O como lo digo en el pasaje de 4E que JSM transcribe:

la identidad del ser humano con el sujeto trascendental (entendido ya con todos los atributos que incluso le permiten cosas como hacer filosofía o fenomenología trascendental) es una identidad fáctica, no una identidad esencial. El sujeto trascendental es humano sólo en el caso del hombre.<sup>117</sup>

Por supuesto que esta identidad misma requeriría un examen muy detenido, pues no lo es en todo respecto. Husserl la expone en sus obras de diversas maneras, lo mismo que expone también de diversas maneras la diferencia entre los dos sujetos. En esto, pues, podría ser necesario profundizar en algún momento de esta misma discusión. Pero creo que por mor de mi argumento y de la discusión

<sup>116</sup> La redacción hace pensar que lo que también se quería superar en la refutación del psicologismo era que la fenomenología trascendental fuera una filosofía aplicable solo al ser humano, y no a otras posibilidades, por ejemplo, otros seres racionales de otros planetas o mundos. Pero es obvio que no se quiere decir esto.

<sup>117</sup> En 5E, 219. En 4E, 68.

misma, puedo aceptar la identidad con esa reserva. Después de todo, está aceptada por mí así en 4E. Y aquí da inicio en 5E una respuesta a esta tesis, respuesta que está enredada en un equívoco que debo exponer con todo cuidado. Después de la última cita de mis palabras, JSM escribe: “Y ahora debo dedicar unas líneas a un tema que parece ser la justificación del texto de AZ, que este punto es el único que no trato en mi amplio comentario escrito inmediatamente después de leer su ‘Prólogo’. Pues bien, vamos a verlo” (219). Se ve que aquí JSM identifica equivocadamente este punto de la identidad fáctica del ser humano con el sujeto trascendental como si se tratara del pasaje de 1E que en 4E afirmo que en 2E él dejó sin comentar. El pasaje recién transcrito sobre esa “identidad fáctica” no es siquiera un pasaje de 1E, sino de 4E. El pasaje que en 4E digo que JSM dejó en 2E sin comentar está transcrito en las páginas 218-219 de 4E, y lo transcribí de nuevo al comienzo mismo de la primera parte de esta respuesta.<sup>118</sup> No vale la pena transcribirlo de nuevo.

En 4E, inmediatamente después de transcribir ese pasaje, escribí: “Este es el pasaje que el comentario de San Martín dejó sin comentar, a pesar de ser un pasaje clave para la posición que sostengo en relación con la noción de una antropología filosófica” (4E, 72). Ahora, en 5E, comienza él su respuesta, entonces, sobre el falso supuesto de que el “pasaje clave” al que yo aludía era el de aquella “identidad fáctica”. Ello explica los comentarios que hace sobre mi mala lectura de sus textos y algunas otras observaciones, según se verá...<sup>119</sup>

La respuesta comienza: “En ese comentario [es decir, en 2E], todo el último apartado está dedicado a ese tema. Es curioso que AZ no vea ahí una respuesta a este punto, hasta el tema de la facticidad está tenido en cuenta. Incluso la relación con la animalidad. Llama mucho la atención que no haya leído ese 4o. apartado con más detenimiento...” (219-220). A pesar de la equivocación en la que está, esta observación suya me obliga a repasar ese comentario, o su apartado 4o., en busca de la respuesta que se me escabulló. Pero no tengo que hacerlo directamente, sino de la mano de JSM, que quiere demostrar que en ese apartado está su respuesta a mis argumentos. Sólo que antes de hacer ese seguimiento, debo comentar algo que afirma antes de iniciar su repaso: que “en él [en ese 4o. apartado de 2E], incluso escribo sobre la imprecisión del comentario a la carta

<sup>118</sup> El pasaje está en 1E, 218-219. La transcripción del mismo pasaje en 4E, 72.

<sup>119</sup> Como veremos, JSM no identifica correctamente el pasaje hasta la página 234 de 5E. Pero esta identificación no lo llevó a eliminar esta primera identificación equivocada ni a corregir las observaciones que hizo sobre su base.

a Lévy-Bruhl, en la que Husserl siempre se refiere a la antropología cultural, para, de ahí, concluir AZ, sin solución de continuidad, que la concernida es la antropología filosófica, que a todas luces nada tiene que ver con la carta —como constataremos más adelante” (220). No me cuesta trabajo reconocer que hay en mi prólogo cierta falta de claridad. Pero debo recordar que cuando escribí ese prólogo no era mi tema el de esta discusión: la identificación o no identificación de la fenomenología trascendental con la antropología filosófica. De haber obrado con más cautela, habría hecho explícitas, o más explícitas, algunas cosas que sólo están en el prólogo implícitas. Es muy cierto que en su carta a Lévy-Bruhl Husserl se refiere siempre a la antropología cultural, y que yo me valgo de la “superación” que afirma Husserl de la fenomenología trascendental respecto de la antropología cultural (o positiva en general) para referirme a una superación análoga con respecto a la antropología filosófica. En el prólogo es muy claro cómo discurre, desde mi punto de vista, esa ampliación del punto de vista, en cuyo núcleo está precisamente el pasaje recién transcrito (el que dije que 2E dejó sin comentar). Puede ser que la antropología filosófica no tenga “nada que ver con la carta”, o que, como lo dije en 2E, en relación con ella “todo lo que ha expuesto [Zirión] sobre la carta a Lévy-Bruhl no nos sirve a la hora de ver la relación de la fenomenología con la antropología, porque antes estábamos en una ciencia social, por tanto una ciencia positiva, mientras que ahora estamos en un saber filosófico” (2E, 241). Pero tampoco le achaqué yo a Husserl, en esa carta o fuera de ella, la ampliación que estaba yo haciendo bajo mi propia responsabilidad. No veo, pues, que haya ninguna imprecisión en mi interpretación de la carta. Ahora bien, que ésta pueda o no dar pie, objetivamente, a las reflexiones que hice en el prólogo acerca de la imposibilidad de llamarle *antropología* a la fenomenología trascendental, es otra cuestión; que la ampliación que hago en el prólogo tenga o no sentido, que por ende tenga o no sentido llamarle antropología filosófica a la fenomenología trascendental, o que estas dos disciplinas se identifiquen o no, es justamente el meollo de toda esta discusión. Y por ello debo aquí agregar lo siguiente (aunque signifique adelantarme un poco en el orden de los textos): si JSM piensa que las consideraciones de Husserl en su carta no son aplicables a la antropología filosófica, me parece que no está viendo todo el alcance que tienen las tesis de Husserl (tal como las recojo y las expongo en el prólogo, conste) acerca de las relaciones entre la fenomenología trascendental y la antropología. ¿Cuál es la razón que da Husserl para esa falta de identidad, por así decirle, de la antropología cultural con la fenomenología trascendental? La fenomenología trascendental —como lo recuerdo en el prólogo— (1E, 219), por razones de principio, no ha “de quedar ligada a la conformación psicofísica o natural de ninguna especie, y por ende tampoco a la de la humana. Y tampoco

a la particular, o específica, manera humana de crear cultura o de humanizar el mundo. La cientificidad de la fenomenología es radical, y uno de los significados de esta radicalidad estriba en desligarse de antemano de todo condicionamiento fáctico, práctico, contingente”. Eso digo en el Prólogo, y en seguida cito a Husserl, en relación con la cientificidad de la fenomenología:

Es una cientificidad novedosa merced a este radicalismo, que discurre como una analítica sistemática que muestra sistemáticamente el ABC y la gramática elemental de la formación de “objetos” como unidades de validez, de multiplicidades de objetos e infinitudes como “mundos” válidos para sujetos dadores de sentido, y por ello como una filosofía que asciende desde abajo a las alturas. (1E, 219)

La gramática elemental de la formación de objetos como unidades de validez, etc., no es una gramática humana, sino una gramática universal, válida para toda subjetividad o *en* toda subjetividad que sea capaz de formar objetos como unidades de validez, etc. Esto no sólo es aplicable a la antropología cultural, a la manera humana (o no humana) de crear cultura, sino a la manera humana y no humana de formar objetos como unidades de validez *previos a toda cultura*. Esa gramática elemental no la da precisamente el estudio de la subjetividad humana, por más trascendental o trascendentalizada que la consideremos, y eso aunque haya sido nuestro propio caso, el de sujetos humanos, el que nos haya dado el caso individual a partir del cual el fenomenólogo trascendental logra hacer el análisis y tener la visión eidética de esas operaciones elementales como operaciones válidas para cualquier subjetividad, incluso las de los animales no humanos, racionales o no racionales. Por ende, no es tampoco la antropología filosófica la filosofía primera. No lo puede ser, a mi juicio, absolutamente en ningún caso. No hice todo esto explícito en el prólogo, pero sí creo que, como dice JSM, lo que Husserl afirma en la carta a Lévy-Bruhl respecto de la antropología cultural es perfectamente válido, sólo con una ampliación bastante fácil de hacer del panorama teórico, respecto de la antropología filosófica. Y nada de lo que JSM discute en relación con la postura implícita de Husserl, los progresos respecto de la epojé, etcétera, modifican esto. El hecho de que “ahora” (en la antropología filosófica) estemos en una disciplina filosófica, no cambia esencialmente la situación, y lo expuesto en relación con la carta a Lévy-Bruhl nos sirve también ahora: aunque ese saber sea filosófico, si se define como antropología, tiene como objeto principal al *anthropos*, que, se diga lo que se diga, se le agreguen los pluses y excedencias que se quiera, se comprenda como se quiera su manera

de constituir trascendentalmente el mundo, no puede dejar de ser una especie animal entre otras especies animales.

Tras esta acotación previa que me pareció indispensable hacer, inicio, pues, el seguimiento de “algunos puntos de ese cuarto apartado, que abarca un tercio del artículo” (220). Afirma JSM que en su comentario responde a los tres argumentos de mi prólogo: “el de la facticidad de la identidad del yo trascendental y el yo humano; el de la reducción trascendental y, el tercero, el de la hipótesis de otras especies racionales” (220). Sobre el primer tema, después de una referencia a las posturas explícita e implícita que él ve en el desarrollo del pensamiento de Husserl, y a mi probable ignorancia de la implícita, y después de decir que él asumió en esta parte de su comentario “todo lo que esa postura explícita implica”,<sup>120</sup> cifra mi argumento en esta frase de 1E:

El “ego absoluto” al que la carta a Lévy-Bruhl se refiere, el “sujeto trascendental” cuyas estructuras de conciencia investiga la fenomenología trascendental, no es el hombre ni es el sujeto de ninguna especie animal conocida sobre la Tierra o por conocer fuera de ella.<sup>121</sup>

Resumiendo lo que sobre esto dijo en 2E, nos dice ahora JSM:

Sobre esto, estudio esa relación al margen de la fundamentación que se hace en una primera versión, la de *Ideas*, de la reducción trascendental, y sabiendo que el yo trascendental se auto-objetiva en el ser humano, me pregunto qué elementos del sujeto trascendental deja en esa auto-objetivación, o qué cosas del sujeto trascendental no podrían ser predicadas del sujeto humano. Es decir, pregunto en qué está la diferencia que predica AZ entre el sujeto trascendental y el humano. (220)

Mi respuesta (que se sabe una simplificación de un tema complejísimo) es la que sigue: del sujeto humano no puede predicarse la autoobjetivación misma: él es su resultado, no su punto de partida: no el sujeto en cuya conciencia tiene lugar. La autoobjetivación es un proceso, y un proceso que puede analizarse

---

<sup>120</sup> La frase, nada fácil de entender si no está uno familiarizado con sus escritos, es ésta: “En el primero [el primero de mis argumentos], [respondo] partiendo de lo que llamé la postura explícita, a la que AZ no alude, seguramente porque solo tiene sentido frente a la implícita que, si la conoce, AZ no la tiene en cuenta, asumo todo lo que esa postura explícita implica”. (220)

<sup>121</sup> En la cita de 5E, 220. En 1E, 219.

fenomenológicamente (y también, en algunos puntos, constructivamente). Su punto de partida no es un yo o un protoyo *humano*. Aceptar esto significaría desechar la reducción trascendental. El punto de partida fáctico de la fenomenología trascendental (que es el sujeto humano en actitud natural) no es el punto de partida de la constitución que el sujeto trascendental hace de sí como sujeto humano en el mundo. Está bien que el sujeto humano cobre conciencia de su trascendentalidad gracias a la fenomenología trascendental, y está bien estudiar las novedades que esa toma de conciencia trae al mundo, sobre todo cuando va acompañada de la reflexión fenomenológica. Pero hay que ver que sólo puede cobrar conciencia de ella en un momento del proceso en que ya está mundanizado, corporalizado y humanizado. Puede considerarse y estudiarse él mismo, a partir de ahora, como un sujeto trascendental que se ha humanizado, en un estudio que puede llamar antropología filosófica trascendental. Pero no debe perder conciencia precisamente del proceso de autoobjetivación, que comenzó por un proto-yo no humano, y no por un yo ya humano, el cual además requeriría tener constituidos a los otros sujetos humanos.<sup>122</sup>

Después de recordar que en la exposición del cuarto apartado él ha mencionado explícitamente el “argumento” que expongo en esa frase de mi prólogo que se acaba de reproducir (la que termina “sobre la Tierra o por conocer fuera de ella”), JSM recuerda también que hizo un “largo comentario al tema que en su texto de 2018 [4E] toma como estandarte, la identidad fáctica” (220). Añade que al parecer yo he ignorado todo lo que dijo a continuación al respecto; que ve que su argumentación no me ha dicho nada, “ni tampoco el que citara a dos personas respecto de las cuales me consta que él se siente muy cercano” (220-221) me ha hecho tomar en consideración lo que él dice ahí “sobre la relación entre el hecho, el *factum* y la esencia” (221), por lo cual se ve “obligado a repetir con más contundencia los argumentos, aunque apenas aporte nada nuevo” (221). Y por fin, nos da la referencia precisa de 2E (página 242 completa y la mitad de la siguiente) en que él “cuestiona exactamente ese punto, que la identidad del ser humano y el sujeto trascendental sea una identidad fáctica” (221), pero claro, “no porque no lo sea, sino porque hay que entender esa tesis con toda precisión” (221). Como último punto de este preámbulo, dice que en lo que ha llamado

---

<sup>122</sup> Me parece muy valioso para esta temática, propiamente de fenomenología genética y mucho más compleja de lo que mi breve respuesta puede hacer parecer, el ensayo de Francesc Pereña, “Subjetividad, intersubjetividad y antropología filosófica” (publicado en *La razón y la vida*). Allí destaca Pereña muy particularmente el papel del proto-yo en las reflexiones de Husserl precisamente en torno a la diferenciación entre el ser humano y el sujeto trascendental, y que pertenecen por tanto a su postura explícita, en el § 54 de *La crisis*.

“Cuarta estación” de la polémica (4E, pues), yo he puesto “toda la carne en ese asador, diciendo que es el único punto que no comento, a pesar de que le dedico a ese punto página y media” (221). Está claro que en esto sigue JSM en el error de identificación que he señalado. Se entiende por ello que crea necesario ahora machacar más el asunto, porque ese tema de la “identidad fáctica” sí que lo comenté en 2E. Voy a seguir ahora su nueva exposición en 5E, y a comentar a la vez los puntos de 2E que no había comentado antes. Pero en verdad, si no tomé antes en cuenta muchísimos puntos de 2E, y no sólo los que él menciona explícitamente, es decir, si no me he dedicado a hacer un comentario detallado de 2E, tan detallado como el que él hizo allí de 1E, es porque a mí me interesaba ante todo poner de relieve el argumento que para él fue en 2E el tercero de mis argumentos, el que expuse en el pasaje que en 2E no comenté —lo que no quiere decir que algunas de las cosas que sí comenté no sean pertinentes para ese pasaje y ese argumento—. Pero eso lo veremos cuando lleguemos al repaso de ese “tercer argumento”. Estamos entrando apenas al primero.

Lo primero en el repaso de 5E es señalar una frase del prólogo (1E) que él cree “que indica el carácter antifenomenológico de la posición de AZ, esa circunstancia de que ‘La subjetividad trascendental no es, pues, subjetividad humana más que en los casos, de hecho muy numerosos, ciertamente, en que ella se ha objetivado a sí misma como humana, en que ella «se ha dado» un ser humano en el mundo’.” (221)<sup>123</sup> Y explica:

El carácter antifenomenológico de esta frase reside en que jamás hemos tenido, ni tenemos, ni tendremos semejante experiencia de ese “darse”; por el contrario, nuestra experiencia es la opuesta, la subjetividad trascendental que somos nace de siempre en esa situación. Este tema, que desarrollo en lo que ahí llamo el tercer argumento, desmonta la afirmación que dice que no comento. (221)

Ni las comillas de mi expresión (“se ha dado”) ni el carácter del prólogo, que no pretendía ser un tratado científico, pudieron evitar que en 5E JSM adoptara la actitud de no pasar por alto ni los sentidos figurados. Sin embargo, hemos de agradecerle —no sólo yo, pues— este señalamiento, pues es una nueva ocasión de aclarar esos términos antifenomenológicos. Yo me refería a algo de lo que Husserl habla insistentemente: la apercepción trascendental de mí mismo (sujeto trascendental) como humano. Esta apercepción, naturalmente, no es algo que ocurra

---

<sup>123</sup> La frase criticada está en 1E, 219.

una vez, de buenas a primeras, en la historia de una subjetividad trascendental previamente aislada, sin mundo, etc., que es la imagen caricaturesca que JSM da de mi postura. No me refería yo, pues, a una subjetividad trascendental ajena al mundo, flotando quién sabe dónde, que de repente “se da” a sí misma, por quién sabe qué motivaciones, una subjetividad humana. La apercepción trascendental forma parte de mi conciencia prácticamente todo el tiempo. No diré que “de siempre”, como lo dice JSM, porque tenemos que tomar en cuenta todo el trabajo (al que me acabo de referir) de la génesis del yo y de su mundanización y su humanización, una génesis que no es cosa simple de estudiar. Pero sí hay que decir que esa humanización es una adquisición permanente, al menos hasta la muerte del individuo humano. ¿Cómo piensa JSM que Husserl ha descubierto esta apercepción trascendental u objetivación de sí mismo como ser humano, si no hay experiencia ninguna de ese “darse”? Creo que es muy dudoso que “la subjetividad trascendental que somos nace de siempre en esa situación”, es decir, en la situación humana, como si naciera, digamos, en el momento en que se percata de su ser humano, con el mundo ya enteramente constituido. Pues es cierto, como Husserl enseña, que, “cuando reflexiono, el rendimiento total [y este es el mundo] está ya siempre ejecutado, y de tal modo que tengo siempre ya mundo predado” (Hua XV, 149); pero no reflexiono desde que nazco... En todo caso es en efecto cierto que esa apercepción prosigue a lo largo de la vida como una adquisición habitual, y que puede ser vista y expuesta, que es lo que Husserl cree que está haciendo en su fenomenología. Pero con esto, empero, no he salvado el obstáculo. A JSM le interesa

mostrar esa antifenomenología de un sujeto trascendental que “se objetiva a sí mismo” en el sentido de «que ella ‘se ha dado’ un ser humano en el mundo». Porque una cosa es decir que el ser humano es la autoobjetivación de la subjetividad trascendental y otra que este “se haya dado un ser humano”. Fenomenológicamente sí puedo decir que nos vemos auto-objetivados en el mundo, pero no que yo mismo me auto-objetivo como si pudiera no hacerlo, tratándose solo de una identidad fáctica, no esencial. (221)

Está claro entonces que JSM sabe a qué me refería yo. Él habla ahora en plural: puede decir que “nos vemos auto-objetivados en el mundo”. ¿Cómo se ve eso? ¿En qué momento ha ocurrido? ¿Qué éramos antes y dónde estábamos? ¿Dónde podemos ver la ocurrencia concreta de esa auto-objetivación “de siempre”? ¿Son estas preguntas impertinentes? Pero si las referimos al sujeto singular, y usamos “darse (el sujeto trascendental) un ser humano” en vez de “se percibe (el sujeto

trascendental) como humano”, todo se vuelve cuestionable y antifenomenológico. Ahora sucede que yo mismo me auto-objetivo “como si pudiera no hacerlo”, ya que me refiero a una “identidad fáctica, no esencial”. Todo parece estribar, pues, en el sentido de esa facticidad.<sup>124</sup>

Comencemos entonces por ese “largo comentario al tema que en su texto de 2018 [4E] toma [AZ] como estandarte, la identidad fáctica” (220), que es en el que cita a “dos personas respecto de las cuales me consta que él [AZ] se siente muy cercano”. El comentario recae sobre mi tesis de que el ego absoluto, del que va a tratar la fenomenología, “no es el hombre ni es el sujeto de ninguna especie animal conocida sobre la Tierra o por conocer fuera de ella”, y comienza así:

Se trata de una frase contundente, que podría ser dicha después de una lectura del tomo primero de las *Ideas*, es decir, en 1913, pero que poco a poco se irá convirtiendo en problemática, a medida que Husserl vaya reflexionando sobre las aporías de sus planteamientos iniciales y, sobre todo, en el momento en que Husserl se plantee la *génesis y desarrollo* de ese ego absoluto. Porque esa frase dicha así, de modo tan contundente y unívoco, puede resultar tremendamente problemática en el momento en que pensemos aquella *facticidad* del sujeto trascendental que aparece en aquella frase de la que se hace eco Rosemary Rizo-Patrón (y recientemente también Agustín Serrano de Haro, en Barcelona), y que es un yo que emerge de una pasividad pregoica e instintiva. (2E, 242)

JSM se refiere a una frase de Husserl que allí, en 2E, pone en una nota al pie: “El eidos yo trascendental es impensable sin el yo trascendental en cuanto fáctico” (“Aber das Eidos transzendentales Ich ist undenkbar ohne transzendentales Ich als faktisches”). Se encuentra precisamente en la p. 385 de Hua XV, la página

---

<sup>124</sup> Dejo en nota, y sólo para seguir la ilación del texto de 5E, las palabras que siguen inmediatamente a las últimas que he citado de él: “Por eso, es muy extraño que no vea en esa media docena de páginas un comentario a su argumento fundamental, la identidad fáctica del sujeto trascendental y el ser humano. Lo único que no comento, y es lo único pero que en realidad no favorece la postura de AZ, es la posición husserliana de que los marcianos también serían seres humanos si cumplieran el concepto esencial del ser humano, es decir, el texto de Hua XV no. 11, pero de eso nos ocuparemos en su momento. En realidad, es la única novedad de esta cuarta estación que consideraremos en el próximo apartado.” (221) Esa extrañeza, pues, ha quedado aclarada: yo nunca dije que no había comentado ese preciso argumento que él califica de mi argumento fundamental (la identidad fáctica del sujeto trascendental y el ser humano). El tema del resto de esta cita (sobre la posición husserliana que reconoce que no comentó y las novedades de la 4E) será abordado en su oportunidad.

reproducida en 5E en alemán y en español (207 y 208). No creo oportuno ni pertinente revisar el eco de esta frase en los dos queridos colegas mencionados. Debo confesar que no entiendo cómo esta frase, o la consideración de la emergencia del yo “de una pasividad pregoica e instintiva”, ni, por lo demás, todo el texto en que se encuentra (el texto No. 22 de Hua XV), le quita “contundencia” a mi frase. En su largo comentario en 2E, JSM afirma en seguida:

Lo que yo he llamado “subjetividad trascendental animal” —a partir de un recuento nada arbitrario de los textos husserlianos al respecto—, nos obliga a ser más cautelosos en esa aparente claridad inicial. (2E, 242)

Ya he dado por bueno este punto. Y creo que es importante percatarse de que el mismo no deja de ser importante para Husserl, por lo que puedo juzgar, en ningún momento de su desarrollo como pensador. Al ser humano no se le niega la racionalidad, desde luego, pero, como dice Husserl en el mismo pasaje de la reseña de 1903 que ya fue citado en este mismo texto, la razón no se delimita por la idea del hombre. Y me adelanto a la posible objeción de JSM, quien puede pensar que esto se debe a que esta idea del hombre no era adecuada o auténtica, y que la idea del hombre como sujeto trascendental sí delimita la idea de razón. Esto negaría, sin justificación alguna, la posibilidad de otros seres animales racionales (y trascendentales). No podría ser éste, pues, el argumento de JSM. Y por lo que sigue en su escrito, en el comentario de 2E, creo que podemos asegurar que ése no es (hasta ahora) su argumento.

(...) pero resulta que, el que nosotros conocemos, yo en cuanto sujeto trascendental soy un sujeto trascendental que percibe, que en la percepción tiene la experiencia de la verdad, porque ésta última se enraíza en una verdad originaria inherente a la percepción, en la que también se enraíza la razón originaria, como modelo de lo que se da originariamente; que percibe desde la constitución de unidades sintéticas gracias a los elementos noéticos cinestésicos y táctiles que dan consistencia a los elementos perceptivos tanto como para poner los entes del mundo como reales que se dan en su propia corporalidad, es decir, en persona; que está lleno de habitualidades, que no son sino la parte subjetiva de la cultura, que se remite a los demás; que además está enraizado en una base pasivo-instintual desde la que emerge como ego puro. (2E, 242-243)

No es necesario que aceptemos literalmente todos los detalles de esta sinopsis del proceso constituyente, de hecho autoconstituyente, en el sujeto trascendental

que somos o que soy. Lo que importa es que no hay en ella nada que no pueda también ocurrir en sujetos animales posibles, los conozcamos o no. Este hecho de que el que efectivamente conocemos nosotros sea nuestro propio yo —el nuestro por autoconciencia, el de los demás por empatía—, no demuestra absolutamente nada en relación con las posibilidades que nosotros mismos podemos ver y pensar. Naturalmente, se trataría de posibilidades que veríamos y pensaríamos *a partir de nosotros mismos*. Esto es innegable. Pero eso no les quitaría a esas posibilidades su verdad en cuanto tales. El comentario concluye así:

Más aún, y de acuerdo a la frase citada en la última nota, en la fenomenología trascendental, que trata de exponer las estructuras esenciales de ese ego trascendental, se nos llega decir que el *eidós Ego* depende del *faktum Ego* que soy yo en mi realidad concreta humana. Teniendo todo esto en cuenta, la frase sobre la pureza del ego, pureza de humanidad, parece tambalearse o, al menos, resultar más problemática, como problemática resulta toda arquitectónica desarrollada desde la claridad luminosa de esa frase. (2E, 243)

En verdad, no entiendo todavía en qué sentido se tambalea o resulta cuestionable mi frase sobre la “pureza del ego” en cuanto “pureza de humanidad” (diciéndolo en los términos de JSM, que no son los que usé en 1E). Cuando dije en 1E que el “ego absoluto”, el “sujeto trascendental” cuyas estructuras de conciencia investiga la fenomenología trascendental, no es el hombre ni es el sujeto de ninguna especie animal conocida sobre la Tierra o por conocer fuera de ella, no estaba queriendo decir que fuera un ego inmune a toda mundanización o a toda autoconstitución como un sujeto animal fácticamente existente en un mundo. Quise decir, eso sí, que el proceso de mundanización y de autoconstitución no debe estudiarse, en la correcta metodología fenomenológica, desde la previa aceptación del mundo y desde la previa aceptación de una *realidad* animal cualquiera viviente en el mundo. El artículo de Francesc Pereña que mencioné antes en nota al pie trae los pasajes pertinentes de Husserl al respecto, que no son de *Ideas I*, sino de *La crisis*. Aunque debo advertir que no expongo estos pasajes en su contexto completo, que es el de la cuestión paradójica de que somos a la vez sujetos para el mundo y objetos en él, tengo la convicción de que no pierden por ello su validez y conclusividad. En el § 54 a), Husserl dice:

¿Son los seres humanos los sujetos trascendentales, esto es, los sujetos *operantes* en la constitución del mundo? La *epojé* los ha convertido en fenómenos, de modo que el filósofo en la *epojé* no se tiene a sí mismo ni a los otros ingenua-directamente como *seres humanos*, sino precisamente sólo como

“fenómenos” (...) en la *epojé* y en la pura mirada al polo yo operante (...) no se muestra *eo ipso* nada humano, ni alma ni vida del alma, ni hombres reales psicofísicos —todo esto pertenece al “fenómeno”, al mundo como polo constituido—. <sup>125</sup>

Eso es sólo un primer paso. Pereña destaca, con toda razón, el título del apartado b) del mismo parágrafo: “Yo como Proto-Yo constituyo mi horizonte de los otros trascendentales como los co-sujetos de la intersubjetividad trascendental que constituye el mundo”; <sup>126</sup> y luego hila en su exposición las citas clave de este apartado:

la *epojé* la ejecuto *yo*, y aunque haya varios que ejecuten la *epojé*, e incluso en comunidad actual conmigo, todos los otros seres humanos, con todas sus vidas de actos, están comprendidos en el fenómeno del mundo, que en mi *epojé* es exclusivamente el mío. La *epojé* crea una soledad filosófica única, que es la exigencia metódica fundamental para una filosofía verdaderamente radical. <sup>127</sup>

lo erróneo ha sido lo metódico, ha sido saltar inmediatamente a la intersubjetividad pasando por alto el Proto-Yo, el ego de mi *epojé*, que no puede perder nunca su unicidad e indeclinabilidad personal. Ello se contradice solo aparentemente con el hecho de que se hace declinable por sí mismo por medio de un rendimiento especial que le es propio; esto es, que desde y en sí mismo constituye la intersubjetividad trascendental, en la cual entonces se incluye (...) <sup>128</sup>

Es en este apartado, por cierto, en el que Husserl hace la llamativa afirmación acerca de la relación entre el yo trascendental y el ser humano que dice así:

todo yo trascendental de la intersubjetividad (como yo co-constituyente del mundo por el camino aducido) tiene que estar constituido necesariamente como ser humano en el mundo, (...) todo ser humano “porta en sí un yo trascendental”; pero no como parte *real* o como estrato de su alma (lo que sería un sinsentido), sino en la medida en que él es la autoobjetivación del yo

<sup>125</sup> En el artículo de Pereña, p. 200. En Hua VI, 187.

<sup>126</sup> Pereña, p. 201. Hua VI, 187. Conservo la grafía y demás características de la traducción de Pereña.

<sup>127</sup> Pereña, p. 201. Hua VI, 187-188.

<sup>128</sup> Pereña, *ibid.* Hua VI, 188.

trascendental concernido, autoobjetivación mostrable mediante el autoexamen fenomenológico. Pero todo ser humano que ejecutara la epojé, podría, ciertamente, reconocer su último yo, operante en todo su hacer humano.<sup>129</sup>

Este *yo último* es, pues, a mi juicio, el mismo que en la carta a Lévy-Bruhl llama “ego absoluto”, y también es el que en el texto 22 de Hua XV que JSM ha traído a la discusión se destaca en su facticidad: el “*faktum Ego*” en palabras de JSM, el yo que es el proto-*factum* (*Urfaktum*), en las de Husserl. JSM identifica, como se ve en la cita que hice más arriba de 2E (243) a este “*faktum Ego*” con el “yo en mi realidad concreta humana”, es decir, al yo trascendental ya objetivado como ser humano. Aunque cabe la distinción, porque uno es siempre constituyente (objetivante) y el otro siempre constituido (objetivado), he admitido que también cabe la identidad, de modo que, en verdad, yo no me he referido a otra facticidad que a la de este yo. Nunca me he referido a un ego puro que, como digo, fuera inmune al proceso intencional de mundanización, habitante de quién sabe qué cielo puramente espiritual, y creo que Husserl tampoco lo ha hecho, ni siquiera en *Ideas I*.

Creo que un breve repaso de algunos puntos medulares del texto 22 de Hua XV será de mucha ayuda para redondear algunos conceptos y terminar de situar mi posición en este punto de la discusión. El título, en primer lugar, no carece de importancia: “Teleología”. Tampoco el subtítulo, no importa que no sea original de Husserl: “La implicación del eidos intersubjetividad trascendental en el eidos yo trascendental. *Factum* y eidos”. Comienza con las palabras: “La autoconstitución de la subjetividad trascendental como estar dirigido a lo infinito hacia la ‘perfección’, hacia la verdadera autopreservación” (Hua XV, 378). Esto pone el tema y el marco de la exposición. “La subjetividad trascendental existente en la forma que le es necesaria de la mundanidad, o sea, la forma de una humanidad, que quiere conformarse, y con ello conformar su mundo como un mundo verdadero, ‘sin contradicción’.” (Hua XV, 378) Sabemos lo que Husserl quiere decir por “humanidad” aquí. Se trata del “concepto esencial del ser humano” al que se refiere en el texto 11 de este mismo volumen de *Husserliana*, un texto de 1931 o de finales de 1930. Este concepto no solamente incluye al ser humano sobre la Tierra, sino a otros “humanos” fuera de la Tierra, por ejemplo en Marte.<sup>130</sup> Pero, ¿por qué excluir de esta consideración a las subjetividades trascendentales animales no humanas y no racionales? Esta exclusión se explica, desde mi punto

<sup>129</sup> Hua VI, 189-190. Modifico la traducción de la versión de Editorial Crítica.

<sup>130</sup> Pueden verse las citas que hago de este texto 11 en 4E, 70 y 71.

de vista, por el tema que está tratando: el de la teleología, el de la autoconstitución que menciona al principio del texto. No puede haber esta teleología ni esta autoconstitución hacia la perfección en sujetos que no puedan seguir motivaciones racionales. Pero que no se trata únicamente del ser humano sobre la Tierra, lo dice Husserl mismo un poco más adelante, con estas palabras: “El otro yo enteramente desconocido está objetivado como hombre en mi mundo fáctico, sea como hombre de la Tierra, sea como una suerte de humanoide en algún astro, etc.” (Hua XV, 382) En muchos otros lugares de su obra, lugares que JSM conoce muy bien, habla Husserl de la subjetividad trascendental de los animales no humanos. En este texto, pues, se limita, me parece que por la razón que he dado, a los “humanos” que entran en el “concepto esencial del ser humano”. Por otro lado, no es ninguna elucubración gratuita hablar de una esencia o una forma esencial (un eidos) del ego trascendental, y del ego trascendental en esta humanización. El hecho de que Husserl vea que la misma teleología, la constitución del mundo entero, etc., estén de algún modo predelineados o prefigurados “instintivamente”, y que ocurran en ese proceso todas las cosas que JSM menciona en su sinopsis, ¿de qué manera nos califica para excluir de la fenomenología trascendental a los “humanos” que, aunque cayeran dentro del “concepto esencial de ser humano”, podrían en sentido estricto no pertenecer a nuestra especie? Ellos también serían verdaderos o auténticos “seres humanos” sólo por su *plus* o su excedencia...

También el final del texto es pertinente e importante para la discusión. “Lo absoluto<sup>131</sup> tiene en sí mismo su fundamento y en su ser sin fundamento su absoluta necesidad como la de una ‘sustancia absoluta’. Su necesidad no es necesidad de esencia, que deje abierto algo accidental. Todas las necesidades de esencia son momentos de su *factum*, son maneras de su funcionar en referencia a sí mismo —sus maneras de comprenderse o poder comprenderse a sí mismo” (Hua XV, 386). Esto se aplica, como no puede ser menos, también a la necesidad a la que se refiere el texto al principio, en la parte ya transcrita: “La subjetividad trascendental existente en la forma que le es necesaria de la mundanidad, o sea, la forma de una humanidad...”.

---

<sup>131</sup> Me parece que hay cierta cuestión de interpretación en relación con este término de “absoluto”, pues podría estarse refiriendo Husserl, bien al yo del que viene hablando, que es el “proto-*factum*”, bien al “co-ser (o “ser-con”) de los otros” que está encerrado intencionalmente en mí, al que acaba de llamar “la realidad absoluta”. Pero cómo se decida esto, no es relevante para lo que me interesa defender aquí.

Tal vez pueda verse ahora mejor que la identidad del sujeto humano y el sujeto trascendental no es más que una identidad fáctica, y no una identidad eidética o de esencia. Su ser, el ser de este sujeto trascendental autoconstituido como humano, o la comunidad en la que se halla, es un ser sin fundamento, es “proto-contingencia” o “proto-accidentalidad”, y sin embargo, es a la vez una absoluta necesidad. Digo esto porque en 5E, en el punto en que lo dejamos, es decir, cuando JSM acaba de escribir que no puedo decir “que yo mismo me auto-objetivo como si pudiera no hacerlo, tratándose solo de una identidad fáctica, no esencial”, agrega lo que sigue:

Tengo que decir que esta frase me impactó, porque no sé exactamente qué significa. Tardé mucho en responder a ese texto, aunque pensaba que tenía que tomar mi pluma fuente y ponerme a escribir, pero no llegaba a controlar el significado de que la trascendentalidad del ser humano es solo fáctica, no esencial. (221)

Veamos la suerte de examen o de reflexión que emprende JSM para comprender mi afirmación.

¿Significaba acaso que el ser humano podría no ser sujeto trascendental? Parece que no, que lo es esencialmente. Por tanto, significa lo contrario, que el sujeto trascendental que es el ser humano, en el presupuesto del que estamos hablando, de esa antropología filosófica auténtica, es algo que puede aparecer en otros seres, lo que significa que puedo separar propiedades del sujeto trascendental y del ser humano, y decir que tales propiedades son del ser humano, o tales otras del sujeto trascendental. Pero suponiendo esta posibilidad, ¿puedo quitar las propiedades del sujeto trascendental al ser humano? Por la primera conclusión esto no es posible, porque el ser humano, sin esas propiedades, no lo sería. (222)

Conforme con la primera frase: ser sujeto trascendental puede entenderse como una condición esencial del ser humano; a la postre, parte del “concepto esencial del humano” del que habla Husserl. Lo que sigue, tomado literalmente, es una imposibilidad trivial: el sujeto trascendental *que es el ser humano* no puede ser otra cosa que humano. La posibilidad digna de estudio es que haya otros sujetos trascendentales no humanos, una posibilidad que JSM conoce muy bien. La diversidad enorme de las especies animales en nuestra experiencia es una incitación muy poderosa, fenomenológicamente, para pensar diversas posibilidades de seres animales racionales que, cayendo todos dentro de ese mismo “concepto

esencial del humano” del que habla Husserl, tengan múltiples diferencias (corporales, fisiológicas, sensoriales, psíquicas, y por ende también mundano-vitales, culturales, etc.) respecto del ser humano de la Tierra, del cual somos parte “nosotros”. Por todo esto, pueden “separarse” (*pensarse separadas*) propiedades del sujeto trascendental y del ser humano; no realmente, desde luego, como si le pudiéramos quitar su ser sujeto trascendental a un humano; pero sí conceptualmente, cuando pensamos en la subjetividad de los animales no humanos (sean o no racionales). Un primer tipo de “separación” es el caso en que el ser humano comparte características propias de la subjetividad trascendental con otros seres animales: por poner un ejemplo simple, la percepción visual no es sólo humana, sino propia de cualquier animal que la pueda vivir. No es exclusivo de los humanos no poder ver al mismo tiempo todos los lados de una cosa; tampoco pueden hacerlo los elefantes, los felinos, las aves... El estudio fenomenológico de esta percepción, por tanto, no pertenecería propiamente a la antropología filosófica auténtica, aunque ésta tuviera que hacer la aplicación de ese estudio al caso de los humanos. Algo mucho más básico y general, y menos simple, es la capacidad misma de constituir objetos intencionalmente. Ya tocamos este tema. Esta capacidad la comparte el ser humano realmente con innumerables especies de animales sobre la Tierra, y como posibilidad esencial, con infinitas otras especies posibles habitantes de otras tierras. Es más interesante la facultad de razón, o la de comprender los que JSM llama “objetos formales”, de hacer lógica y hacer ciencia lógicamente, que el ser humano no comparte, que sepamos, con ningún otro ser subjetivo sobre la Tierra.

Es mucho más capciosa la cuestión que plantea JSM: señalar en el mismo sujeto trascendental humano “tales propiedades que son del ser humano, o tales otras del sujeto trascendental”. En 2E escribía: “Yo más bien pienso que todo lo que diga del yo trascendental pertenece también al yo humano” (2E, 240). También tocamos ya este punto. Hay que recurrir de nuevo a la teoría de la duplicidad entre el sujeto trascendental que se autoconstituye “en” el ser humano —Husserl dice en varios textos, se “enajena” en el ser humano—, y este ser humano constituido. En este caso, los factores que contribuyen a esta autoconstitución serían propios del sujeto trascendental y no del ser humano, y los del ser humano constituido serían propios de él y no del sujeto trascendental que se constituye en él. Si fuera cierto que todo lo que se diga del yo trascendental pertenece también al yo humano, resultaría que el ser humano es constituido por el ser humano, lo cual es absurdo. Del yo trascendental decimos que tiene la facultad de constituir al ser humano (o de constituirse a sí mismo, yo trascendental,

como humano; de humanizarse; de objetivarse como humano...). Es imposible otorgarle esta facultad al ser humano.

En forma un poco conjetural, podemos pensar en las características propias de la que Husserl llama conciencia interna del tiempo como características propias del sujeto trascendental que se autoobjetiva o se ha autoobjetivado como sujeto humano. Esas características —el vivir los momentos del ahora, de la retención y la protención, etc.— no serían en ningún caso humanas, por más que ese sujeto humano no podría dejar de vivirlas. Por su parte, ciertas modalidades de la vivencia del tiempo o de la vida temporal —como aquellas de las que habla José Gaos en su *2 exclusivas del hombre*— serían quizá propias sólo del ser humano, aunque requieran de la conciencia interna del tiempo como su base indispensable. Pero este tema merecería un estudio separado.

JSM prosigue:

Hay que tener en cuenta que lo fáctico se opone tanto a lo esencial como a lo necesario. AZ no considera esta dualidad. (222)

No consideré en mis escritos anteriores esa dualidad, es cierto. Pero no es tan cierto que lo fáctico se oponga a lo necesario tal como sí se opone a lo esencial o eidético. Acabamos de ver en el texto 22 de Hua XV el caso de una necesidad fáctica que además es absoluta. En el texto 11 del mismo volumen Husserl se refiere a la apodicticidad del “yo-soy” y dice: “mi propio ser está ‘definido’” (Hua XV, 151), comparándolo así con un sistema matemático que no deja nada abierto, en el que no puede haber variaciones. Es el caso de mi propio yo fáctico, y es el caso, por ende, de mi discutible afirmación.

Es Husserl el que pronto se dio cuenta de que la reducción trascendental no es eidética, no me da la esencia. Esto tiene su consecuencia, que mediante la epojé y la consiguiente reducción no cambiamos de la individualidad a la generalidad. Y yo creo que aquí es donde tropieza AZ, por cierto, como antes había tropezado Gaos. La epojé y la consiguiente reducción no nos dan lo esencial sino lo necesario (...) (222)

No creo en verdad que nada de lo que he dicho en los textos de esta polémica (ni en ningún otro texto mío, por cierto) delata que creo (ni conciente ni inconcientemente) que la reducción trascendental sea reducción a la esencia o sea a la vez reducción eidética. Ya dejé dicho antes que JSM nos debe la documentación

que pruebe su dicho de que Husserl sí cayó al principio en este error. Ahora me lo achaca a mí porque piensa, sin duda, que para mí la subjetividad trascendental es una suerte de esencia genérica a la que llegamos por la reducción trascendental. No pienso eso —y JSM podría saberlo, porque sobre esta temática sí he escrito en varios textos que se han publicado—, pero sí pienso que hay bastante justificación para pensar en un eidos “yo trascendental”, como ya se ha mostrado en el mismo texto 22 de Hua XV. Y así como es posible estudiar eidéticamente (aunque sea sobre la base absoluta del yo trascendental fáctico) a este yo trascendental en su necesaria mundanización, también es posible estudiar eidéticamente su diversificación o especificación en sujetos mundanizados animales, humanos o no humanos.

JSM lleva en seguida la discusión al terreno ya conocido del desarrollo del pensamiento de Husserl. Una vez más, parece que yo no tomo en cuenta que Husserl ha ido más allá de *Ideas I*; una vez más, “la vivencia de la razón y la verdad” como factor para superar el psicologismo y el reduccionismo, y que “constituyen al ser humano normal —como recuerda Husserl en la página 89 de los *Prolegómenos*—” (222).<sup>132</sup> Para la discusión, interesa que llegue al siguiente punto:

Por tanto, la identidad entre el sujeto trascendental y el sujeto humano es fáctica pero a la vez necesaria, en el sentido de que no hay ser humano que no sea ese sujeto trascendental que vive esas experiencias transhumanas, porque tienen un alcance no reducible a lo humano, porque en su propio sentido dado en la experiencia misma humana —porque ocurre en un mundo— está trascender esta humanidad. Y no es otra cosa la elucidación de la imagen esencial del ser humano. (223)

Diría que se trata de un claro punto de acuerdo. Pero por mor de la precisión, quisiera estar seguro de que ese alcance “no reducible a lo humano” de esas “experiencias transhumanas” (que son la de la verdad y la de la razón, si no me equivoco) significa precisamente que otras subjetividades no humanas podrían también tenerlas o vivirlas, y que eso, y no otra cosa, es lo que se quiere decir

---

<sup>132</sup> Aquí esta afirmación es imprecisa. Ya vimos antes, en el repaso que hicimos de RFP, al cual remite en este punto en la nota 40 (con referencia de página equivocada: “19” en vez de “219”), que lo que Husserl dice no es que las vivencias de la razón y la verdad constituyen al ser humano normal, sino que la idea del ser humano normal, espiritualmente sano, *presupone* ya la idea de la razón.

con que en su propio sentido “está trascender esta humanidad”. *No otra cosa*, quiero decir, ningún *plus* o excedencia respecto de lo humano —pues ya estamos entendiendo esta noción de lo humano bajo la identidad del sujeto trascendental y el sujeto humano—. Porque si en este pasaje la trascendentalidad se identifica para mi colega con esa capacidad de vivir esas experiencias transhumanas características de la racionalidad, el acuerdo se rompería, ya que habríamos vuelto a esa fusión de trascendentalidad y racionalidad que a mí me parece sumamente problemática y que todavía no hemos visto que alcance una clara definición en los textos de JSM. Y finalmente, una minucia: se dice “sentido dado en la experiencia misma humana —porque ocurre en un mundo—”; pero no se pensará que en el mundo no pueden ocurrir experiencias de esa misma índole que no sean humanas... También pienso que la “imagen esencial del ser humano” es algo más amplia que esa capacidad de vivir o tener esas experiencias de la verdad y de la razón. Sólo lo digo para curarme en salud. Aunque estas experiencias sean esencialísimas, el concepto esencial (diría mejor que “imagen”) del ser humano abarca muchas más cosas, y muchas de ellas dependientes de su constitución corporal, sensorial, física. Etc.

Eso significa que la experiencia que podamos tener de la trascendentalidad parte del modo como se nos da la trascendentalidad en la vida humana y que solo desde esta podemos entenderla, aunque haya algunas operaciones de esa trascendentalidad que van más allá de la propia vida humana. (223)

El acuerdo persiste. Me alegra que se pueda escribir que puede haber “algunas operaciones de esa trascendentalidad que van más allá de la propia vida humana” sin que nadie se escandalice. Pero creo que vale la pena decir un par de cosas. Que sólo desde la vida humana, o a partir del modo como se nos da en la vida humana, podemos entender, nosotros los humanos, la trascendentalidad, es bastante obvio. Pero esto no significa que no podamos entender que puede haber otros sujetos en otros mundos, o en otros lugares del mismo mundo (según cómo lo determinemos), que podrían entender la trascendentalidad desde su propia vida y no desde la nuestra. Y como la comprensión de la trascendentalidad requiere la experiencia de la epojé o de la reducción trascendental, podemos entender que esos otros sujetos podrían hacer también fenomenología trascendental. Y esto lo digo, no tanto para curarme en salud, sino para asegurarme de que el acuerdo llega por lo menos hasta este último punto, pues al parecer esto se va a poner pronto en entredicho...

En este punto de 5E es donde se refiere a las frases de la página 385 de Hua XV:

No es otro el sentido de esas frases que ya en 1974 subrayé en la página 385 de Hua XV, donde toda afirmación esencial sobre la trascendentalidad parte del hecho de mi propia vida: «El eidos yo trascendental es impensable sin el yo trascendental fáctico». (223)

No sé si le sorprenda a JSM que el acuerdo persista. Repito que creo que no he dicho nada en mis textos anteriores que vaya en contra de esto. Pero digo que podría sorprenderle porque después de afirmar que “este es el punto fundamental del método fenomenológico, que me tengo que centrar en mi experiencia, analizar mi experiencia, captar lo que soy” (223), y que hay que tomar estos hechos como fuente de legitimidad, “no porque no pudieran haber sido de otro modo —eso es su facticidad, que es contingencia—, pero una vez que son, lo son como fuente de legitimidad” (223), declara:

Por eso en la experiencia trascendental soy yo el que está en juego, no un trascendental abstracto que pueda abstraer como un género que aplicar a otras circunstancias, lo que tampoco está excluido, pero que no sería lo primario, sino secundario, en este punto.

Precisamente, esa sería la perspectiva que asume AZ, lo trascendental es el género que se especifica en lo humano, pero que puede aparecer en otros seres no humanos, como algunos rasgos biológicos son propios del género de los póngidos y solo en los humanos aparecen en su peculiaridad. (223)

Por supuesto que con esto el que se sorprende soy yo. Porque quien dice esto es nada menos que el defensor de la intersubjetividad trascendental, es decir, de la extensión de la reducción mediante la consideración de la intersubjetividad. Desde luego que no me reconozco en la idea de ese “trascendental abstracto”; pero ahora se entiende que me haya achacado la falsa creencia en que la reducción trascendental acarrea la eidética consigo. Yo puedo entender que la idea de la trascendentalidad, la idea de ser un sujeto trascendental, que he obtenido de mí, de mi vida humana, es algo que tiene que pertenecer en exclusiva a los sujetos que son similares a mí o que pertenecen a mi especie. Esto puede ser secundario, quizá. Pero en esta su secundariedad, le vuelve a quitar el privilegio a la humanidad terrícola de ser la medida de la verdad. O más bien, esta medida se amplía de la humanidad terrícola fáctica a la “humanidad esencial” (como dije ya que

esta sería la única posible justificación de una identificación de la antropología filosófica con la fenomenología trascendental). Sí, en efecto, yo parto siempre de mí y de mi experiencia. Pero los otros no están para mí como meras instancias posibles de un género. Están para mí dentro del horizonte de mi vida y de mi experiencia. Entonces, el punto de partida mismo de la objetivación del mundo, la intersubjetividad trascendental, se amplía para abarcar no sólo a los otros hombres que habitan conmigo en la Tierra, sino también a los humanoides en alguna estrella, como ya vimos que lo afirma el mismo Husserl en el mismo texto 22 de Hua XV que estamos tomando como fundamental.

Si obviamos el hecho de que la trascendentalidad no puede funcionar como un rasgo ontológico o zoológico ya que su sentido es de un orden conceptual independiente de todo rasgo ontológico, nada impide que lo utilicemos como un rasgo, digamos, cuasiontológico, para distinguir ámbitos cuasigenéricos de seres en el mundo. Equivaldría, si es que no se identifica con él, al “rasgo” *subjetividad* o, mejor aún, *yoidad*. JSM juega con los conceptos de género y especie para poner mis tesis en entredicho:

No sé hasta qué punto tiene sentido decir que en los casos de género y especie la identidad de la especie con su género es una identidad fáctica por el hecho de que ese género aparezca en otras especies. (223)

Esto se desprendería acaso de mi tesis de la “identidad fáctica” de subjetividad trascendental y subjetividad humana como una identidad del género y la especie, y JSM se toma la molestia de criticarla: que el género siempre pueda darse en otras especies, “no significa que la identidad entre el género y la especie sea fáctica, más bien lo único que significa es que la especie no agota todas las posibilidades del género” (224).

No seguiré a JSM por las disquisiciones en que se envuelve jugando con la idea de que para mí la subjetividad trascendental es un género —aunque, como se verá, el término le acomoda, porque luego lo usa con bastante naturalidad. Me interesa lo que tenga pertinencia directa con los puntos en discusión. De esas disquisiciones sobre géneros y especies, él saca esto:

Pero una cosa está clara, si todo el saber lo saco de la especie en mi particularidad —del *factum* ego—, ese saber es el de la especie, aunque en él haya partes que doy por hecho que se dan también en otras especies. También otras partes de ese saber pueden ser radicalmente limitadas a la especie. De esas

partes que se darían en otras especies solo tengo un conocimiento mediato, en el caso de los animales por una extensión de la vivencia de mi animalidad, que, con las correspondientes variaciones, aplico a algunos de los animales con los que me encuentro; en el caso de las capacidades intelectuales, sobre seres racionales en este planeta o en otros, nada puedo decir científicamente, porque es una posibilidad absolutamente vacía, en la que solo cabe la ciencia ficción. (224)

La primera parte no está muy clara que digamos (aunque el texto la llame clara): ¿por qué el saber que saco de mi particularidad (del *factum* ego) resulta ser un “saber de la especie”? Por lo menos queda un paso sin explicación: el que hay del *factum* ego a su especie. O mejor dicho, que ese *factum* ego se conciba de entrada como el sujeto de cierta especie (la humana) es un supuesto sin justificación, aunque de lo que se trata sea el proceso en el cual ese ego se mundaniza y humaniza. Pero éste no es ahora el tema que nos interesa.

Lo que se dice después sobre “el caso de los animales” podría expresarse de manera mucho más precisa, pero puedo considerar aceptable que pueda yo aplicar a “algunos animales con los que me encuentro” alguna parte del saber que tengo sobre mí mismo “por una extensión de la vivencia de mi animalidad” y que lo haga “con las correspondientes variaciones”.

Pero el último punto es muy desconcertante. Según JSM, no puedo decir científicamente nada acerca de “las capacidades intelectuales, sobre seres racionales en este planeta o en otros”, “porque es una posibilidad absolutamente vacía, en la que sólo cabe la ciencia ficción”. Pero, como veo las cosas, no es ésta una posibilidad absolutamente vacía. Es una posibilidad hasta ahora no realizada, o cuya realización ignoramos; pero esto no es lo mismo que una posibilidad vacía. Puede decirse que *es vacía en los hechos* la posibilidad de otros seres racionales en la Tierra. Pero no es vacía en el mismo sentido la posibilidad de seres racionales en otros planetas o, en general, en lugares que nos son de hecho hasta ahora inaccesibles, en la Tierra o en algún otro lugar del cosmos. Husserl hace una interesante distinción, que vale la pena tener en cuenta, entre unas ficciones que podríamos llamar posibles, y las ficciones absolutas, que sí serían enteramente vacías. Ya expuse esto en la primera parte de esta respuesta. Recuérdese la cita de Hua VIII, 57 que comienza “Que en Sirio habiten seres humanos es también para mí, que tengo dado un mundo espacial existente en la unidad ininterrumpida de mi experiencia, una posibilidad ‘vacía’...”

Según esa declaración de Husserl, que una posibilidad sea vacía no significa, como da la impresión que ocurre en JSM, que no está cumplida o realizada, sino que no hay caminos de experiencia reales, efectivos, por los que se decidiría en uno u otro sentido. Pero la distinción es en realidad triple, porque la categoría de las posibilidades *no vacías* o *reales*, se divide entre las que tienen algo que hable a favor de ellas en mi experiencia, y que no son por ende vacías en ninguna medida, y las que no lo tienen, y que son por ello sólo relativamente vacías, pero susceptibles, con todo, de ser llenadas (si algo llega a hablar en mi experiencia a favor de ellas) y después cumplidas (es decir, realizadas). Sólo la última categoría, la de las posibilidades no trazadas en el espacio del mundo, que no aparecen como “*reales*” en sus horizontes y no pueden participar en la fuerza de la concordancia de la experiencia, sólo esas, para las que no hay ni podría haber caminos de experiencia de mi “yo-puedo”, son posibilidades absolutamente vacías. Mucha ciencia ficción, sin duda, se elabora sobre la base de estas últimas posibilidades absolutamente vacías. Pero no toda. Y aun sobre la ficción de estas posibilidades pueden obtenerse enseñanzas fenomenológicas. Al prado en que fantaseo al grupo de centauros que tocan la flauta o aprenden el teorema de Pitágoras no hay camino de experiencia alguno: no se encuentra ese prado en esta Tierra ni en ninguna otra determinada. Es como cualquier lugar de un cuento de hadas. Y sin embargo, aunque no pueda aprender nada acerca de la vida de esos centauros que no haya puesto antes con la fantasía en ella, sí puedo confirmar en esa fantasía, por ejemplo, los rasgos esenciales de la percepción o de la conciencia de imagen. La ficción, pues, puede ser también ficción fenomenológica, que no tiene como resultado una fenomenología-ficción, sino una fenomenología genuina.

En cuanto a la posibilidad principal de que aquí se trata —la que se ejemplifica en la cita de Husserl por esos “humanos” que habitan en Sirio—, pertenece a las posibilidades para las cuales sí hay caminos de experiencia, por lo que no es completamente vacía, y para ella hay cada vez más probabilidades de descubrir lo que podríamos llamar “testigos”, es decir, factores o indicios que hablen a su favor (o en su contra), como lo demuestran los proyectos de investigación que en nuestros días, y con la ayuda de tecnologías e hipotetizaciones altamente sofisticadas, buscan vida inteligente fuera de la Tierra.<sup>133</sup> No hay ninguna razón para que el pensamiento filosófico no se movilice ante ello. Basta saber que los otros seres racionales posibles que me son desconocidos se encuentran (o

---

<sup>133</sup> Se ha establecido con bastante certeza que “podría haber en torno a unos 25,000 millones de entornos habitables, solo en nuestra galaxia” (Sergi Alcalde, “Un nuevo método para buscar civilizaciones extraterrestres”).

se encontrarían) en mi horizonte de experiencia, y por lo tanto en mi mundo. No es necesaria la ficción de otros mundos posibles, cuya relación con nuestro mundo queda indefinida o de plano cortada, sino sólo la de partes o parajes del mundo —no reducido, por supuesto, a la Tierra— que me son en la práctica (por el momento) inaccesibles o relativamente inaccesibles. Para que tomemos en cuenta la posibilidad de su existencia, como lo hizo en numerosas ocasiones el mismo Husserl (según se ha visto en las varias citas hechas en mis textos en esta discusión)<sup>134</sup> no es necesario que consideremos que la probabilidad de esa existencia sea muy alta. Bastan las posibilidades mismas, eidéticamente determinadas, de ciertas situaciones o estados de cosas, y es una de estas situaciones la que en esta discusión me interesa clarificar. Lo que Husserl llama en la cita que recordé en la última nota “la ampliación universal de la comunidad humana” no suena como algo que un antropólogo filosófico interesado en la intersubjetividad y en la subjetividad trascendental animal mire con el desdén con el que se ven las posibilidades o hipótesis vacías...

En lo que dice JSM en seguida, no es posible no ver una concesión de mi tesis, así sea parcialmente:

En ese sentido es cierto que podemos asegurar sin contradicción que la especie humana, en cuanto ser determinado del mundo, no agotaría todas las posibilidades inherentes al género “ser trascendental”, porque este tiene operaciones que por su propia naturaleza van más allá de esa determinación, es decir, operaciones en las que la determinación del mundo no incide, por ejemplo, la vivencia de la legitimidad racional, por tanto, que puede haber seres trascendentales que participen de las propiedades de lo trascendental que descubro en la investigación fenomenológica. (224)

En JSM, esta admisión de la posibilidad de otros seres trascendentales racionales<sup>135</sup> es algo que se vincula con el tipo de “propiedad trascendental” de que

---

<sup>134</sup> Recuérdese, por ejemplo, la cita hecha en la primera parte de este escrito del pasaje de Hua III/1, 102-103 (*Ideas I*, p. 186) acerca de las “posibilidades esenciales de establecer inteligencia mutua” “con los espíritus que quizá viven en los más lejanos mundos estelares”, las cuales acarrear “posibilidades de que los mundos de experiencia fácticamente separados se reúnan mediante nexos de experiencia actual para formar un solo mundo intersubjetivo, el correlato del mundo unitario de los espíritus (de la ampliación universal de la comunidad humana)”.

<sup>135</sup> Para explicitar y evitar confusiones, diré que se trata de seres animales que sean la autoobjetivación, la “alienación” en el mundo, de sujetos trascendentales capaces de vivir ese tipo de vivencias.

se trata. Él ve que “en la investigación fenomenológica, que parte del *factum* ego tal como soy, hay dos elementos, uno que está desvinculado de las contingencias concretas histórico-sociales, porque por su propia naturaleza va más allá. Ahí aparecen todas las vivencias de la razón y la verdad” (225). Pero en estas vivencias, o en la “vivencia de la legitimidad racional”, están precisamente involucradas las “capacidades intelectuales”, sobre cuya presencia en “seres racionales en este planeta o en otros” decía que no podía decir nada científicamente. Lo que se admite es entonces una posibilidad meramente lógica, “sin contradicción”; pero que como posibilidad real sigue siendo vacía. El otro “elemento” se enuncia así:

Pero en *Ideas II* Husserl descubre que esa trascendentalidad recibe su materia de procesos fácticos vinculados a una realidad propia del ser humano, como son las sensaciones de todo tipo, unas constituyentes para la presentación de externalidades y otras para la notificación de internalidades, y desde ellas se constituye la propia y única trascendentalidad que conocemos. Así como las vivencias que Husserl expone para mostrar la superación del psicologismo y antropologismo trascienden todo circunstancialismo, en estas otras no es el caso. Así, por ejemplo, todo o al menos parte del campo de la afectividad que ocurre en el cuerpo vivido, y que puede suponer materia para la experiencia de diversos tipos de esa afectividad, en la forma de los sentimientos, está tan íntimamente vinculado al cuerpo humano que no se podría desprender de él, por lo que nunca podría decir que son transhumanos. Y por los análisis mismos de *Ideas II* esas afecciones son elementos reales del ser consciente tomado en su trascendentalidad, son incluso la primera capa de la trascendentalidad. (224-225)

Esto apunta precisamente a las ambigüedades en las investigaciones de Husserl que señalé en 4E: no siempre es claro si tal o cual elemento del proceso de constitución es válido sólo con respecto al ser humano... Sin embargo, lo que quiere defender aquí JSM me parece muy dudoso. La función de las sensaciones en la constitución de cualidades sensibles, y su dependencia de la conformación del “cuerpo vivido”, es fundamental no sólo en la constitución de los objetos sensibles, sino luego también en la vivencia de empatía que nos da a conocer a otros sujetos animales, sean o no seres humanos. Por ello es transferible desde nuestra vida humana o nuestra “*realidad*” humana a otras *realidades* animales con “cuerpos vividos” con el grado de analogía requerido. El caso de la afectividad y los sentimientos sensibles que presupone no es tan sencillo, pero en buena medida esa “afectividad que ocurre en el cuerpo vivido” (por ejemplo, sensaciones de dolor, de placer sensible, etc.) es también trasladable a otras *realidades*

animales. La posibilidad, que puede reconocerse en principio, de algún tipo de afectividad o de algún tipo de sentimientos que estén tan vinculados al cuerpo humano que no puedan ser “transhumanos”, no altera el panorama general de las investigaciones de la subjetividad trascendental animal —que, aunque no sea la nuestra, también es una trascendentalidad innegablemente “propia”— basadas en la empatía y en la analogía, las cuales presuponen la transhumanización en principio, dadas las bases suficientes. Por ejemplo, la tesis fenomenológica de que la constitución de cualidades sensibles depende de sensaciones de cierta clase es una tesis transhumana. No podemos pensar que algún sujeto constituya cualidades sensibles (objetivas) peculiares, desconocidas para nosotros, sin alguna aprehensión perceptiva de sensaciones de algún tipo y en dependencia del funcionamiento de ciertos órganos sensoriales. Y al contrario: sabemos —hasta donde esto es un saber, pues no es una experiencia directa— que los animales que tienen ojos también tienen vista gracias a esos ojos. Esta empatía interespecífica es un caso clarísimo de transhumanidad.<sup>136</sup>

En fin, habría que señalar con mucha mayor precisión a qué “afecciones” se refiere JSM como afecciones no transhumanas. En todo caso, no concuerdo con él en considerar que la primera capa de la trascendentalidad sean ningunas afecciones vinculadas al cuerpo humano. No sólo por la razón general de que no me parece cierto que la trascendentalidad como tal tenga capas. Puede tenerlas la subjetividad trascendental. Pero usando el término de JSM, creo que es muy claro, al menos si seguimos las investigaciones de Husserl, que la primera capa de la trascendentalidad es lo que él llama la conciencia interna del tiempo, que es a la vez la primera forma de autoconciencia.<sup>137</sup> El cuerpo humano tiene que constituirse primero como cuerpo (*Leib*) para poder fungir como un órgano

---

<sup>136</sup> El caso del océano en la novela *Solaris* es mucho más difícil de analizar, justo porque allí faltan los presupuestos básicos de la empatía. Cuando el único “cuerpo” visible es un mar, como dice JSM, se “muestra la imposibilidad de trasladar al Océano ninguna experiencia propia, por supuesto, tomada en sentido trascendental” (224, nota 43). No parece haber, en efecto, suficiente base analógica entre nuestra corporalidad y la del océano; no tenemos ninguna base para imputarle sensaciones, por ejemplo. Pero entendiendo que esta ficción está en el borde de las posibilidades vacías, la escena final en la que el océano adopta forma de mano para “adaptarse” a la mano de un humano muestra al menos la conciencia de las exigencias mínimas de una posible empatía y una posible comunicación. Sobre esto podría elaborarse mucho más...

<sup>137</sup> También puede discutirse si los análisis de la constitución de la naturaleza material y psicofísica de *Ideas II*, a los que creemos que se refiere JSM, están hecho en verdad en actitud trascendental o, como lo dice Husserl en el § 49, en actitud naturalista. (Hua IV, 174; versión castellana, p. 219)

“trascendental” en la percepción o en la constitución misma de objetos, y sólo más tarde se constituye como cuerpo (*Körper* o *Leibkörper*) humano.

Como sea, de lo dicho, JSM saca una conclusión muy interesante:

Con esto muestro que trascendentalidad la hay de varios tipos, una transhumana, otra vinculada a la animalidad, incluso a una animalidad humana. (225)

¿No es esto enteramente conciliable con lo que señalaba yo en 4E en relación con los análisis husserlianos: que algunos son válidos para toda subjetividad constituyente “humana”, mientras que otros son más específicos de una antropología filosófica, y otros aplicables a cualquier subjetividad *animal*?<sup>138</sup> Sólo que nada de esto se conceptúa para mí, reitero, como “tipos de trascendentalidad”, sino como clases de vivencias y de procesos vivenciales, de capacidades y facultades subjetivas, de tipos y niveles de experiencia y de intelecto, etc. Pero, sea como sea, si JSM está de acuerdo en que la fenomenología trascendental es la disciplina que puede estudiar todos los tipos de trascendentalidades (o de subjetividades trascendentales) que haya, ¿no se infiere, ya sólo por ello, que ella no se puede identificar con la antropología filosófica, que sólo estudia la trascendentalidad propia de los humanos? De todos modos, celebro que JSM escriba, en seguida, esto:

En la frase de la identidad solo fáctica de lo trascendental y lo humano se debería matizar primero qué es lo trascendental; sus diversos niveles, y dentro de estos conocer la vinculación diversa que tienen con otras capas de la subjetividad y de la vida consciente. (225)

Ya hemos visto que no tenemos el mismo concepto de lo trascendental, y no estoy muy seguro de poder entender en plenitud el concepto de JSM. En un momento abordaré la cuestión de los niveles de la trascendentalidad como la expone JSM en el capítulo V de su libro *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, y sobre la base de ella intentaré sacar conclusiones sobre su concepto de lo trascendental o de la trascendentalidad. Yo he esbozado —sólo esbozado, lo reconozco— ya antes mi concepto en este escrito, pero es cierto que habría sido muy conveniente para la discusión haberlo dado ya en el momento de enunciar esa frase de la identidad fáctica de lo trascendental y lo humano, es

---

<sup>138</sup> Véase 4E, 74.

decir, en 4E. Aquí explícito el concepto ya esbozado: por *trascendental* entiendo la condición de una subjetividad o un yo de conciencia capaz de constituir (en sentido fenomenológico) en vivencias y múltiples nexos intencionales su mundo. Por la epojé, en este proceso de constitución no tiene ninguna participación ningún otro mundo que el mundo que en él se constituye (el mundo *para el yo* de que se trata), y este proceso implica además la mundanización, en tal mundo, del mismo yo como un sujeto corporal animado. Este proceso no es otra cosa que lo que Husserl llama “autoobjetivación” o “autoconstitución” de sí mismo. Entiendo que es un proceso como tal genético, y que pueden estudiarse fases o etapas en él. A una de ellas, la que a mi entender es esencialmente fundamental en toda subjetividad trascendental, me referí hace unas páginas: la autoconciencia en la forma de la conciencia interna del tiempo. Ciertamente, desde la fenomenología pueden estudiarse diversas clases de subjetividades trascendentales o yos trascendentales, con distintas capacidades y niveles de conciencia y de experiencia. Esto es así porque la génesis de que se habla aquí es la génesis precisamente de una subjetividad mundana, animal, que puede ser enormemente diversa y que, comparativamente, lo es de hecho, dando como resultado subjetividades animales de muy variadas y multiformes características de muy distintas índoles. Todo este proceso *no es, estrictamente considerado, la génesis de la subjetividad trascendental misma*. Ella no nace ni surge en él, como si en él y gracias a él viniera a la existencia. Lo que se genera, lo que viene a la existencia, es *ella misma sólo que en su peculiar y siempre individual autoobjetivación*.

En vista de todo esto (que no es todo lo que cabe decir sobre esta temática), hay que tener algún cuidado en la interpretación de las afirmaciones que hace JSM en seguida en su 5E. Trataré de comentarlas con ese cuidado. Pero primero las reproduciré completas.

Por eso, desde el momento en que la trascendentalidad tiene una génesis, por tanto, que nace a partir de unas estructuras biológicas fácticas no dadas ni dables, el concepto de trascendental queda amarrado a esa génesis. Es cierto que habrá rasgos de esa trascendentalidad que se liberen de toda subordinación a la vida animal, pero para otros no será ese el caso. Esa trascendentalidad estará esencialmente ligada a esa animalidad, y por eso esa vinculación no puede ser pensada como innecesaria. ¿Es posible el dolor físico al margen del cuerpo? El dolor es un elemento trascendental y no podemos pensarlo como desligado de lo más propio del ser humano, por más que podamos fingir sujetos trascendentales que no sientan dolor, incluso aunque tengan cuerpo. Analíticamente el dolor físico es una afección del cuerpo vivido y no puedo

pensarlo de una trascendentalidad no corporal. Creo que solo las vivencias de la razón —cuyos rendimientos, por su propia naturaleza, trascienden lo humano— implican un tipo o nivel de trascendentalidad que *a priori* no podemos vincular en exclusiva a la vida humana. Por eso, la sentencia de AZ de que la identidad entre lo trascendental y el ser humano es fáctica y no esencial es muy gruesa y poco heurística. Nos cierra a la comprensión de la génesis de lo trascendental; si tomamos el campo de este trascendental, no permite distinguir niveles en la trascendentalidad humana, como si fueran lo mismo todas las operaciones o afecciones trascendentales: la percepción, los afectos, las emociones, los recuerdos y las vivencias de la razón y la verdad. Es evidente que la consideración trascendental de cada uno de estos casos es distinta, y su atribución al ser humano o a un ser animal en exclusiva también distinta. En todos estos casos el ser humano tiene todos esos elementos como niveles que constituyen su trascendentalidad. Y de todos ellos trata la fenomenología husserliana. (225)

Como es fácil darse cuenta desde la primera línea, JSM no distingue aquí la trascendentalidad como una condición, o incluso como la subjetividad trascendental en sentido estricto, del sujeto animal y/o humano que surge de la génesis. Él dice: “la trascendentalidad tiene una génesis”, lo cual no podría decirse, según mi perspectiva, respecto de la subjetividad trascendental en sentido estricto. La génesis, en cierto modo, sucede en ella; pero ella no es la generada. Por ello, para que todo lo que sigue en el pasaje citado pueda entenderse conforme a la intención de JSM (si la capto bien, por supuesto), tenemos que pensar que se refiere a la génesis de una subjetividad trascendental animal o humana en el sentido en que hemos manejado y admitido esta expresión. Pero incluso con esta advertencia, la primera tesis del pasaje es extremadamente fuerte, sobre todo sin alguna reflexión anterior que establezca de qué manera puede hacerse intervenir el conocimiento científico empírico dentro de las investigaciones de la fenomenología. Sin esa reflexión, la suposición de unas “estructuras biológicas fácticas” es un postulado que contradice directamente la metodología fenomenológica de la epojé y la reducción trascendentales. Como son unas estructuras “no dadas ni dables”, no pueden formar parte del mundo constituido en el proceso de autoconstitución o autoobjetivación, es decir, del mundo en que el sujeto animal constituido va a vivir él mismo. Son parte, entonces, esas estructuras, de un mundo y una naturaleza preexistentes con respecto al proceso mismo de constitución. Sólo así, como preexistentes, *objetivas*, en sí, serían estructuras susceptibles de ser estudiadas por la biología (mientras esta ciencia no alcance el nivel filosófico del que habla Husserl). En suma, si esto no es un liso y llano

naturalismo, no sabría cómo llamarlo. Mucho más llama la atención que JSM haya podido proponer esta tesis cuando más adelante en esta misma 5E encontramos una clara condena de una tesis que es prácticamente la misma que aquí se enuncia. Refiriéndose a los “datos científicos” que nos permiten creer que el ser humano animal “es resultado de la historia evolutiva” (229), nos dice: “nada de esos datos entra en la experiencia, que es lo único que a la fenomenología le interesa” (229).

Pero a lo mejor estamos ya prejuzgando y ese amarre o esa liga de lo trascendental a unas “estructuras biológicas fácticas” no puede entenderse como amarre o liga a ciertos “datos científicos” o verdades científicas, sino sólo como “subordinación a la vida animal”, como dice dos líneas después. Esto es muy diferente. La vida animal puede considerarse dentro de la fenomenología sin recurrir a ningunos “datos científicos” ni a “estructuras biológicas”: es asunto de experiencia. Tendríamos de nuevo, en la polémica, un mero problema de expresión. Salvado éste, el pasaje citado se aclara mucho. Sólo late en él, muy poderosamente, la manera como JSM ha decidido entender mis afirmaciones en 1E y sobre todo en 4E. Hay rasgos de la trascendentalidad no subordinados a la animalidad y otros que sí están ligados a ella esencialmente. Por ser esta liga esencial, “esa vinculación no puede ser pensada como innecesaria” (225), suponiendo, pues, que yo he afirmado esa falta de necesidad al hablar de la identidad meramente fáctica del yo humano y el yo trascendental. Y como también supone que de lo que yo he dicho se infiere que puedo admitir una subjetividad trascendental sin cuerpo, JSM utiliza el ejemplo del dolor físico, imposible de desligar de “lo más propio del ser humano” (225) e imposible de pensar de “una trascendentalidad no corporal” (225). En fin, no hay aquí, como podría estar ya claro, y como estará todavía más claro más adelante, nada más que una crítica sin blanco, nada que nos haga avanzar en la discusión.

No deja de ser interesante, en el contexto de esta discusión, la afirmación de que sólo las “vivencias de la razón” son de un “tipo o nivel de trascendentalidad que *a priori* no podemos vincular en exclusiva a la vida humana” (225). En el contexto de esta discusión, quiero decir, tomando en cuenta la crítica que hará un poco más adelante de presuntas ideas mías que involucrarían o implicarían algo así como una “cápsula racional”... Lo veremos. Pero aquí “vivencias de la razón” es expresión suya. Conste.

En fin, mi sentencia “de que la identidad entre lo trascendental y el ser humano es fáctica y no esencial” le parece a JSM “muy gruesa y poco heurística”,

y opina que “nos cierra a la comprensión de la génesis de lo trascendental”, que “no permite distinguir niveles en la trascendentalidad humana, como si fueran lo mismo todas las operaciones o afecciones trascendentales...” (225). Creo que es hora, pues, de revisar la concepción de los niveles de la trascendentalidad que sostiene JSM de manera explícita en el capítulo V de *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*.<sup>139</sup>

El capítulo se denomina “Antropología y fenomenología. Para una interpretación histórica de la trascendentalidad”. El tema, nos dice JSM en la Introducción, es desde su “perspectiva personal” “decisivo, puesto que en él se centra mi propio proyecto filosófico de elaborar una filosofía del hombre con verdadero ‘sentido filosófico’ desde una perspectiva fenomenológica”.<sup>140</sup> Por la importancia que tiene el marco teórico en que se presentan las ideas sobre la trascendentalidad y sus niveles (o etapas) para conocer la manera como JSM comprende la fenomenología de Husserl y su desarrollo, comprensión que es a su vez fundamental para la posición que sostiene en este debate, este capítulo merecería una exposición y un comentario crítico en toda forma,<sup>141</sup> los cuales no puedo ya hacer aquí debido a la estrategia elegida de recorrer en esta respuesta las etapas de 5E. Aquí, pues, atenderé con detalle lo que se refiere a los temas que traemos entre manos, que están tratados en la parte final, y sólo comentaré de pasada algunos pasajes de las primeras partes del capítulo que me parece que requieren ese comentario.

Quizá el primer tema de mucho interés —por sí mismo y en la perspectiva de la polémica— sea la tesis de que la diferencia entre el yo empírico y el yo trascendental “no es tanto o solamente una *diferencia estática* como una *diferencia dinámica e histórica*, en la medida en que al ser humano le es dado ser él mismo, es decir, un sujeto trascendental” (*FTFR*, 168). JSM escribe en seguida:

---

<sup>139</sup> No sé si JSM haya tratado este tema de manera expresa en alguna otra de sus publicaciones. Yo no conozco ninguna en que lo trate con la misma amplitud.

<sup>140</sup> *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, p. 165. Abreviaré este título como “*FTFR*” y omitiré la abreviatura de página(s).

<sup>141</sup> Dicho en muy pocas palabras: esa exposición y crítica habrían hecho ver directa y concentradamente, y no en la forma dispersa en que lo he hecho en este escrito, la prevalencia de lo que JSM llama la *postura explícita* de Husserl y las dificultades que tiene la construcción interpretativa de una *postura implícita*, pero a la vez la manera como pueden asimilarse e integrarse en la *postura explícita* los motivos auténticos (y acaso verdaderos) que incitan a efectuar esa construcción.

Podría ilustrar esta tesis con una anécdota, que me parece reveladora. En una conversación entre Husserl y Fink, de la que nos habla Dorion Cairns, se preguntan qué pasa una vez practicada la epojé y superada, por tanto, la actitud natural, ante la postura del joven Fink, fiel a la postura explícita de Husserl, según la cual sería posible volver a la actitud natural en la que volvemos a actuar según los papeles ordinarios de nuestra vida social y cultural con sus intereses prácticos normales, Husserl «respondió que eso no era verdad en lo que se refiere a las más altas metas de la vida, que son los fines del ego trascendental» (FTFR, 168).

Cairns escribe: “Fink sugirió aquí que el individuo todavía tiene que *vivir* en el mundo de la *Geltung* ingenua <aceptación, posición, validez>, como tenía que hacerlo un ser práctico. Husserl replicó que esto no era cierto con respecto a las metas más altas de la vida, que eran las metas del ego trascendental.”<sup>142</sup>

En la manera como JSM expone el diálogo se tergiversan un par de cosas. La primera es lo que Fink precisamente dijo: Fink no habla de una *vuelta* a la actitud natural humana. En la frase anterior de la conversación (frase de Husserl) ha quedado claro que “el individuo, una vez que ha ganado la *Einstellung* fenomenológica, nunca puede regresar en verdad a la *Einstellung* natural, sino que la alcanza sólo en la fantasía”.<sup>143</sup> La imposibilidad de una vuelta está ya sentada. No hay, entonces, ninguna vuelta a esta actitud natural en la postura explícita de Husserl. Luego, sobre esta tesis ya asentada, Fink hace su observación de que el individuo (del que se entiende que está ya en actitud fenomenológica) “tiene que seguir viviendo en el mundo de la validez ingenua”. Esto es, además, algo bastante obvio: la epojé nunca hace que se pierda el mundo, o que caigamos en una mera representación del mismo. Esto se puede corroborar con las citas adecuadas de *Ideas I*. El fenomenólogo mismo, al hacer fenomenología trascendental, tiene que dar por buena la existencia del mundo: lee libros materiales que ocupan espacio y que coge con las manos, toma papel para escribir de donde se encuentre (un cajón, una mesa) y que ha tenido que conseguir antes en una tienda a la que ha ido caminando por la calle, escribe con la pluma, bebe su café, fuma su cigarro... A esta permanencia de la validez ingenua del mundo, concomitante con la adopción de la actitud fenomenológica, se refiere Fink, y no a una supuesta *vuelta a la actitud natural*. En segundo lugar, en la exposición de JSM queda oculto el hecho de que Husserl no se mostró en desacuerdo con la

<sup>142</sup> Cairns, *Conversations with Husserl and Fink*, p. 35.

<sup>143</sup> *Ibid.*

observación de Fink. Lo único que Husserl anota es que eso que dice Fink (que Husserl no cuestiona) no es verdad por lo que respecta a los fines más elevados de la vida, que son los fines del ego trascendental. Es una observación ciertamente interesante. En quien ha adoptado alguna vez la actitud trascendental, y ha descubierto que él mismo es un sujeto trascendental, puede muy bien el mundo de la vida práctica seguir en validez respecto de todas las metas y fines de la vida cotidiana; pero ya no respecto de las metas más elevadas de la vida. Quizá habría que matizar añadiendo: si como fenomenólogo conciente de su subjetividad trascendental ha logrado ver esas metas. Como sea, la postura explícita de Husserl nunca implicó, en mi opinión, una vuelta a la actitud natural ingenua, si esta vuelta significa algo así como una anulación de la toma de conciencia que traen consigo la epojé y la reducción. Esta toma de conciencia es irreversible, incancelable. Puede “volverse” al mundo de la actitud natural —y en ciertas coyunturas teóricas hay que hacerlo—, pero siempre ya sin la ingenuidad que nos hace creer en la validez *objetiva*, en sí, del mundo, es decir, en su absoluta independencia respecto de la conciencia.

Por otro lado, a JSM le parece —y éste es un punto básico de su idea sobre la epojé fenomenológica— que Husserl diseñó “su teoría de la epojé y reducción en la época de Gotinga” sobre el “esquema moderno” “constructivista” de la relación entre la realidad y el conocimiento, según el cual éste tiene “el carácter de una representación”. Esto es importante porque en ese esquema “se basa también la postura explícita sobre la relación entre la fenomenología y la antropología” (FTFR, 179).

La epojé no será sino la técnica para quedarnos sólo con la pura representación como una *cogitatio* con su *cogitatum*, diferente, por tanto, de la realidad en sí. De la misma manera que el lógico pone una frase entre comillas para indicar que esa frase no tiene en ese momento una función proposicional, es decir, que no es tética o que no es ponente de su referente, que es, sin embargo, útil para mostrar las propiedades del lenguaje; se trata en ese caso de una frase neutral en relación a la pregunta por la realidad, por tanto, de la razón; del mismo modo lo que, en esta época de Gotinga, se obtiene mediante la epojé y la reducción es algo (una significación, un sentido, un *Satz*) que es neutral. La epojé es, como nos dirá en las *Ideas*, escrito en los últimos años de la etapa de Gotinga y que pueden ser consideradas como colofón de esa etapa, una modificación de “neutralidad”,<sup>144</sup> por lo que no tiene sentido preguntarse

---

<sup>144</sup> Cfr. Hua III, 1950, p. 266, lín. 11. [Esta nota pertenece al texto citado.]

por la realidad de lo que en ese sentido se propone, como en el caso de las frases del lógico. (*FTFR*, 179-180)

No estoy en absoluto de acuerdo con la idea de que la teoría de la epojé y la reducción estén construidas sobre el esquema moderno, y lo esté por ende la “postura explícita” sobre la relación entre la fenomenología y la antropología. Pero es imposible discutir esto aquí con detalle. Lo que sí debe decirse es que la idea de que la epojé era en sus primeras formulaciones sólo una técnica para alcanzar una pura representación y no la realidad en sí, nos da una representación muy inadecuada del propósito de la epojé, como si lo que se buscara con ella fuera conseguir un mejor punto de vista para observar la realidad, y dado que ésta queda puesta entre paréntesis, el fracaso es palmario. Desde luego, si eso fuera todo lo que se esperara de ella y se quisiera lograr con ella, la epojé no podría prestar el servicio que Husserl le asigna en la página siguiente de la página en que la presenta en *Ideas I*: “Únicamente por esta intelección merecerá la ἐποχή ‘fenomenológica’ su nombre; su ejecución plenamente conciente se pondrá de manifiesto como la operación necesaria para HACERNOS ACCESIBLE LA CONCIENCIA ‘PURA’ Y A CONTINUACIÓN LA REGIÓN FENOMENOLÓGICA ENTERA”.<sup>145</sup> Este mismo pasaje hace ver, de modo irrefragable, el vínculo esencialísimo que hay entre la epojé y la reducción, un vínculo que Husserl sostiene desde esta primera presentación de la noción de *epojé*. Por otro lado, la comprensión de la epojé como una modificación de neutralidad me parece discutible.<sup>146</sup> Su carácter universal la haría, por lo menos, una modificación *sui generis* con respecto a las modificaciones de neutralidad típicas. No conozco ningún escrito de Husserl, de ninguna época, que afirme esta comprensión de la epojé de manera directa o inequívoca. Pero también es cierto que en esta discusión este punto resulta secundario, mientras no se entrefere con él la idea del fracaso de la epojé por sólo llevarnos fuera del campo de la jurisdicción de la razón. Esta “neutralización” de la epojé tiene como última meta la comprensión radical de toda motivación y toda toma de posición racionales. No puede ignorarse en este asunto la sección cuarta de *Ideas I*, titulada justamente “Razón y realidad”.

<sup>145</sup> *Ideas I*, p. 149; Hua III/1, 68.

<sup>146</sup> En *Ideas I*, Husserl no afirma expresamente que lo sea. Solamente dice que los “parentesis” modificadores de este tipo de modificación “están emparentados con aquellos de los que antes tanto hablamos y que son tan importantes para abrir el camino a la fenomenología” (*Ideas I*, p. 344; Hua III/1, 248), es decir, los de la epojé. Pero este parentesco no equivale necesariamente a identidad. El libro de Marcus Brainard, *Belief and its Neutralization. Husserl’s System of Phenomenology in Ideas I*, sostiene también la tesis, para mí muy problemática, de que la epojé es una modificación de neutralidad.

### La interpretación de JSM prosigue:

Ya en el manuscrito sobre el tiempo confiesa Husserl que no toda intencionalidad se lleva a cabo según el esquema *Hyle-Auffassung*, materia-interpretación,<sup>147</sup> porque todo contenido es él mismo resultado de una intencionalidad anterior. La superación del modelo constructivista está en conexión directa con la superación del modelo moderno de filosofía. (*FTRF*, 181)

Las lecciones sobre la conciencia del tiempo son de 1905. La epojé tardó todavía unos pocos años en darse a conocer públicamente. Si Husserl tiene ya en 1905 alguna vislumbre o alguna pista de que el “modelo moderno” no es universal, tendría que haber sido un poco obcecado, o de plano bastante corto de vista, para forjar su epojé de acuerdo con ese modelo. Pero hay más:

Si por la epojé se neutraliza o se pone el mundo entre paréntesis, porque, siendo presuntivo, no sirve de punto de partida en un ensayo de fundamentación, también los otros, que para mí están necesariamente en el mundo, deben ser neutralizados, es decir, también ellos “caen a la epojé”. Es conocido el esfuerzo husserliano para resolver estas dificultades. Los cambios de rumbo que se dan en la *Grundproblemevorlesung* 1910/11, en la que Husserl abandona su primera propuesta de una fenomenología crítica en favor de una fenomenología descriptiva,<sup>148</sup> muestran ya una tensión en el proyecto inicial. Esta tensión repercute también en los desarrollos de la *Erste Philosophie II*, donde Husserl abandona el camino cartesiano; y en las reflexiones posteriores en las que presenta la diferencia entre la fenomenología trascendental y la psicológica; esta tensión concierne también a la epojé y reducción como neutralización y adquisición de una representación, es decir, a la epojé y reducción en el marco de la filosofía moderna. (*FTRF*, 182)

Hay que decir que ese abandono del camino cartesiano no fue definitivo. Lo retomó en varios lugares y señaladamente en *Meditaciones cartesianas*. Aquí insiste JSM en caracterizar a la epojé como adquisición de una representación, sin mencionar su finalidad explícita de abrir el campo de la subjetividad trascendental.

---

<sup>147</sup> Cfr. Hua. X, p. 7, nota 1. [Nota al pie del texto citado.]

<sup>148</sup> Cfr. Hua. XIII, pp. 162 y 168; cfr. también Hua. VIII, p. 170, donde Husserl dice que la teoría de la reducción puede separarse de la motivación del filósofo que comienza. [Nota al pie del texto citado.]

En relación con la nota al pie en el interior del texto: en esas páginas 162 y 168 del tomo XIII de *Husserliana* no se ve bien qué es lo que habría que ver. Tratan de la retención como trascendencia dentro de la actitud fenomenológica, y de las condiciones de una ciencia fenomenológica. La reducción puede separarse de la motivación filosófica, sí, pero ¿qué se sigue de ello? La lectura de JSM sigue:

Ahora bien, lo que hemos llamado la postura explícita de Husserl pertenece al conjunto conceptual que ha provocado las dificultades que acabamos de subrayar y que Husserl ha tratado de resolver a lo largo de su vida. Puesto que no son resolubles en ese marco teórico, Husserl se vio obligado a cambiar el marco inicial, pero entonces hubiera debido cambiar también la postura explícita, de lo que no se dio cuenta. En este sentido llama la atención que se procure volver a pensar la epojé y la reducción, y que se acepte de una manera acrítica su posición concerniente a la antropología y a la fenomenología; ahora bien, esta postura es pensable solamente en el marco conceptual del primer esbozo de la epojé y reducción. A mi entender el cambio de marco implicaba también un cambio de la relación con la antropología. En todo caso sería necesario examinar detenidamente hasta qué punto el nuevo marco teórico de la epojé y la reducción implican aún una “deshumanización”. (*FTRF*, 182-183)

Es de señalarse esa apelación a cierto descuido, obcecación o miopía de Husserl para justificar la propia interpretación de su pensamiento. ¿No tiene esta apelación el mismo estilo que la que señala el mismo JSM, en la misma 5E, en Iso Kern, quien atribuye a la senilidad de Husserl la afirmación de la identidad entre psicología y fenomenología trascendental? Hay que decir además que la “deshumanización” a la que se refiere el pasaje citado, a saber, la que se encuentra, según JSM, en el centro de la postura explícita de Husserl, es decir, de la primera formulación de la epojé y la reducción, y que consiste en concebir al “sujeto epistemológico” desprendido de su “envoltura humana”, lo cual garantiza que “la fenomenología no sea una antropología”,<sup>149</sup> puede advertirse con toda claridad en todas las épocas de Husserl, incluso en la conferencia “Fenomenología y antropología”, en cuyas últimas dos páginas Husserl, según JSM, cambia repentinamente de posición —de la “explícita” a la “implícita”— (y se olvida de modificar las páginas anteriores), e incluso en la *Sexta Meditación cartesiana* o en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Y es que, por una increíble desgracia, solamente atribuible a aquella obcecación, descuido o

<sup>149</sup> Estos últimos entrecomillados, en *FTRF*, 181.

miopía, “Husserl ha criticado varias veces el primer modo de hacer la epojé, pero esta crítica no alcanza a la teoría de la ‘deshumanización’, que sin embargo está en íntima relación con aquel modo” (*FTRF*, 178).<sup>150</sup>

El pasaje que sigue sintetiza muy bien la comprensión de JSM:

Si pensamos la fenomenología desde su estructura, su función y su principio fundamental, se puede decir que la intención de la fenomenología o la función que pretende cumplir de acuerdo con un principio —principio que de una manera u otra deberá estar presente ya en las *Investigaciones lógicas*— toma cuerpo en primer lugar en una estructura conceptual que plantea problemas, que llegarían incluso a impedir a la fenomenología cumplir su función. La intención de la fenomenología, la reconstrucción o recuperación de un sujeto racional, no es realizable en el marco conceptual constructivista y en el marco de la primera concepción de la epojé y la reducción. El mismo Husserl nos daría la clave: toda representación en cuanto tal es neutral y lo que construye el sujeto es una representación; mas a lo afectado con el índice de neutralidad no cabe preguntarle por su racionalidad, del mismo modo que no tiene sentido preguntar al lógico por la verdad de la proposición que toma como ejemplo. Si, pues, el motor de la fenomenología es la recuperación o reconstrucción del sujeto epistemológico en tanto que racional, la función de la fenomenología debe llevarla más allá de una etapa neutral. La trascendencia no puede ser neutral. (*FTRF*, 184)

Habría mucho que comentar sobre esto, pero me limitaré a lo que me parece esencial para el debate. No voy a negar que en la fenomenología se pretenda definir un modelo de sujeto racional, por así decir, y que en su desarrollo se consiga alcanzar esa definición. Pero sí me parece cuestionable que esta definición, o reconstrucción o recuperación de un sujeto racional, sea la intención medular de la fenomenología desde su irrupción en las *Investigaciones lógicas*, y, sobre todo, que ese sujeto tenga que identificarse exclusivamente con el ser humano. Esto es precisamente lo que se desprende del texto en que JSM ve una manifestación de esa búsqueda de tal sujeto (la reseña de 1903 a la que nos hemos referido ya en varias ocasiones). Allí Husserl dice que el ser humano *presupone la razón* y que la idea de razón no puede quedar delimitada por la idea del ser humano.

---

<sup>150</sup> La revisión de esas revisiones husserlianas del “primer modo” de efectuar la epojé y de su interpretación por JSM es una tarea que tendría mucho valor pedagógico pero que no puedo hacer aquí de manera expresa y directa.

También es cierto que este ser humano, o cualquier otro sujeto racional, no podría entenderse como una realidad susceptible de ser comprendida exclusivamente en términos científico-naturales, causales. Pero aunque pudiera verse aquí una motivación para la epojé y la reducción trascendental, y en la trascendentalidad misma una condición última para la racionalidad y su ejercicio en libertad, hay que considerar que ya en el ser humano entendido como sujeto en el mundo se encuentra ese ejercicio, a saber, en la persona, en el ser humano en su espíritu, en el sujeto de las ciencias del espíritu. ¿En qué sentido la actitud personalista exige como condición suya la actitud trascendental? Esta es una cuestión. Pero la cuestión inversa es también importante, y quizá más todavía. La epojé y la reducción tampoco pueden cumplir por sí solas el cometido de forjar al sujeto como sujeto racional: el sujeto trascendental, sólo como trascendental, no basta. Esto es lo que enseña el hecho de que haya animales que, siendo sujetos trascendentales, no son racionales. Para la misma actitud personalista, para la capacidad de seguir libremente motivaciones racionales, hace falta algo más que la pura trascendentalidad.

La frase con que termina el párrafo citado, de apariencia muy contundente, “La trascendentalidad no puede ser neutral”, no tiene en verdad referente: no se sabe a qué trascendentalidad se refiere. No puede referirse a la trascendentalidad del sujeto en actitud natural, pues ésta no “neutraliza” la realidad —es lo propio de la actitud natural— ni siquiera en medio de la epojé (como se expone ya en *Ideas I*):

PONEMOS FUERA DE ACCIÓN LA TESIS GENERAL INHERENTE A LA ESENCIA DE LA ACTITUD NATURAL; ponemos entre paréntesis todo lo que ella abarca ónticamente: ASÍ PUES, ESTE MUNDO NATURAL ENTERO, que está constantemente “para nosotros ahí”, “ahí delante”, y que seguirá estándolo incesantemente como “realidad” de que tenemos conciencia, aunque nos dé por ponerlo entre paréntesis.<sup>151</sup>

Pero entonces tendría que referirse a la trascendentalidad del yo que fenomenologiza, que es quien pone fuera de acción la tesis de la actitud natural. Pero esta “neutralización” no entra en conflicto con la tesis de la actitud natural, como la misma cita atestigua, pues se mueve en un nivel teórico que, aunque tiene como fin comprender los procesos que dan lugar a la actitud natural y a sus tesis de creencia, no introduce nuevas tesis relativas al mundo o a la realidad: la tesis

<sup>151</sup> *Ideas I*, p. 144; Hua XXX/1, 65.

“sigue siendo en sí misma la que es mientras no introducimos nuevos motivos de juicio, que es precisamente lo que no hacemos”.<sup>152</sup> Y el fenomenólogo tampoco “neutraliza”, ni caso tiene decirlo, su propia existencia como sujeto trascendental, y tampoco tiene otro mundo —esto sería hasta absurdo— que “neutralizar” que no sea el mismo mundo que ha puesto entre paréntesis mediante la epojé. Decir, entonces, que la trascendentalidad no puede ser neutral, sólo puede tener el sentido de que el fenomenólogo no debe llevar a cabo la epojé. Y algo así es en efecto lo que piensa JSM.

Por tanto, ya en la etapa de Gotinga iniciará Husserl una crítica de su primer marco conceptual, poniendo en cuestión en primer lugar el marco constructivista e inmediatamente la primera epojé; esta puesta en cuestión se hace profundizando en la noción de “trascendente” que hay que poner entre paréntesis, volviendo, de ese modo, a formular las exigencias críticas de la fenomenología. En efecto, ya en la *Grundproblemevorlesung* no postulará Husserl la puesta entre paréntesis indiscriminada de todo trascendente, sino solamente de aquel trascendente que en ningún caso puede “darse fenomenológicamente”. Con esa exigencia se modifica profundamente la primera noción de epojé y cambia también el sentido de reducción. No se puede decir, sin embargo, que Husserl hubiera tomado conciencia del alcance de estos cambios; puede incluso que no fuera consciente hasta los años 20 cuando dice que lo pensado en esas *Lecciones* de 1910/ 11 le causó una gran impresión.<sup>153</sup> Y es que efectivamente ahí se anunciaba un nuevo marco conceptual que, unido a la crítica del modelo constructivista, cambiaba profundamente el sentido de la fenomenología. La epojé dejará de ser la puesta entre paréntesis del mundo en un sentido indiscriminado, sino solamente la puesta entre paréntesis de aquella noción de mundo impregnada de objetivismo propia de la ciencia moderna que afecta e infecta toda la vida trascendental, convirtiendo el mundo de la ciencia en absoluto. (*FTRF*, 185-186)

La “primera noción de epojé” parece referirse a la que se presenta en las lecciones de 1907 publicadas como *La idea de la fenomenología*. Las lecciones sobre los “Problemas fundamentales de fenomenología” (las que JSM llama *Grundproblemevorlesung*) son de 1910-1911. Nos movemos, pues, sólo entre lecciones que no fueron publicadas sino póstumamente, dentro de *Husserliana*. Es imposible hacer aquí un estudio completo de las coincidencias y las divergencias

<sup>152</sup> *Ideas I*, p. 142; Hua XXX/1, 63.

<sup>153</sup> *Cf.* Hua XIII. p. 449. [Nota al pie del texto citado.]

entre esas primeras nociones de epojé, conocidas sólo antes de los años cincuenta del siglo pasado por los estudiantes que tomaron en el aula esas lecciones. Pero sí debe señalarse, ante la sospecha de ese anuncio de “un nuevo marco conceptual”, que en la primera versión de la epojé publicada, que es la de *Ideas I*, de 1913, la epojé no es la puesta entre paréntesis de la “noción de mundo impregnada de objetivismo propia de la ciencia moderna”, sino, como lo dice la cita que acabo de hacer de ese libro, “el mundo natural entero”, es decir, el mundo de la actitud natural. En las *Meditaciones cartesianas* la epojé se practica “con respecto al ser del mundo de la experiencia”,<sup>154</sup> no con respecto al mundo del pensamiento científico. Y este mismo alcance tiene la epojé en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, donde se nos presenta como: “un cambio total de la actitud natural, un cambio en el que ya no vivimos como hasta ahora como seres humanos de la existencia natural en la constante ejecución de validez del mundo predado, sino que más bien constantemente nos abstenemos de esta ejecución” (Hua VI, 151). Pero incluso en las Lecciones sobre problemas fundamentales de fenomenología (*Grundproblemevorlesungen*), de 1910, el alcance de la desconexión (que aquí hace las veces, podemos decir, de la epojé) no se limita en modo alguno a la “noción de mundo impregnada de objetivismo propia de la ciencia moderna”, sino a la naturaleza:

naturaleza es justamente un título que abarca la totalidad de las objetividades que se exhiben a través de apariciones. LA FENOMENOLOGÍA NO QUIERE, PUES, DESCONECTAR LA TRASCENDENCIA EN TODO SENTIDO. De antemano fue definida en efecto por la desconexión de la naturaleza, de la trascendencia en un sentido determinado, de la trascendencia en el sentido de lo que aparece.<sup>155</sup>

Por otro lado, en el texto citado hay otra imprecisión: la conjetura (“puede incluso que no fuera consciente hasta los años 20...”) no tiene fundamento. Husserl dice explícitamente (justo en la p. 449 de Hua XIII que da JSM en su nota al pie): “Ese es un curso de pensamientos notable, que hizo entonces sobre mí fuerte impresión, pero que entonces no pude todavía aprovechar plenamente”. La impresión misma ocurrió *entonces*, en el momento mismo de desarrollar ese curso de pensamiento en 1910, no en los años 20. JSM deja también en total vaguedad a qué se refiere Husserl con ese “curso de pensamiento”, que no es, así

<sup>154</sup> Hua I, 64; *Meditaciones cartesianas*, trad. José Gaos, p. 67. Traducción modificada por mí.

<sup>155</sup> Hua XIII, 171. *Problemas fundamentales de la fenomenología*, p. 106. Modifiqué la traducción.

en general, “lo pensado en esas *Lecciones* de 1910/11”, sino ciertas ideas sobre la aplicación de la desconexión en el caso de la empatía (*Einfühlung*).<sup>156</sup>

Más adelante, se refiere JSM a la “importante lección *Einführung in die Philosophie* de 1922/23” (en Hua XXXV) y escribe que la reducción apodíctica que en ella se presenta

es el método para lograr el apriori esencial de la subjetividad, es decir, aquel ámbito de necesidad inherente a la noción misma de subjetividad racional, siendo, por ello, un instrumento para lograr el verdadero sentido de la trascendencia muy alejado de aquella neutralidad con que inicialmente pudo ser pensada la fenomenología trascendental. (*FTRF*, 186)

Esto toca más de cerca nuestro tema. Pero lo único que aquí está claro es que la racionalidad o la “subjetividad racional” tiene estrechísima relación con “el verdadero sentido de la trascendencia”. La noción misma de neutralidad que maneja JSM como núcleo de la epojé, y las tesis que alrededor de ella construye, me siguen pareciendo vagas. Pero aquí lo que cabe preguntar es si ese apriori esencial de la subjetividad es sólo aplicable o referible al ser humano o si también a otros seres racionales. Por lo que puedo juzgar, Husserl se refiere en el curso de Introducción a la filosofía a un “apriori de la subjetividad absoluta”, que es la base que permite vincular la fenomenología trascendental, cuyo objeto de estudio es esa subjetividad absoluta (trascendental), a todas las demás disciplinas científicas apriorísticas.<sup>157</sup> La diferencia entre esta subjetividad trascendental y la subjetividad humana no se borra en este curso.<sup>158</sup> Por esto extraña una afirmación como la que sigue:

Desde este momento la posición explícita de la relación con la antropología queda muy minada, porque lo que queda fuera del marco de la fenomenología es la noción trascendente mundana de ser humano, la noción propia de la ciencia y de la modernidad; la noción de ser humano como pura exterioridad, como frecuentemente dice Husserl, para lograr, por el contrario, un ser humano nuevo que tenga en sí el sentido de subjetividad trascendental obligada

---

<sup>156</sup> Ver Hua XIII, 448 y s.

<sup>157</sup> Ver Hua XXXV, 300 s.

<sup>158</sup> Véase el § 14 (Hua XXXV, 71) para ver en qué sentido se establece esta distinción, siguiendo, por cierto, un “método cartesiano depurado”, como lo dice una nota posterior de Husserl (Hua XXXV, 73, nota 1).

racionalmente, traspasada o idéntica con un apriori que es lo que realmente constituiría al ser humano y sin el cual no sería pensable. (*FTRF*, 186)

Extraña sobre todo que JSM no considere en todo esto la subjetividad personal, la de la actitud espiritual o personal, que en este curso, como en otros escritos suyos, presenta Husserl al lado de esa actitud naturalista que considera al ser humano como pura exterioridad, como sujeto de regulaciones causales, etc.<sup>159</sup> La actitud personal o personalista no es trascendental, sino también trascendente, y es la actitud que serviría de marco o de base a una psicología descriptiva que pudiera ser un escalón previo hacia la fenomenología trascendental, pero que no sería ya trascendental (Hua XXXV, 276). Algo muy similar podría decirse sin duda de la antropología, que Husserl en este curso apenas menciona. Pues es cierto que la subjetividad trascendental racionalmente comprometida la encontramos en nosotros, hombres. Pero también es cierto, como ya he dicho, que también como seres humanos trascendentes somos seres racionales, considerados en esa actitud espiritual o personal, y también es cierto que la subjetividad también es trascendental en sujetos que no pueden comprometerse racionalmente.

Pero dejemos estos antecedentes y pasemos ya a los pasajes del capítulo en que JSM se ocupa de los niveles o etapas de la “trascendentalidad”. Parto de una declaración que nos es ya conocida: “El verdadero sentido de la humanidad, su carácter humano, su *Menschentum*, radica en la trascendentalidad” (*FTRF*, 190). Aquí esta declaración va seguida de un importante desarrollo. No se trata, por cierto, de cualquier trascendentalidad o de cualquier “nivel” o “etapa” de la trascendentalidad. Sigo la exposición de JSM, quien aparentemente no hace más que exponer a Husserl:

Husserl distingue en la teoría del yo tres etapas, que, si en principio son individuales, tienen también un carácter histórico. La vida humana en general tiene una estructura doble; en primer lugar tenemos la vida directa de experiencia que conoce, desea o quiere y actúa; sobre esta vida directa, sobre este *Dahinleben*, se da una segunda estructura, la de mi yo reflexivo, que, en una suerte de división (*Abspaltung*) de la vida directa, produce una especie

<sup>159</sup> Véase Hua XXXV, § 2, b), p. 15. No me parece que la amenaza (o incluso la presencia) del relativismo cultural en las “ciencias humanas”, o en particular en la antropología cultural, un relativismo al que JSM se refiere en varios lugares, como por ejemplo en 3E, 29, sea una razón poderosa en este respecto, pues el filósofo no puede acomodar sus principios ateniéndose a posiciones históricas y fácticas cuestionables; él tiene que atenerse justamente a sus principios.

de crítica normativa sobre la vida anterior, según normas o reglas culturales, sociales, históricas, etc. Los actos resultantes de estas puestas a punto terminan por pertenecer como adquisiciones a la vida directa. Pero aún es posible una tercera etapa, en la que se daría una profundización de la reflexión, sometiendo la vida entera a una crítica total. Husserl habla entonces de una vida por crítica de la vida personal de la segunda etapa; se trata entonces de “una crítica de acuerdo a reglas absolutas, de una configuración del yo por la reflexión absoluta hasta llegar a un *ser humano verdadero y absoluto*”.<sup>160, 161</sup>

JSM se pregunta si esta tercera etapa es “incompatible con una actitud natural en la que el ser humano es puesto como una parte del mundo sometido a la cadena causal propia de la realidad” (*FTRF*, 193), y se responde: “A mí me parece claro que esta concepción de la persona como autoconstituyente y autoconstituente en un sentido ético es incompatible con esa actitud natural” (*FTRF*, 193). En la lectura de JSM, pues, esta conclusión parece requerir del individuo que ejerza la crítica de que habla Husserl y quiera configurarse “como ser humano verdadero y absoluto”, nada menos que la adopción de la actitud trascendental. Esto se confirma por lo que sigue. Atendiendo al “trasfondo histórico” que tienen estas etapas para Husserl, se ve que en la tercera (sigue JSM)

se trata de la fundación de la filosofía, cuya madurez se alcanza con la fenomenología. La segunda etapa sería la etapa específicamente humana, mientras que la primera, una vida que discurriría sin reflexión, por tanto, sin compromiso consciente, sin yo en sentido estricto, sería una vida animal. Tenemos, por tanto, tres etapas, la etapa como especie, el ser humano como animal; luego el ser humano con la doble estructura mencionada, la actitud natural ordinaria en la que el yo se autoconstituye como una instancia de compromiso, de control e iniciativa, como un yo de actos; solamente la tercera etapa sería la etapa en la que se realiza el verdadero carácter humano, la verdadera *Menschenheit* que constituye el sentido teleológico de la historia misma. Las tres etapas son etapas de la historia de la subjetividad

<sup>160</sup> Mn. A V 5, p. 21. [Nota al pie del texto citado.]

<sup>161</sup> *FTRF*, 192-193. Todo este pasaje es paráfrasis de la p. 20 y comienzo de la 21 de la transcripción a máquina del manuscrito A V 5 de Husserl. En esta última página están las palabras entrecomilladas, en cuya traducción hay una corrección importante que hacer: el manuscrito dice “*durch absolute Reflexion zum absolut echten Menschen*”, que debe traducirse como “mediante reflexión absoluta hacia el ser humano absolutamente auténtico”. Sin embargo, hay que decir que en la misma página 21 Husserl sí habla de un yo absoluto como una meta del yo en esta tercera etapa.

trascendental; por eso también habla Husserl de subjetividad trascendental en los animales. Pero la teleología de la subjetividad trascendental que nosotros somos encuentra su verdadero cumplimiento en la tercera etapa, de la que depende el sentido humano del ser humano. (*FTRF*, 193-194)

La verdadera humanidad (*Menschentum*) aparece, pues, sólo en la tercera etapa, y eso que ya en la segunda tenemos reflexión y “una especie de crítica normativa”. Toda esta distinción tiene consecuencias para la definición de la antropología y para las relaciones de ésta con la fenomenología. Lo expongo en seguida. Pero ahora vale la pena preguntarse hasta qué punto esto está realmente fundamentado en el manuscrito de Husserl que cita: A V 5, el cual sólo ha sido publicado parcialmente.<sup>162</sup> Pues en la transcripción de este manuscrito, que puede consultarse en los Archivos Husserl, no hay nada que justifique ver esos niveles o esas etapas como niveles o etapas *de la trascendentalidad*. Husserl las expone como etapas o niveles *de la vida del yo*, entendido siempre como yo humano. Y tampoco se entendería que fueran etapas de la trascendentalidad si ésta no significa en verdad otra cosa que la precedencia del sujeto trascendental respecto de todo lo mundano —además de la relación de dependencia en que todo lo mundano se encuentra con este sujeto. Esa precedencia es, me parece a mí, un hecho absoluto, que se mantiene como tal invariable a pesar y a lo largo del proceso entero de la autoconstitución, automundанизación y autoobjetivación, proceso que sí tiene necesariamente sus etapas. Así se puede concluir de lo que dice Husserl en este mismo manuscrito:

La dificultad ciertamente vuelve cuando pensamos que nosotros mismos, nosotros sujetos de la experiencia del mundo y nosotros como los que tenemos y ponemos el ser del mundo en validez, y nosotros los que investigamos psicológicamente, pertenecemos nosotros mismos al mundo, y por otro lado, que él sea existente para nosotros, predado para nosotros, experimentable y experimentado de antemano mediante apercepciones que han sido ellas mismas formadas en nosotros mismos — que nuestro ser, nuestra vida cogitativa, nuestras habitualidades, merced a las cuales el mundo en general es para nosotros, preceden a todo ser-del-mundo mismo.<sup>163</sup>

<sup>162</sup> Y por lo que puedo saber, no han sido publicadas las páginas que aquí alimentan las reflexiones de JSM.

<sup>163</sup> A V 5, p. 40a del manuscrito y p. 60 de la transcripción a máquina del mismo. Tampoco estas páginas han sido publicadas.

En este mismo manuscrito, que según parece es de 1929 o 1930, afirma Husserl, en efecto, que “la psicología pura, ciencia erigida sobre el suelo natural, mantiene su sentido del mundo”, y se refiere a la diferencia de su actitud frente a la de la fenomenología trascendental. La postura que sostiene es que justamente en esa precedencia “se distingue la actitud trascendental absoluta y la subjetividad absoluta, la en sí primera, de la actitud natural y la subjetividad psicológica, la subjetividad mundana, o aquella subjetividad que en la experiencia natural es experimentada y es válida siempre como existente, válida como existente en el mundo que nosotros mismos como sujetos trascendentales hemos traído a validez”.<sup>164</sup>

Pero a pesar de ello, a JSM le parece que debe responderse afirmativamente la pregunta que él mismo formula inmediatamente después de citar las palabras sobre “el ser humano verdadero y ‘absoluto’”:

La cuestión que se debe plantear es la de saber si esta tercera etapa es viable fuera de la reflexión trascendental, es decir, de una reflexión que asuma el carácter apriórico necesario y esencial de la vida humana, en sus estructuras fundacionales y en relación a un mundo que realmente no tiene sentido sino a partir de esa vida; por consiguiente ¿no es esta reflexión incompatible con un actitud natural en la que el ser humano es puesto como una parte del mundo sometido a la cadena causal propia de la realidad? (*FTRF*, 193)

En el contexto en que aparecen esas palabras de Husserl en su manuscrito (en las páginas 20 y 21 de su transcripción, como dije), no se hace ninguna alusión a la actitud trascendental, como sí se hace antes y después en el mismo manuscrito. No se explicaría que Husserl hubiera omitido ese importantísimo factor de la necesidad de la actitud trascendental en la distinción de etapas que estaba haciendo, si pensara que una de éstas requería de ella de alguna manera, máxime cuando en las primeras páginas del manuscrito él mismo ha afirmado que cuando reflexiono en actitud trascendental sobre mi ser-humano, “encuentro que mi yo trascendental es idéntico con mi yo natural, sólo que una apercepción trascendental abraza éste”.<sup>165</sup> Además, como ya indiqué, JSM no toma en cuenta aquí que para Husserl no toda actitud mundana (natural) significa la aceptación de un sometimiento del ser humano a la cadena causal. La actitud personalista, de la que este manuscrito también se ocupa durante algunas páginas, la actitud

---

<sup>164</sup> *Ibid.*

<sup>165</sup> Ms. A V 5, p. 4b; p. 2 de la transcripción a máquina.

que reivindica la presencia del espíritu y lo espiritual (*Geist*) en el mundo, no es una actitud causalista, pues admite la motivación como la “causalidad” propia del espíritu. No sólo la actitud personalista es también natural; es la actitud natural (y mundana) más originaria, pues sólo a partir de ella se construye la naturalista y la objetivista.

Estas ideas se relacionan con otras sobre la historia del pensamiento de Husserl. Al comienzo, dice JSM, en la “teoría inicial” (de Husserl), “sólo aparecía un carácter estático”; esta teoría se ve superada por una “teoría del yo que unifica lo ético y lo histórico” (*FTRF*, 194).

Si el ser humano era una parte del mundo y el sujeto trascendental, un punto de referencia fuera del mundo, origen del sentido del mundo, de la objetividad y de toda legalidad apriori, ahora tenemos un yo histórico en el que la trascendentalidad es el sentido mismo del ser humano según las etapas de su desarrollo; la trascendentalidad primera no es la misma que la de la segunda etapa, la propiamente humana (*FTRF*, 194)

Esta segunda etapa se llamó antes “específicamente humana”; ahora es la “propiamente humana”. Parece que se quiere decir que no es ya la etapa primera en que el ser humano era solamente animal. Pero la tercera etapa es mucho más exigente, pues implica aparentemente que la trascendentalidad cobre conciencia de sí misma; es la etapa de la

trascendentalidad reflexiva, que es la que permite al ser humano alcanzar su verdadero carácter al proponer precisamente la trascendentalidad, es decir, la vida según la razón pura libre, como el principio o la norma de todas las normas (*FTRF*, 195)

Nos lo dice JSM cuando expone las relaciones de la fenomenología con la antropología, relaciones que tienen también su “dimensión dinámica”:

La antropología aparece al principio como el saber de una realidad opaca y deformada cuyo verdadero sentido sería mostrado por la fenomenología, en la que se ve que la trascendentalidad es el verdadero sentido del ser humano. La fenomenología es entonces necesaria para la creación del hombre nuevo, que es la teleología del ser humano en cuanto tal. Por la fenomenología sabemos que la primera antropología era limitada, mientras que una verdadera

antropología debe partir de un concepto de ser humano que lleve en sí el sentido trascendental. (*FTRF*, 195)

No estoy muy seguro de que todo esto implique en verdad que el verdadero sentido del ser humano tenga que ser dado o producido por la fenomenología. Que ésta sea necesaria para la creación del “hombre nuevo”, del hombre capaz de efectuar una reflexión fenomenológica trascendental sobre sí mismo y gracias a ella determinarse éticamente de cierta manera radical, se comprende. Se comprende incluso que ésta sea la meta de la teleología ínsita en la esencia del ser humano desde su origen. Pero no parece muy correcto que los seres humanos antes de la fenomenología, o contemporáneos de ella pero ignorantes de ella, no puedan decirse seres humanos en un sentido verdadero. A esta noción del *ser humano verdadero* correspondería entonces la verdadera antropología que parte de esa noción. Pero no está claro si ese “llevar en sí el sentido trascendental” significa que todo ser humano o cualquier ser humano será entendido por esta antropología como un sujeto trascendental o que sólo los sujetos que hayan cobrado conciencia de su trascendentalidad mediante la reflexión fenomenológica serán dignos objetos de estudio de dicha disciplina. Tendríamos una antropología filosófica que sólo estudiaría a los fenomenólogos, y a los demás seres humanos quizá por su potencialidad de llegar a serlo... Pero sea como sea, la primera antropología queda superada: “aparece la fenomenología trascendental como el estudio reflexivo de las estructuras apriori esenciales de la subjetividad sólo a partir de las cuales puede ser pensada la ciencia y el ser humano como ser humano” (*FTRF*, 195). La “fenomenología trascendental aparece como la filosofía que reconstruye el verdadero sentido del ser humano. Sólo ella merece entonces el título de auténtica antropología” (*FTRF*, 195). Con lo cual no se resuelve la ambigüedad señalada: no es lo mismo reconstruir ese verdadero sentido que propiciarlo o producirlo. A pesar de lo cual, JSM concluye de aquí lo siguiente:

Y puesto que la superación de la primera noción de antropología se lleva a cabo en una perspectiva histórica, querría terminar diciendo que la fenomenología trascendental vive de una igualdad con la antropología de la que parte y a la que toma como meta. El verdadero ser humano es el sujeto trascendental, pero la trascendentalidad al comienzo no es sino una teleología implícita operativa; por esta razón trascendental significa hacerse trascendental; ésa es la posibilidad auténtica que descubre la fenomenología. La fenomenología es una filosofía del ser humano, con tal que liberemos al ser humano del horizonte moderno para comprenderlo de una manera personal. (*FTRF*, 195-196)

Varios puntos sorprenden en este que es el último párrafo del capítulo. Desde luego sorprende la afirmación de que la fenomenología trascendental haya partido de una antropología, o que vive de una igualdad con esa antropología. ¿Con qué justificación se hace aquí esa afirmación? El mismo capítulo desarrolla la tesis de que en sus comienzos, en su postura explícita, la fenomenología trascendental no puede nunca ser confundida con una antropología filosófica... Por otro lado, no niego en modo alguno la importancia que tiene en la vida humana la toma de conciencia de la propia trascendentalidad. Husserl mismo consideraba que con la reducción trascendental se le planteaba a la humanidad el mayor reto, la mayor revolución, que se le había planteado en toda su historia. Pero esto no se opone al hecho de que el sujeto humano debe entenderse como un sujeto trascendental desde antes, desde siempre, por así decir. La trascendentalidad no es sólo esa “teleología implícita operativa”. Es más, no es en ningún sentido esa teleología. La trascendentalidad está siempre “ya hecha”, sólo que no es visible, sino que se mantiene encubierta. Lo que el ser humano consigue siguiendo y persiguiendo esa teleología implícita operativa no es hacerse trascendental, más trascendental o trascendental de otra forma, de una forma enriquecida; lo que consigue es tomar conciencia de esa trascendentalidad y modificar su concepción de sí mismo y de su propia vida, del sentido de su vida, de sus fines y objetivos. Con ello se enriquece él como humano, y a la par, naturalmente, el sujeto trascendental cuya autoobjetivación es él mismo; *pero no se enriquece su condición trascendental*. Ésta no se ha modificado o cambiado en ningún sentido en todo el proceso.

En suma, yo “no permito”, en efecto, que se distingan niveles en la trascendentalidad, ni en la general ni en la humana, y tampoco etapas de su desarrollo. Los niveles de los que ha hablado aquí JSM son en realidad, a mi juicio, niveles de la vida de conciencia subjetiva, o etapas por las que atraviesa el sujeto mismo de esa vida, pero no niveles de su trascendentalidad o de su condición trascendental.

Con esto puedo dar por terminado este excursus sobre el capítulo V de *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte* y volver al texto de 5E, que dejé precisamente en el pasaje en que JSM afirma que mi sentencia “de que la identidad entre lo trascendental y el ser humano es fáctica y no esencial”, además de ser “muy gruesa y poco heurística”, “nos cierra a la comprensión de la génesis de lo trascendental” y “no permite distinguir niveles en la trascendentalidad humana, como si fueran lo mismo todas las operaciones o afecciones trascendentales: la percepción, los afectos, las emociones, los recuerdos y las vivencias de la razón y la verdad” (225). No necesito ya decir que no veo en qué sentido

estas “operaciones o afecciones”, que, por supuesto, no son “lo mismo”, pueden entenderse como operaciones o afecciones *de la condición trascendental* de un sujeto, aunque admitamos que todas ellas presuponen esta condición. Escribe JSM en seguida: “Es evidente que la consideración trascendental de cada uno de estos casos es distinta, y su atribución al ser humano o a un ser animal en exclusiva también distinta” (225). ¿Cómo hay que distinguir “la consideración trascendental de cada uno de estos casos”? Cualquier distinción a la que se apele será en realidad una distinción de la vida de conciencia o de su intencionalidad, aunque esta vida sea entendida como trascendental. No puede entonces decirse, en mi opinión, que “el ser humano tiene todos esos elementos como niveles que constituyen su trascendentalidad” (225). Los tiene, claro, y otros seres animales de otras especies tienen algunos de ellos en común con el humano y muy probablemente algunos otros en exclusiva. Y aunque las diferencias entre las vidas subjetivas sean enormes, en cuanto a trascendentalidad propiamente dicha no alcanzo a ver ninguna.

El párrafo que sigue inicia con estas palabras:

De todas maneras, en esa forma de hablar parece como que el ser trascendental es una entidad preexistente que puede existir en varias instanciaciones, como humano terrestre, como extraterrestre, como animal humano, como animal no humano, como ser corpóreo o incorpóreo, etc. En esta forma de discurso hay una ambigüedad que confunde u oculta aquello de lo que estamos hablando. (225)

Comenté ya este pasaje en la primera parte de este escrito. Inmediatamente, JSM inicia una reflexión, basada en cierta explicación de David Carr, acerca de la dimensión trascendental del ser humano y la diferencia del lenguaje en primera persona respecto del lenguaje en tercera persona. Deliberadamente dejo esta reflexión sin comentario, pues no creo que aporte nada sustancial a la polémica y corre el riesgo de complicarla sin necesidad. Salto, entonces, al pasaje siguiente:

Pero ahora vamos a seguir con el argumento de AZ. Como hemos dicho, la tesis que invalidaría mi esquema es que el sujeto trascendental es humano sólo en el caso del hombre, porque tiene características válidas para todo sujeto trascendental, con lo que se pone AZ en la postura explícita de Husserl, y, por tanto, la fenomenología trascendental no puede ser antropología filosófica, aunque ésta sea trascendental, porque la desborda. (227)

Aunque la redacción no es totalmente clara (¿qué es lo que tiene esas características?, ¿a qué viene el “porque?”), y dejando aparte la cuestión de si me pongo o no en la “postura explícita de Husserl”, daré por buena la reproducción de mi “argumento” y revisaré lo que JSM tenga que decir sobre él.

JSM descubre “cuatro puntos básicos” en mi texto “después de establecer la tesis fundamental, en virtud de la cual mi posición es ‘un grave error’, a saber: que el sujeto trascendental es idéntico con el sujeto humano, con el ser humano, *sólo en este caso, como una identidad fáctica no esencial*” (227). El resto del escrito ya sólo consiste en una discusión de estos cuatro puntos. Por ello los iré enumerando.

*Al punto primero.* “El primer punto es una presentación de lo que va a ser la ‘idea esencial del ser humano’, que debe ser una caracterización que no dependa de los rasgos corpóreos” (227). Ya aquí debo protestar: no es tesis mía la de que esa caracterización no dependa de los rasgos corpóreos. ¿De dónde sacó JSM esta condición como una condición que yo impusiera? Creo que la explicación viene cuatro páginas después, cuando dice:

Empecemos problematizando que la definición esencial del ser humano, que como dice, “coincide con la que llamamos definición suprabiológica del hombre”<sup>166</sup> incluya solo lo que dice AZ: “la definición o determinación suprabiológica”, porque no es posible:... (231)

JSM cita de manera incompleta. Mi texto dice: “Ese ‘concepto esencial del hombre’ (que podríamos decir que coincide con la que llamamos definición suprabiológica del hombre, aunque añadiendo o incluyendo la condición indispensable de poseer un cuerpo en el mundo)...” (4E, 71). También yo pienso, pues, que “no es posible” un concepto esencial del hombre que excluya el cuerpo. De este simple *lapsus* de lectura de JSM se desprende buena parte de su “problematización”.

La cuestión de la corporalidad (o la corporeidad) es importante en esta discusión. Mi tesis, expresada en 4E, sostiene que en la “idea esencial del hombre” —

---

<sup>166</sup> Antonio Ziri6n, «Condiciones y alcances de la antropología filos6fica fenomenol6gica», p. 71. [Nota del texto citado.]

así llamada también en 1E—debe entrar tanto lo biológico —lo que corresponde al ser humano como especie zoológica, dentro de lo cual se incluye obviamente su cuerpo, incluso entendido como *Körper*— como lo suprabiológico, en lo cual debía entrar, no *lo que yo* entendiera como el *plus* o el “más” que al humano “le es esencial para ser el humano que somos” y “sin el cual “no seríamos más que una especie zoológica” (2E, 247), sino justo lo que JSM quisiera entender por esos términos. Pues con esta propuesta de definición yo sólo buscaba aislar lo que en los escritos de JSM se nos ofrece como lo más propio o esencial del ser humano, que en estos textos ha sido un *plus*, en 5E llamado también una excedencia, e identificados ambos con la trascendencia, la racionalidad... Considerando esta propiedad en aislamiento, resulta fácil ver que, aunque se considere propia del ser humano, no es imposible que otras especies la tengan. JSM dice ahora que la proposición “La especie humana no es la única especie racional posible” le parece “muy pertinente”, pero de ella dice que no sabe “qué consecuencias se puede sacar” (228). Ya sabemos cuál se resiste a sacar: si la especie humana no es la única especie racional posible, y esas otras especies posibles deben entenderse como tan racionales, tan trascendentes, tan provistas de ese *plus* o esa excedencia como la especie humana, su estudio o su consideración fenomenológicos —aun con este carácter general y abstracto con que las mentamos aquí— no pueden ser llamados “antropología”. JSM escribe:

Supongamos que estoy haciendo oftalmología humana, porque estudio los ojos humanos. Sospecho que no puedo hacer oftalmología general sino solo humana. Decir que se aplican esos descubrimientos a todos los seres que tengan ojos como los tengan, sería un poco arriesgado, porque es muy posible que esa aplicación cambie algunos parámetros, en todo caso será cuestión de investigación empírica. (228)

Esto es en cierto sentido muy obvio; pero en otro sentido no lo es tanto. Definitivamente hay conocimientos de óptica, de anatomía del ojo, del sistema nervioso, etc. (y ya no digamos de fenomenología de la percepción visual) que son válidos en general, para todo ser que posea ojos y tenga visión gracias a ellos. Su aplicación en cada especie o cada tipo de ojos o de animales con ojos, dependerá, claro está, de las particularidades del caso y será cuestión, en efecto, de investigación empírica. Pero esta ilustración no resulta muy pertinente porque la relación entre un órgano y su función no es la misma que la relación entre una conformación física, orgánica, corpórea, y las operaciones de la conciencia trascendental. Y conste que no digo que esa conformación no determine la manera como esa conciencia trascendental opera en ella. Al contrario: lo que sostengo es

que esa conformación es decisiva para la identificación de la vida trascendental en esa determinada especie con esa determinada conformación. Pero en cuanto a lo universal: la presencia de la estructura “yo – mundo circundante” puede descubrirse en sujetos animales muy diversos: la misma estructura en diferentes sujetos, con el resultado de muy diferentes mundos. Aunque no hemos hallado competencia racional (de cierto nivel), captación de la “obligatoriedad” de ciertas experiencias u objetos “que trascienden toda facticidad”, en sujetos animales que no pertenezcan a la especie humana y que habiten en este planeta, podemos pensar, como Husserl pensó, que esos sujetos son de todas maneras posibles en algún planeta distinto, y extraer de esa mera posibilidad la consecuencia teórica de que el estudio de la relación “yo – mundo circundante”, puede ser válido, al menos en términos generales y hasta cierto punto, si se quiere, para esas especies posibles.

A JSM le parece que esto “ni quita ni pone nada”:

La frase de que puede haber sujetos racionales en otros momentos y lugares ni quita ni pone nada porque no es un dato alguno [*sic*] de la experiencia, ni altera la naturaleza del saber de la experiencia en la que está comprometida la fenomenología. (229)

Vemos entonces que no es sólo que JSM no quiera saber nada de posibilidades o hipótesis “vacías”, sino que no quiere saber nada de ninguna posibilidad. Pero vayamos más despacio.

En 1E decía yo que la “idea esencial del hombre” —la cual, por cierto, no debe confundirse con el “concepto esencial del humano”, que es una idea de Husserl y que abarca más que la sola especie humana sobre la Tierra— está en el fondo de las cuestiones en torno a las distintas nociones de antropología y a las distintas cuestiones de sus relaciones con la filosofía y con la fenomenología. En 2E, sin tomar en cuenta lo que se dice en el mismo prólogo al respecto (a saber, que “sí deberá reconocerse su competencia [del trabajo filosófico] para lograr una visión esencial, ontológica, del hombre, es decir, de aquello que le da precisamente su ser humano” (1E, 213)), JSM escribía que en mi prólogo (apartado segundo) “ha quedado pendiente la necesidad de responder a la pregunta de quién o cómo se trata de lograr filosóficamente esa idea del ser humano que me sirve para discriminar las antropologías, quién es el competente para elaborar una idea filosófica sobre el ser humano” (2E, 241). Sobre esto no dije nada en 4E, pero sí decía que en esa “idea esencial del hombre” deben entrar tanto los rasgos biológicos como “aquellas características que llamaré, sólo para entendernos y

sin pretender encerrar en el término ninguna tesis ontológica, ‘suprabiológicas’” (4E, 70).

¿Por qué esta denominación? Me explico. ¿Cómo se definía explícita o implícitamente esa idea esencial del ser humano en el comentario que JSM hizo de mi prólogo? En la nota 5 de 4E cité este pasaje que aquí vuelvo a transcribir:

El rodeo por el sujeto puro no es sino un esfuerzo para probar que no somos meros seres de hecho, sino que, para ser humanos tal como lo somos, llevamos dentro una necesidad, una competencia que se escapa a la naturaleza, es decir, que *el humano es más que humano*, y que ese “más” le es esencial para ser el humano que somos. Sin ese *plus* no seríamos más que una especie zoológica. Ahora bien, la antropología filosófica solo estudiará al ser humano si toma en consideración ese *plus de humanidad* que nos hace. Sin él, su objeto de estudio deja de serlo y, por tanto, la antropología dejaría de ser tal, porque lo que estudiaría sería un humano incompetente ante los objetos formales y por tanto ante la verdad y la razón, un sujeto, entonces, constituido *antes* de la razón teórica y práctica, por tanto no humano, un sujeto que se desenvolvería en el nivel de la *hominidad* pero no de la *humanidad*. Ese ser no puede hacer filosofía. La condición del sujeto de la filosofía es el ser humano pleno, el humano con el *plus* de humanidad. (2E, 247)

El ser humano es un ser que escapa a la naturaleza, que es “más que humano”; sin este “más” o este “*plus*”, “no seríamos más que una especie zoológica”. Ese *plus* implica, esencialmente, suponemos, competencia “ante los objetos formales y por tanto ante la verdad y la razón”. Antes (un antes quizá muy real, cronológico, histórico) de esa capacidad, habría sólo un *hominido*, no un ser humano. JSM ve también en Husserl una reivindicación “de la racionalidad del ser humano como una competencia esencial que lo constituye” (2E, 249). En la fenomenología se trataría de “descubrir el *plus* de humanidad que el humano exige para ser tal” (2E, 249), y Husserl hace esto “mediante el rodeo de exponer el sentido no humano de ese plus que tenemos que tener para ser humanos” (2E, 249). Ese “sujeto no humano aparece con toda claridad” en la etapa de *Ideas I* “mediante el artificio de la epojé” (2E, 249-250). Pero cuando Husserl desciende luego a los análisis concretos, ese yo puro (no humano), “va perdiendo la pureza porque se hace corporal, social y cultural, todo ello humano y bien humano” (2E, 250), pero a la vez se va a “descubrir en el humano que para ser tal exige incorporar aquello no humano —la trascendencia— que ha descubierto en la primera etapa” (2E, 250).

Ante todo esto, creo que no fue gratuito aplicarle en 4E el adjetivo de “suprabiológica” a esa dimensión a la que JSM “se refiere como el ‘plus’, como lo ‘más que humano’ del humano” (4E, 73), y hablar de una “definición suprabiológica del hombre” (4E, 70). Después de todo, es la dimensión o la condición que saca al hombre de la naturaleza, de la zoología...<sup>167</sup> Tampoco creo que careciera de toda justificación decir que “en la noción de antropología filosófica que San Martín propugna en su comentario, o en la noción de la humanidad o del hombre en que se sustenta, “se privilegia la dimensión que he llamado ‘suprabiológica’ en el hombre”, y que esto se hace “en detrimento de la condición corporal específicamente humana” (4E, 73).

Pero ahora, en 5E, JSM no toma a bien mis distinciones ni mi terminología.

Para profundizar en la definición esencial del ser humano, establece una distinción, que no deja de ser curiosa, la de los rasgos biológicos (en realidad, habla de rasgos corporales o corpóreos, físicos o fisiológicos, como si todos pertenecieran a una antropología filosófica trascendental) y los suprabiológicos; así, el ser humano está dotado de unos rasgos biológicos y otros suprabiológicos y que éstos podrían darse en otras especies. (228)

Aclaro que yo no introduje esos términos para profundizar en esa definición del hombre, sino sólo para hablar en unos términos que nos permitieran entendernos en la discusión. Ahora me doy cuenta de que con ellos sólo compliqué las cosas. De paso, puedo comentar lo que dice entre paréntesis: en efecto, creo que todos esos tipos de rasgos tienen que ser considerados en una antropología filosófica trascendental. Esta es precisamente mi tesis: el ser humano no sólo se define por lo que JSM llama el *plus*, por su trascendentalidad o por su racionalidad, sino también por sus rasgos físicos, corpóreos, fisiológicos... Y si estos rasgos no entraran en esa antropología, o no estuvieran, por lo menos, supuestos en ella, no sería ella, en modo alguno, una auténtica antropología, sino una fenomenología trascendental universal, o una aplicación de la fenomenología a otra especie con otros rasgos físicos, corpóreos, fisiológicos.

---

<sup>167</sup> En 5E dice también, justo para caracterizar lo que se quiere superar mediante el *plus* del ser humano: “El hecho es que el ser humano aparece en el mundo como un ser más del mundo, resultado de las causalidades casuales de la evolución, tema propio de la antropología física o biológica, como puede ser de cualquier otro animal, por ejemplo, los elefantes, que tendrán su apartado peculiar en la paleontología de los vertebrados.” (212)

En referencia a nuestro comportamiento sobre las cosas y a nuestras acciones o nuestra “actuación corporal”, escribe JSM: “Cabe preguntar qué es ahí biológico y qué es suprabiológico. ¿Se puede hablar en esos términos?” (228). Es buena pregunta, que dejo pendiente por el momento. En seguida da con la clave: “Es como si AZ se hubiera atendido a la fórmula de que el ser humano es más que ser humano, y en ese ‘más que’ ser humano hubiera visto algo suprabiológico, mientras que el ser humano primero sería solo lo biológico” (228-229). Es justo así: me atuve efectivamente a esa fórmula; sólo que quien afirmó que ese ser humano primero era sólo zoológico no fui yo, sino JSM: “Sin ese plus no seríamos más que una especie zoológica” (2E, 247). ¿No es la zoología una rama de la biología? Y en este mismo 5E, escribe:

Significa [la refutación del psicologismo] el establecimiento de que el ser humano, además de un ser físico en el mundo, capaz de adaptarse al mundo en los términos biológicos en que lo hacen el conjunto de los animales, y que hacen que sea el animal humano que es, tiene un *plus*, es más que ese humano biológico, tiene una *excedencia* sobre la animalidad —que también es— que viene implicada en la vivencia de la verdad y la razón. (212)

Pero ahora dice, después de la frase en que digo que da con la clave: “No es el caso” (229). Y hace el intento de explicarse: “el sentido trascendental que es la vida humana y que descubre la reducción va más allá de esa diferencia [entre lo biológico y lo suprabiológico] porque el ser corporal humano es trascendental. Lo trascendental está más allá de lo biológico y suprabiológico [*sic*]” (229). Pero, según venía exponiendo (en 2E), fue el “artilugio de la epojé”, “llevada a reducción”, lo que nos hizo descubrir lo trascendental, lo más que humano del humano, en algo llamado “yo puro”, un yo que no puede considerarse que vive o habita en un mundo que él no haya constituido (o no se haya constituido en él), en su propia vida de conciencia. No sé cómo puede entenderse que ese yo no humano, el sujeto puro del “rodeo”, no sea suprabiológico, si todo lo biológico está comprendido en el mundo, y en el mundo comprendido como mundo válido en sí, independiente de toda vida de conciencia.

En cuanto a la actuación corporal humana... Se entiende, claro, que no sea biológica; pero nunca afirmé que lo fuera y mi distinción no lo exige. Es suficiente con que el cuerpo humano, o incluso el ser humano, pueda ser considerado en cierta actitud teórica y cierta perspectiva, según el mismo JSM dice poco después, “como ser biológico, como ser humano-animal parte del mundo” (229). Pero estos términos le parecen a JSM, cuando los uso yo, propios de una

“definición sustantivista, mientras que la fenomenología jamás acude a ese tipo de definiciones, porque se sitúa en el plano de la experiencia propia” (229). Quizá por eso, a fin de cuentas, no me resulta correcta la identificación de la fenomenología trascendental con la antropología filosófica: porque ésta no puede dejar de llevar en su nombre una perspectiva sustantivista, ajena a la experiencia propia... En verdad, JSM se empeña en conjuntar todo, y el resultado no es fácil de comprender.

La fórmula de que el ser humano es más que ser humano lo único que quiere decir es que si definimos al ser humano como el ser que es una parte del mundo no llegamos a lo que es el ser humano. Y el ser humano es una parte del mundo, pero es mucho más, ese más que humano. Pero eso no quiere decir que ese “más que humano” sea lo suprabiológico, porque a ello pertenece también el cuerpo vivido. (229)

Pero si ya acordamos que ese cuerpo vivido no es biológico..., ¿no será entonces ese “más que humano”, con todo y su cuerpo vivido, algo suprabiológico? Pero la pregunta importante en relación con este último pasaje es más bien esta otra: ¿de qué manera puede incorporarse en el mundo algo que es “mucho más” que “parte del mundo”? Si lo trascendental se define como lo no humano, y por ende no mundano, ¿cómo entra a formar parte del mundo? ¿Se puede encajar realmente la trascendentalidad en la humanidad y en la mundanidad de esa manera, cuando el objetivo principal de acudir a ella fue precisamente dejar de asentarse el yo en el mundo como algo sobreentendido y aceptado ingenuamente? ¿Cómo puedo decir que he perdido la ingenuidad de la actitud natural si llevo de nuevo al mundo al sujeto al que llego en la reducción? Sabemos que Husserl tiene respuesta a estas preguntas. Pero de esta respuesta, que es fenomenológica y que habla de una “desembocadura” (*Einströmen*) de lo trascendental en lo empírico, en lo mundano,<sup>168</sup> no se nos dice aquí una sola palabra.

Pero JSM declara que ha “roto ese compuesto de lo biológico y lo suprabiológico” (229) —lo cual a mí me parece muy bien, pues nunca fue una propuesta teórica mía, sino sólo un recurso de estrategia discursiva— y avanza: nos dice que sabemos por la ciencia que el ser humano, como ser biológico, como ser humano-animal que es parte del mundo, “es resultado de la historia evolutiva” (229).

<sup>168</sup> Véase sobre todo el § 59 de *Krisis*, en Hua VI, 212-214.

Pero la experiencia no nos dice nada de esa evolución, ya que es solo un dato científico que se basa en la credibilidad que tiene la ciencia, tanto esta como la ciencia en general. Una persona racional no puede dudar de esos datos, pero nada de esos datos entra en la experiencia, que es lo único que a la fenomenología le interesa. (229)

Esto último puede discutirse, porque a la fenomenología le interesa también, desde luego, el examen de las experiencias en las que la ciencia misma se basa y los procesos intelectuales en los que se forman esos “datos” (que casi nunca son simples datos); pero esta discusión nos alejaría mucho de nuestro tema. El caso es que, muy enigmáticamente, JSM dice ahora que “en esos datos se incluye toda nuestra vida corporal vivida” (229), cuando acababa de explicar que a aquello “más que humano” (que no suprabiológico) “pertenece también el cuerpo vivido” (229). Y luego, “la fenomenología, por su parte, descubre que en esa experiencia [la única que le interesa] hay una obligatoriedad para con objetos que trascienden toda facticidad y, por eso, en caso de que haya seres que tengan vivencia de esos productos, tendrán la misma obligatoriedad” (229). Pero, bien a bien, ¿cuáles productos? ¿Y qué obligatoriedad? Como en seguida menciona los “productos científicos”, podemos quizá suponer que se refiere a estos; pero ¿no estaba refiriéndose a la experiencia en la cual no entra nada de los datos de la ciencia? Entonces, ¿no es ya en esta experiencia, sino en la propia de la ciencia, en la que se descubre la obligatoriedad? No parece posible superar las ambigüedades. La frase siguiente: “Pero, es lo mismo que decir que los productos científicos, dadas las mismas circunstancias, serían los mismos” (229), es en realidad otro enigma: yo no alcanzo a descifrar qué es lo mismo que esto que se dice aquí. Pero aparentemente, JSM piensa que tiene alguna relación con el punto que discutimos, pues él concluye (en frase que ya cité antes):

La frase de que puede haber sujetos racionales en otros momentos y lugares ni quita ni pone nada porque no es un dato alguno [*sic*] de la experiencia, ni altera la naturaleza del saber de la experiencia en la que está comprometida la fenomenología. (229)

A mi ver, sin ser dato alguno de la experiencia, y sin alterar la naturaleza del saber fenomenológico, sí pone algo: presenta una posibilidad no enteramente vacía y muy digna de ser tomada en consideración en muchos contextos diferentes —como innegablemente lo hace Husserl constantemente—, pero sobre todo cuando se trata de circunscribir la extensión de los sujetos a los cuales nuestra disciplina será aplicable o para los cuales tendrá validez.

JSM explora en el párrafo siguiente el sentido de esta frase mía: “lo que sostengo es que, como quiera que esta definición se dé [se trata de la definición de “lo humano, de lo esencialmente humano, de lo ‘personal’”], puede corresponder a una especie animal diferente de la humana, es decir, a una especie cuyos rasgos biológicos sean muy diferentes de los humanos” (229).<sup>169</sup> Desde la experiencia directa de mi *Faktum*, la fenomenología puede elevar sus análisis a *Wesen*, a esencia, a eidos, a un “plano esencial, consiguiendo sacar de esa experiencia una definición esencial sobre el ser humano que soy, en la que entran todos los rasgos que ha citado AZ (rasgo personal, historia, libertad, autotransformación, socialidad y vida en proyectos comunes” (229-230). JSM anota algo importante: “Esa circunscripción esencial del ser humano a partir de mi experiencia fáctica es la tarea de una antropología filosófica auténtica” (230). Yo, desde luego, no niego esto, mientras se mantenga como foco de mi interés y como motivo de unidad de mi disciplina científico-fenomenológica precisamente mi vida como ser humano. Pero mi frase —“Y aquí viene la frase citada de AZ: Esa definición ‘puede corresponder a una especie animal distinta de la humana’” (230)— produce en JSM esta reacción:

La dificultad que he tenido para abordar el artículo de AZ es que es muy delicado operar con una posibilidad respecto a la cual no tenemos ni podemos tener ninguna experiencia, y con base en esa proposición operar con una comprensión nada menos que del sentido de la fenomenología. Y a esta posibilidad se refería AZ en el “Prólogo”, y que por lo visto yo no contesté. La verdad es que decidir qué es la fenomenología a partir de una posibilidad vacía, es una especie de salto al vacío. (230)

No estoy seguro de que se trate en verdad de decidir qué es la fenomenología, pero sí se trata, al menos, de circunscribir su rango de aplicación o, más bien dicho, la esfera o el círculo de los sujetos que ella puede estudiar. Puedo conceder que, si no fueran concebibles seres animales racionales que no fueran humanos (lo que sería otra manera de decir que la identidad del sujeto trascendental y el sujeto humano es una identidad esencial), todo lo que dijéramos sobre ellos sería bordar en el vacío y la existencia (esencialmente imposible) de estos seres no podría ser una razón para no llamar fenomenología trascendental a nuestra “antropología filosófica auténtica”. *Pero resulta que esos seres son concebibles*. JSM sabe bien que la fenomenología no trabaja solamente con experiencias originarias (percepciones, etc.), sino también, y muy principalmente, por cierto, con

<sup>169</sup> La frase citada, en 4E, 69.

concebibilidades, con posibilidades. Ellas son las que delimitan el campo de las esencias, de los aprioris.

Ya se entiende, por lo demás, que me parece equivocada la afirmación de que “no tenemos ni podemos tener ninguna experiencia” respecto de la posibilidad de que a la definición de la antropología filosófica auténtica corresponda una especie animal distinta de la humana: ¿de dónde se sabe que no podemos tener ninguna experiencia de ese tipo? Se puede afirmar que no la tenemos; pero no que no la podemos tener. Pero, además, tampoco hace falta que la tengamos. Para que sea digna de consideración basta con que haya caminos de experiencia practicables, y esos son los caminos que la investigación científica está abriendo.

No repetiré toda la exposición que sigue, pues contiene repeticiones, como lo dice el mismo JSM. Pero es interesante que, como para devolvernos al piso sólido desde el borde del salto al vacío, JSM haga toda esta caracterización de la fenomenología:

La fenomenología trascendental nos describe desde nuestra experiencia fáctica, desde la corporalidad vivida, con su encarnación en el cuerpo parte del mundo, los afectos y diversas sensaciones que se dan en la pasividad y, por encima, las operaciones superiores, la capacidad de la “división originaria”, del *Urteil*, del juicio, que como contenido habitualmente toma la materia —aunque sea en cuanto forma de esa materialidad—, que por tanto está profundamente vinculada a esa materialidad. La descripción de todas esas operaciones es la fenomenología. (230)

Pues bien, JSM relata que,

teniendo todo eso en cuenta, se nos dice [lo dice 4E] que (...) ese saber de mi yo fáctico, que soy yo en mi experiencia,<sup>170</sup> y que en cuanto a disciplinas, es el núcleo de una antropología filosófica trascendental —porque vive de ese descubrimiento hecho en la fenomenología, por el cual el antropólogo filósofo tiene que reconocerse como fenomenólogo trascendental, de acuerdo a la conferencia de 1931—, se aplica a todos los posibles seres racionales que puedan existir incluso en otros planetas, aunque ninguna prueba se pueda dar de que esa posibilidad sea algo. (230)

---

<sup>170</sup> La frase no tiene una redacción correcta, pero paso esto por alto y en los suspensivos escondo el error.

Que una posibilidad “sea algo” seguramente significa que sea una posibilidad realmente pensable, o quizá que es una posibilidad no vacía. No puede querer decir que sea una posibilidad realizada en alguna parte, porque es obvio que esto no lo sabemos en la actualidad; y sin embargo, esto sería lo único que requeriría alguna prueba. Que la posibilidad es pensable no hay que probarlo, y creo que ya quedó aclarada la cuestión de la vaciedad o no vaciedad de tal posibilidad. Lo que de todo esto se concluye es que de esto que dice aquí JSM no se puede seguir realmente nada —salvo la reiteración en la oración incisa de la posibilidad de una antropología filosófica trascendental, posibilidad que yo no niego. Quizá para llegar a algo recurre de inmediato, una vez más, al texto 22 de Hua XV, “que vincula mi yo fáctico con la esencia del yo trascendental” (231). No tengo nada que oponer al texto de Serrano de Haro que cita:

el sentido de ese eidos [el eidos del yo trascendental] dice siempre relación al yo individual (mío), como si la inteligibilidad ideal se nutriera *a posteriori* del sentido que ya ha realizado en sí, en su existencia temporal, mi yo concreto; las formas esenciales que analiza el fenomenólogo —sensación, percepción de mundo, juicio, ciencia, fenomenología, etc.— en realidad explicitan el fenómeno, en sí mismo inteligible, de mi existencia consciente y de sus potencialidades.<sup>171</sup> (231)

No estoy seguro, pero al parecer JSM piensa que yo no podría estar de acuerdo con este texto, o que mi posición choca de alguna manera con él. Aquí dice ahora de este texto: “creo que nos sitúa en el verdadero sentido antropológico de la fenomenología, que no implica recaer en ningún antropologismo” (231). En vista de la revisión que hice ya páginas atrás de lo que creo que en este texto es pertinente para la discusión que llevamos, se comprenderá en qué sentido puedo estar de acuerdo con estas palabras: sí, se trata del “sentido antropológico de la fenomenología”, el cual es, él también, un sentido fáctico, el de nuestra facticidad como yos objetivados como humanos; pero, además de que este sentido no encierra una necesidad eidética, sino sólo una necesidad fáctica, este “nosotros” al que aquí se alude, esos “humanos” que aquí entran en juego, son los “humanos” del “concepto esencial del ser humano” de Husserl, como creo que hice ver en la revisión anterior del texto, revisión basada en citas textuales de Husserl, no en ocurrencias o fantasías mías. De acuerdo con esto, no puedo asentir a las palabras de JSM que siguen en 5E, a saber, que ese texto 22 de Hua

---

<sup>171</sup> Edmund Husserl, “Teleología”, ed. cit., p. 12. [Nota del texto citado.]

XV<sup>172</sup> “relativiza la tesis de AZ, porque desde esa descripción de la vida humana, ¿qué puede significar que son posibles desarrollos evolutivos semejantes en este u otros planetas; seres racionales pegados a los acantilados; seres racionales fuera de nuestro planeta, o centauros que toquen la flauta?” (231) Sólo puedo decir que estas son preguntas que JSM debe plantearle a Husserl, no a mí, porque fue Husserl quien habló, *en este mismo texto*, de los humanoides sobre algún astro... Yo solamente enriquecí un poco más, con ayuda de Lem, la fantasía de Husserl. Pero JSM afirma:

Nada de eso altera la dependencia del eidos “ser humano esencial” de mi experiencia concreta, y que es el contenido de una antropología filosófica auténtica, porque el sujeto de esa antropología, que soy mismo [*sic*], no queda alterado por la hipótesis de la variación imaginativa porque todo son posibilidades vacías. (231)

Creo en verdad que ni el sujeto de esa antropología filosófica auténtica, ni el contenido de esa antropología, ni la dependencia del eidos “ser humano esencial” de mi experiencia concreta, quedarían alterados siquiera en el caso de que fueran posibilidades no vacías. No es la vaciedad de esas posibilidades lo que deja inalteradas todas esas cosas, sino su propia necesidad fáctica. Lo que sí alteran esas posibilidades —y que en cierto sentido podrían alterar aunque fueran vacías— es más bien esa suerte de solipsismo específico antropológico que se va gestando en las páginas de JSM. Si él mismo ha puesto mucho énfasis en la idea de que la misma reducción trascendental es incompleta sin su extensión a la intersubjetividad, por lo cual el proceso de constitución intencional del mundo tiene que considerarse como el proceso de una comunidad, no se entiende su resistencia ante la ampliación de esa misma comunidad a seres posibles de especies distintas de la humana.

Pero, ya que se refiere al eidos “ser humano esencial” como “contenido” de la antropología filosófica auténtica, pregunto: ¿es que entonces ha aceptado que no es el humano viviente sobre la Tierra el único “contenido” de esa antropología, sino en potencia cualquier otro posible? Porque, además, como ya quedó dicho en un punto anterior, ese texto 22 se refiere de manera expresa o cuasiexpresa precisamente a ese ser humano esencial. El hecho de que yo obtenga esa esencia o

---

<sup>172</sup> Aunque el sujeto gramatical de la oración, tal como está escrita, sería “el antropologismo”, creo que la intención de JSM es tomar como sujeto de la oración el texto del que venimos tratando.

ese eidos de mi propia experiencia, que en algún momento del proceso constitutivo que se lleva a cabo en mí se me revelará como humana, es una inevitabilidad práctica que hay que asumir metodológicamente. De acuerdo; pero ello no altera en absoluto los estados de cosas eidéticos que podemos llegar a descubrir. Aquí es decisivo darse cuenta de que también el humanoide que habita en algún astro obtendría la esencia de ego de su propia experiencia fáctica (de su *factum* ego), tal como lo hago yo... Husserl está hablando de sí mismo, del individuo que lleva o llevaba su nombre, de su propio *factum* ego, pero está hablando también en general, recurriendo a tesis de esencia válidas universalmente. Si no lo hubiera hecho así, esas verdades de su texto (suponemos y creemos que lo son, desde luego) no tendrían validez, por ejemplo, para JSM, quien se las aplica a sí mismo sin el menor reparo. El sujeto de una *antropología*, incluso una *antropología* auténtica, o filosóficamente auténtica, trascendental, no puede dejar de ser un sujeto humano en ningún caso, y “su” yo trascendental —el que se ha autoobjetivado en él— no podría dejar de ser el objetivado en ese o en algún ser humano, y *en este sentido* él no puede ser alterado por ninguna variación imaginativa. Pero ese mismo sujeto (el humano, el trascendental, o ambos) sí puede percatarse gracias a esa misma variación imaginativa de que son posibles otros sujetos similares a él en todo lo que se requiera para poder llamarlos “seres humanos en esencia”; y también, y esto es lo que, al parecer, Husserl no exploró suficientemente, puede percatarse de que son posibles también otros sujetos similares a él, al ser humano de la Tierra, como para pensar en poder establecer comunicación y trato con ellos, y considerarlos co-sujetos de la constitución del mundo común, pero que difieran en lo que respecta a su corporalidad, a su sensibilidad, a su fisiología, a algunos rasgos de su psiquismo, a rasgos de conducta, a hábitos, a convivencia social, a su cultura, a su arte, etc., al grado, pues, de no poder llamarlos en verdad “contenidos” de una *antropología* auténtica...

JSM emprende en seguida una revisión del texto de Hua XV que yo aduzco “para probar” mi “tesis”, “ya que en él el mismo Husserl dice que los marcianos serían también hombres si se les aplica el concepto esencial de ser humano que hemos sacado desde mi experiencia concreta y que es el núcleo de una antropología filosófica” (231). Es el pasaje del texto 11 de *Husserliana* XV (p. 163) en el que Husserl dice que el concepto esencial del ser humano “deja abierto si no viven todavía hombres fuera de la Tierra como co-portadores de nuestro mundo”, etc.<sup>173</sup> Es en este punto en el que escribe las palabras que ya cité y que ahora transcribo con las subsecuentes:

---

<sup>173</sup> Citado en 4E, 70.

Empecemos problematizando que la definición esencial del ser humano, que como dice, “coincide con la que llamamos definición suprabiológica del hombre” incluya solo lo que dice AZ: “la definición o determinación suprabiológica”, porque no es posible; desde la fenomenología genética, mi experiencia como *Faktum* es la que es, y no puedo presentar una legitimidad racional desvinculada en su génesis del espacio y tiempo y, por tanto, está necesariamente vinculada al mundo en el que se da ese sujeto trascendental, en el cual se dan además los otros como co-sujetos de mi racionalidad. Por tanto, “la definición suprabiológica del ser humano” incluye la animalidad fáctica vivida. (231)

Son muy bienvenidas todas las problematizaciones de este tipo porque siempre aclaran algo o dan la oportunidad de aclararlo. Ya hice la necesaria enmienda de la cita de las palabras que escribí en 4E después del pasaje de Husserl citado, y ha quedado claro que para mí “poseer un cuerpo en el mundo” es una “condición indispensable” del “concepto esencial del hombre”. JSM enfatiza la “vinculación al mundo”, la “animalidad fáctica vivida”, y recuerda que en ese mundo “se dan además los otros como co-sujetos de mi racionalidad”. Muy bien. Pero JSM no deja bien claro —y justo aquí tendría que exigírsele la máxima claridad— si él entiende ese “mundo en el que se da ese sujeto trascendental, en el cual se dan además los otros” como la fenomenología husserliana lo entiende, es decir, como un mundo que se va constituyendo en el mismo proceso en el que el sujeto trascendental se mundaniza y se humaniza, o si, como sus palabras sugieren, como un mundo en sí, *objetivo* e independiente de la conciencia trascendental, en el cual “se da ese sujeto trascendental” y en el cual “se dan además los otros”, etc. ¿De qué modo hay que entender este “darse”?

Pero sea lo que sea de esto, JSM vuelve luego a apoyarse en la vaciedad de mi hipótesis:

Teniendo esto en cuenta, esos marcianos, esos “seres humanos fuera de la Tierra”,<sup>174</sup> que pueden ser co-portadores de nuestro mundo, serían seres humanos, pero es una hipótesis vacía que lo único que dice [es] que, si en Marte hay seres como nosotros con los que pudiéramos entrar en contacto, serían seres humanos. (231-232)

---

<sup>174</sup> Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*, (Hua XV), Martinus Nijhoff (ed.), La Haya, 1973, p. 163 [del no 11]. [Nota al pie en el texto citado.]

Está claro que es Husserl el que hace aquí esa “hipótesis vacía”. ¿Qué interés puede tener esa cuasitautología? Pero para JSM no es Husserl, sino yo, quien “lleva el texto a un terreno que no aparece en él” (232). El manuscrito, expone JSM, “trata de las anomalías” con cuya participación (en diversos aspectos de la subjetividad trascendental: sentidos, sentimientos, afectos, capacidad de evaluar, capacidad de juzgar) el “mundo común” se constituye como “el mundo de la normalidad”, aunque se particularice en “diversas especificaciones”. En el “contexto de la normalidad plena, tenemos un mundo común pleno, que abarca a la totalidad de la humanidad de la Tierra, desde la experiencia” (232). Citando a Husserl, agrega: “ese concepto esencial del ser humano ‘deja abierto si no viven todavía hombres fuera de la Tierra como co-portadores de nuestro mundo’” (232). Y aquí vuelve a la carga:

El equívoco de AZ está en pensar que ese concepto esencial se refiere solo a las peculiaridades judicativas, que definirían al ser humano frente a los animales, pero Husserl incluye en el mundo del que somos co-portadores la totalidad de la experiencia. (232)

Puedo pasar, para no verme exageradamente puntilloso, esto de que Husserl incluya la totalidad de la experiencia *en el mundo del que somos co-portadores*, y no más bien *en los sujetos co-portadores mismos*. Pero no puedo pasar que JSM me atribuya esa rarísima tesis de que el concepto esencial del ser humano “se refiere solo a las peculiaridades judicativas”. Sólo me explico esta atribución pensando que para JSM eso que llama “más que humano” en el humano se concentra justamente en esas “peculiaridades judicativas”, y como ya él mismo ha sospechado que la expresión de lo “suprabiológico” que propuse para facilitar la discusión está inspirada en esa noción de lo “más que humano”, se le hace fácil ahora asociar también esas peculiaridades con esa expresión. Con esto, no sólo ignora aquellas palabras mías ya citadas (“aunque añadiendo o incluyendo la condición indispensable de poseer un cuerpo en el mundo”) y estas otras (también de 4E): “Sólo que ésta [la antropología filosófica], si pretende seguir siendo antropología, no puede ignorar a su vez las determinaciones biológicas del hombre. Y no puede ignorarlas porque tanto ellas como la manera específica de enlazarse con las determinaciones suprabiológicas son lo único que en última instancia definen al ser humano” (4E, 70), sino que también olvida lo que él mismo recordó unos párrafos antes: que en la “definición esencial sobre el ser humano que soy” “entran todos los rasgos que ha citado AZ (rasgo personal, historia, libertad,

autotransformación, socialidad y vida en proyectos comunes” (230).<sup>175</sup> Así pues, habrá que relativizar o matizar un poco la rectificación de mi equívoco que hace enseguida en estas palabras:

La que hemos llamado diferencia antropológica no significa que podamos tener un ser humano solo con lo que lo diferencia del resto de los animales. Para tener un ser humano no podemos contar solo con ese rasgo como si fuera separable. (232)

Ya se trató antes esa idea de la “diferencia antropológica”. Si no es ya obvio, diré expresamente que no creo ni he creído que se puede tener un ser humano sólo con lo que lo diferencia del resto de los animales, y tampoco en una separabilidad real de ese rasgo (cualquiera que sea). En breve: en ningún lugar de mis textos puede justificarse que yo piense que el concepto esencial del humano, el de Husserl, se refiera sólo a las facultades judicativas, y mucho menos que se trata de un rasgo realmente separable. Yo incluyo junto con Husserl y con JSM la totalidad de la experiencia... humana, en el caso del hombre. Pero también pienso, junto con Husserl, pero aparentemente no con JSM, en otros posibles animales racionales que puedan ser co-portadores del mundo con nosotros y que, sin embargo, tengan una “totalidad de experiencia” muy diferente de la humana. La fenomenología trascendental que estos animales desarrollarían debería coincidir con la nuestra en todo —y las condiciones y supuestos para que esto suceda es lo que deberíamos estar indagando en estas discusiones—; pero su propia “antropología filosófica auténtica” (es decir, su “marcianología filosófica auténtica”, o como sea que se llamara) coincidiría con la nuestra solamente en aquellos puntos que dependieran de las coincidencias de nuestras conformaciones físicas, biológicas, corpóreas, sensoriales, etc.

En todo caso, JSM admite que

es evidente que desde el concepto esencial del ser humano no podemos excluir que se den seres que respondan a ese mismo concepto de ser humano en otros planetas, que si tienen el cuerpo vivido como nosotros lo tenemos serán seres humanos como nosotros. Pero con eso solo estoy diciendo que si encontramos seres como nosotros, pues eso, serán seres humanos. (232)

---

<sup>175</sup> Ver 4E, 69, primer párrafo.

Es un avance, sin duda. Yo había dejado en 4E ese concepto esencial del ser humano en “cierta indefinición o en cierta fluidez” (4E, 69). Y ya me mostré totalmente dispuesto a dejar fuera de la discusión ese par “biológico/suprabiológico” que JSM encontró tan problemático. Ahora estamos muy cerca de lograr un acuerdo con respecto a la tesis de que la antropología filosófica auténtica tendría que basarse en ese “concepto esencial del ser humano” de Husserl, al cual aquí explícitamente le agrega JSM ese tener “el cuerpo vivido como nosotros lo tenemos”, que es una condición que no se encuentra en el texto de Husserl. Pero en el borde del acuerdo, JSM recula:

Una hipótesis vacía nunca puede ser excluida, pero racionalmente con ella nada puedo hacer, nada puedo deducir, lo único que puedo decir es que si son como nosotros, pues serán como nosotros, pero con eso no añado nada ni digo nada significativo para ningún tipo de filosofía. Para que esos marcianos puedan entrar en contacto con nosotros, teniendo nuestro mismo mundo, deben tener nuestros sentidos y, por tanto, el mismo sistema de cinestésias. Pero se entenderá que con esa afirmación no hago más que ciencia ficción, pero no doy ni un solo paso para aclarar nada. (232)

Es un tema de investigación muy serio y fértil el de los presupuestos de ese contacto y entendimiento mutuo entre seres inteligentes o racionales de especies y tierras diferentes. Y de una investigación fenomenológica, desde luego, que haría bien en adelantarse al momento del “encuentro” para poder dar lineamientos y orientaciones oportunos cuando éste ocurra, y no verse rezagada ante las más novedosas propuestas de la tecnociencia, la inteligencia artificial, la ingeniería genética, etc. Desdeñar toda alusión a especies animales racionales fuera de la Tierra como posibilidad o hipótesis vacía y como mero asunto de ciencia ficción, no es a mi parecer una actitud filosófica (y ética) muy responsable. Y a pesar de todo, JSM da un pequeño paso más allá del paso que significa admitir la posibilidad de que seres “humanos” de otros mundos pudieran ser co-portadores con nosotros de la constitución del mundo entrando en contacto con nosotros. Afirma que “esos marcianos” “deben tener nuestros sentidos y, por tanto, el mismo sistema de cinestésias”. Este pequeño paso me parece algo dudoso. Es posible, ciertamente, que tengamos que coincidir en alguna medida en cuanto a equipamiento sensorial, por así decir, incluyendo la dimensión cinestésica; pero esa coincidencia no me parece que tenga que ser completa: podría haber en diferentes especies inteligentes variantes muy diferentes de conformaciones sensoriales y sensitivas, y hasta cinestésicas, y sin embargo con la capacidad de alcanzar comunicación entre ellas y/o con nosotros. La ciencia ficción puede

aprovecharse fenomenológicamente. Pero toda esta vía queda a fin de cuentas prácticamente cancelada:

En realidad, Husserl solo está diciendo que la extensión de la experiencia propia no tiene límites en su aplicación desde ella misma. La limitación vendrá por otros conductos, por ejemplo, por la teoría de la evolución, que no pertenece a la experiencia; o por la biología, que nos advertirá de la escasa probabilidad del desarrollo de la vida con las mismas combinaciones moleculares en espacios distintos de la Tierra, pero a Husserl, que sabe eso perfectamente, no se le ocurre mezclar niveles y planos. (232-233)

Pienso que esos límites de la aplicación de la experiencia propia vienen ante todo de la misma experiencia propia, cuando integramos en ella, como no puede ser menos, la empatía. Ya hay ciertos límites en la experiencia de mis congéneres, que no puedo reputar como una experiencia idéntica a la mía. Muchos más límites se presentan en la empatía respecto de los animales no humanos, y restringiéndonos (como estamos haciendo) a los animales racionales “humanos” (los que caigan bajo el concepto esencial husserliano del ser humano), son pensables también limitaciones de distintos órdenes y dimensiones. Todas estas posibilidades son también dignas de ser estudiadas desde la fenomenología. Pero a Husserl —que es el que, precisamente en el texto que consideramos, da la pauta para el estudio de todas esas posibilidades, incluyendo las que JSM reputa de “vacías”—,<sup>176</sup> no se le ocurre mezclar niveles y planos, y en cambio, por lo que infero, a mí —que sólo sigo mínimamente esas incitaciones de Husserl y acaso las vivifico un poco con ilustraciones de la ciencia ficción o de mi propia fantasía— sí se me ha ocurrido hacer ese tipo de mezclas.

Lo que sigue en 5E es una breve lección basada en cierta parte de ese texto No. 11 de Hua XV en el que Husserl habla de los posibles seres humanos “fuera de la Tierra”. Comienza con la determinación del “concepto esencial de ser humano” como “la comprensión fenomenológica de la estructura del ser trascendental (o respectivamente del ser puramente anímico)” (Hua XV, 159), “que es esa ‘norma’ (Hua XV, 160) que me forjo (...), o ‘el eidos universal concreto de una subjetividad trascendental posible, la Mathesis de la subjetividad trascendental y de su mundo’, por la cual juzgar sobre el mundo y los otros, es

---

<sup>176</sup> Es curioso que Husserl pueda considerar como co-portadores de nuestro mundo antes a los posibles seres humanos en otros planetas que a los animales no humanos terrestres y a los locos. Ver Hua XV, 162.

decir, para determinar su pertenencia a mi mundo” (233). Este eidos es el que resulta o se saca del *Faktum* expuesto en el texto 22 del mismo volumen, el cual “implica la facticidad entera de mi vida efectiva, no los rasgos definitorios de la ‘diferencia antropológica” (233): o sea, es generativa, es “generada desde la pasividad”, “vinculada con nuestro cuerpo vivido” (233). Confieso que no encuentro en todo esto nada nuevo. JSM sigue empeñado en refutar mi presunta negación del cuerpo... En la vida humana consciente, nos dice, hay vivencias de la verdad y de la legitimación racional en todos los niveles (conocimiento, evaluación y acción). Son vivencias “esenciales y trascendentales de nuestra vida. Sin ellas nuestra vida no sería humana, pero tampoco lo sería sin nuestro cuerpo” (233). Pues bien: “Nada de eso puede ser excluido del concepto esencial de ser humano. Y si todo eso se da en Marte o donde sea, nos encontraremos con seres humanos como nosotros” (233). Tal vez desde la ciencia “(en cuyos productos no entra la fenomenología) esa posibilidad sea excluida casi de modo total” (233) —lo cual, por lo ya dicho antes sobre las investigaciones de búsqueda de vida extraterrestre, no parece ser el caso: hay allí una ventana nada cerrada—; pero aun así, “evidentemente, *a priori* no puedo excluir que haya seres que tengan esas experiencias, es decir, que cumplan con ese concepto esencial del ser humano” (233). ¿Hemos vuelto a este punto? Es un punto riesgoso: podríamos deslizarnos desde aquí a consentir que nuestra antropología filosófica auténtica no tiene como único sujeto posible a la especie llamada *Homo sapiens* que habita sobre la Tierra. Pero una vez más, JSM vuelve a plantear sus objeciones:

El desacierto de AZ es haber identificado el “concepto esencial del ser humano” con los rasgos suprabiológicos, es decir, con la capacidad racional, y pensar que la fenomenología separa esta capacidad como lo trascendental y con esa especie de “cápsula racional” ya no habría dificultad de buscar soportes donde incrustarla, sea en cuerpos marcianos, en los medracitas, o en los percebes racionales, que evidentemente serían, en ese caso, sujetos trascendentales, pero que bajo ningún concepto serían seres humanos. Como la fenomenología me daría, en la hipótesis de AZ, competencia para conocer esa “cápsula racional”, excede la antropología que solo trata el caso de esa cápsula racional —lo trascendental forjado por AZ— que “se da” un cuerpo humano, mientras que la fenomenología trascendental abarca a todo ser trascendental (esa “cápsula racional”) que se puede dar a sí misma cualquier otro soporte, vamos a decir, como se podría dar un cuerpo de percebe o de hormiga. Creo que la respuesta al problema está relativamente clara. (233-234)

Pero no. La respuesta al problema no está clara. Ni siquiera estaría clara, me parece a mí, si yo creyera en verdad lo que JSM cree aquí que yo creo. Yo no he forjado lo trascendental como una “cápsula racional” susceptible de ser colocada en cualquier cuerpo o en cualquier organismo. En el prólogo escribí:

Pero la fenomenología trascendental es por principio aplicable, *mutatis mutandis*, a esas otras especies “inteligentes” o “racionales”, del mismo modo que es ya aplicable, *mutatis mutandis*, a todos los sujetos de todas las especies animales existentes (1E, 218-219)

“Todos los sujetos de todas las especies animales existentes” incluye, en cualquier lectura cuidadosa, también a las especies de animales sin capacidad racional. No soy yo, es Husserl quien habla de un concepto esencial de humano, y es JSM, y no soy yo ni es Husserl, quien ha insistido —y no sólo en los textos de esta polémica, sino en otros anteriores y contemporáneos— en que lo más esencial del ser humano, lo más humano de lo humano (que es lo *más-que-humano*), está en la trascendentalidad, y es también solamente él quien define esta trascendentalidad como competencia racional, capacidad de reflexión, etc., en un concepto que, desde mi punto de vista, no está él mismo suficientemente aclarado.

*Al punto segundo.* Tras el último pasaje suyo que he citado, JSM aborda el que ve como “segundo punto para la crítica de la identidad de la fenomenología y la antropología filosófica, que sólo se lograría desde esa idea esencial de ser humano que implica llamar humanos a todos los que participen de esas características suprabiológicas de humano” (234). Puedo suponer que se refiere a mi tesis de que “la identificación de la fenomenología trascendental con la antropología filosófica sólo se lograría, desde mi punto de vista, sobre la base de ese amplísimo ‘concepto esencial del hombre’, que no se limita a nosotros los hombres que vivimos en la Tierra” (4E, 71). Con ejemplos de ciencia-ficción, trato de demostrar —sigo la exposición de JSM— el sinsentido de la denominación de antropología filosófica cuando el sujeto “humano” es un meodracita con las orejas en los sobacos, o cuando se trata de la “ciencia” del “Océano” de *Solaris*. Mi tesis sería que en estos casos hablar de antropología filosófica sería “inapropiado”, pero “parece, al contrario, que sería apropiado hablar de fenomenología trascendental”, y agrega: “aunque, me temo, que tampoco sabríamos muy bien qué decir desde esta, por ejemplo, del ‘Océano’ del planeta de ese nombre” (234). Este caso

es efectivamente un caso extremo; me referí a él más atrás, en una nota al pie. Aquí agregaré que no parece muy adecuada la analogía que establece JSM entre este caso y el del murciélago de Nagel: “lo mismo que nos resultará difícil, si no imposible, contestar a Nagel cuando pregunta a qué se parece ser un murciélago” (234), y no precisamente porque de inmediato responda, trivialmente: “pues a eso, a ser un murciélago”, sino porque la cercanía entre la corporalidad del murciélago y la humana es mucho mayor que la que habría entre la corporalidad del “océano inteligente” de *Solaris* y la humana. Esto hace que en el cuerpo del murciélago podamos hasta cierto punto “amoldarnos” o “acurrucarnos”, según lo propone Husserl,<sup>177</sup> mientras que en el cuerpo del océano de *Solaris* no tendríamos ningún asidero para hacerlo.<sup>178</sup>

Y ahora por fin identifica JSM el pasaje de 1E que había dejado de comentar: “es un párrafo en el que echa mano de la carta a Lévy-Bruhl y en el que se alude a ‘esa posible vida inteligente no humana’” (234),<sup>179</sup> y decide ir a ello, “independientemente de que todo lo que acabo de decir es parte de lo mismo, porque todo se basa en el texto n.º 11 de Hua XV, pero ahora basándose en la carta a Lévy-Bruhl” (234). Pero antes aclara que no había entrado “en el tema de la carta a Lévy-Bruhl porque es una carta que yo [JSM] había comentado hacía veinte años y en el citado ‘Prólogo’ no se hacía ninguna alusión a mi comentario” (234).<sup>180</sup> Nos cuenta luego cómo conoció la carta “de modo muy temprano” (234) y cómo “se había convertido para mí en guía de interpretación ya a principios de los ochenta” (235), y en fin: “Mi familiaridad con ella era, pues, muy notable, y el hecho de que AZ no aludiera a mi comentario no me incentivó a entrar en ella, sobre todo porque percibía un desenfoque —en el que ahora sí profundizaré—, pues Husserl en la carta habla de la antropología cultural, y nunca de la antropología filosófica” (235). Lamento la desincentivación. No siento que tenga que disculparme, pero diré que mi prólogo no es precisamente un trabajo académico erudito, y en él no se echa mano de ninguna literatura secundaria, por notable que sea. Pero vamos a los asuntos.

<sup>177</sup> Véase sobre esto Antonio Ziri6n Q., “Cuerpo animal y mundo animal. Fenomenología en el borde de la empatía”, esp. p. 146.

<sup>178</sup> Con “asidero” me refiero aqu6, por ejemplo, a la cabeza, el tronco, las extremidades del murci6lago, que tienen alg6n grado de semejanza con los nuestros.

<sup>179</sup> A partir de este punto, hay un problema en las notas al pie de 5E, que no permite identificar el punto del texto sobre el que recaen.

<sup>180</sup> El comentario, “Husserl y la antropología cultural. Comentario a la carta de Husserl a Lévy-Bruhl”, publicado inicialmente en la revista *ER en 1995*, est6 incluido como cap6tulo VI en su libro *Para una filosof6a de Europa. Ensayos de fenomenología de la historia*.

Creo que éstos comienzan en esta coyuntura con la cita que hace de 4E donde me refiero a “la diversificación posible de la constitución humana del mundo, que en el fondo se vincula a la diversidad de autoobjetivaciones y mundanizaciones posibles de la subjetividad trascendental” (4E, 72).<sup>181</sup> JSM comenta:

Como se puede ver, en la frase se asume una subjetividad trascendental autónoma, lo que he llamado la “cápsula racional” que se mundaniza, es decir, como que cae del cielo en diversos mundos posibles, con cuerpos radicalmente distintos, que pueden ir desde todos los imaginarios de la ciencia ficción hasta los que se nos ocurra en la Tierra como animales racionales. (235)

Por lo visto, no dejamos de malentendernos mutuamente... Esa “cápsula racional” ya quedó a un lado hace un momento: es una expresión forjada por JSM para caracterizar mi posición en esta discusión, pero que en realidad no tiene nada que ver con lo que pienso. En todo caso, la cuestión de la identificación (o la relación) de la trascendentalidad con la racionalidad es una cuestión crucial en la postura de JSM, y él tendrá que explicar esa identificación (o esa relación). También pediría que hiciéramos a un lado cosas como las caídas del cielo, pues JSM no puede creer en serio que yo creo en algo así, ni creo que mis palabras impliquen nada semejante; y junto con ellas, los “mundos posibles”, de los cuales tampoco he hablado ni están implicados en nada de lo que he dicho. Ahora me permito explicar, por si quedan dudas. La “diversificación posible de la constitución humana del mundo” quiere decir “la posibilidad de diversas (múltiples, innúmeras) constituciones humanas de mundo”. La “diversidad de autoobjetivaciones y mundanizaciones posibles de la subjetividad trascendental” dice lo mismo, sólo que sin referencia a los humanos. Lo dice, ciertamente, desde el punto de vista de la subjetividad trascendental tomada en general, pero no porque se trate de una entidad abstracta o ideal o que pueda subsistir autónomamente (al menos en el mundo *real*): hablar de diversas mundanizaciones y autoobjetivaciones posibles de la subjetividad trascendental equivale a hablar de diversas subjetividades trascendentales o tipos de subjetividades trascendentales que llevan a cabo en su vida esos procesos subjetivos intencionales llamados mundanización y autoobjetivación.

Pero la lectura de JSM va un poco más lejos.

---

<sup>181</sup> En 5E, 235.

La idea básica es aquella que veíamos antes: que la subjetividad trascendental se da a sí misma un cuerpo, una frase que lleva claramente a una sustantivización de lo trascendental, además de a un olvido dramático de la obra de Husserl desde la segunda década, cuando se va completando la fenomenología genética, en la que aflora la historicidad, corporeidad y socialidad de la subjetividad trascendental. (235)

Ya he comentado en este escrito la crítica de JSM a esa manera de expresarme que él llama “antifenomenológica”. En 1E escribí que la subjetividad trascendental es humana sólo en los casos en que “ella se ha objetivado a sí misma como humana, en que ella ‘se ha dado’ un ser humano en el mundo” (1E, 219). Aquí sólo podría repetir el comentario que ya hice: que nunca me referí con esa manera figurada de expresarme a una subjetividad trascendental ajena al mundo que de buenas a primeras adopta una subjetividad humana. Tampoco es nueva la acusación de sustantivizar lo trascendental. JSM había escrito antes que “al hablar en esos términos [de biológico y suprabiológico], estamos adoptando una definición sustantivista, mientras que la fenomenología jamás acude a ese tipo de definiciones, porque se sitúa en el plano de la experiencia propia” (229). Ahora se refiere a la sustantivización a la que “lleva” aquella frase de 1E. Llama la atención que en 2E no haya reparado en este inaceptable sesgo de mi frase. Pero así como estuve conforme con retirar aquella pareja de términos sustantivistas, ahora digo que estoy dispuesto a retirar o a reformar cualquier insinuación de una sustantivización de lo trascendental en mis palabras, sobre todo si se piensa en una sustantivación *real*; pero también insisto en que el sentido figurado tiene sus derechos. Es también curioso, por otro lado —y ya me referí también a esto en este escrito—, que el mismo Husserl hable de esa “dación de sentido sustancializante” que se imponen unos a otros, mutuamente y a sí mismos, los yos absolutos, trascendentales, al animalizarse o humanizarse.<sup>182</sup> Esta no es, claro está, una sustancialización teórica o lingüística, sino una sustancialización intencional, concencial.

Acerca del “olvido dramático de la obra de Husserl desde la segunda década”, y su cauda de consecuencias... pues hombre, dramático lo sería, desde luego, y hasta trágico, para quien ha traducido unos cuantos cientos de páginas de ese período. Pero es el lector quien tendrá que pronunciarse sobre este punto.

La crítica a las expresiones de mi prólogo se prolonga un poco más:

---

<sup>182</sup> Ver Hua VIII, 505-506.

De acuerdo con esta [la fenomenología genética] jamás podríamos decir que la subjetividad trascendental se da un cuerpo, sino al revés, en el seno de lo biológico, o desde el abismo insondable de lo biológico surge una trascendentalidad, primero sensible-afectiva (animal), y, luego, personal-racional, con una racionalidad que vive de la etapa anterior, aunque también es capaz de acceder a contenidos desvinculados de las condiciones de su historia. (235)

JSM había dicho, según consta aquí mismo, que “lo trascendental está más allá de lo biológico y lo suprabiológico” (229). Ahora nos dice que surge de lo biológico. ¿No habíamos decidido romper con los términos de “biológico y suprabiológico” en relación con lo trascendental, justo porque son propios de una “definición sustantivista, mientras que la fenomenología jamás acude a este tipo de definiciones” (229)? ¿Y en qué quedó eso de que “la experiencia no nos dice nada de esa evolución [la “historia evolutiva” de la que es resultado el ser humano como ser biológico y como ser humano-animal parte del mundo]?, ¿y lo de que esta evolución “es solo un dato científico que se basa en la credibilidad que tiene la ciencia”, “pero nada de esos datos entra en la experiencia, que es lo único que a la fenomenología le interesa” (229)? ¿O es acaso posible descubrir fenomenológicamente ese surgimiento de la subjetividad trascendental “en el seno de lo biológico”? ¿Estamos ante un vuelco en las ideas, ante una incoherencia involuntaria, ante una confesión de que la positividad de la ciencia es anterior a la fenomenología o coordinable con ella en una investigación “conjunta”, “interdisciplinaria”? ¿No hay aquí, por lo menos, la apariencia de una seria incongruencia? Alguna explicación hace sin duda falta. Como mínimo, JSM tendría que aclararnos si cree en verdad que lo que dice se sostiene en los análisis de la fenomenología husserliana —y si es así, cómo, en qué textos o en qué desarrollos o análisis— o si está formulando tesis propias. Yo diría, y a mi juicio fenomenológica y husserlianamente, que un yo trascendental no puede comprenderse, no puede percibirse a sí mismo como existente en un mundo que no se haya constituido (pasiva y activamente) en su propia vida de conciencia. Ese mundo, en el caso de nuestra propia génesis como seres humanos (nuestra autoobjetivación como tales), llega ciertamente a identificarse con el mundo que antes de la epojé y la reducción era ingenuamente aceptado. Pero esto no significa que la fenomenología —la genética o la que sea— pueda en algún momento de su desarrollo apropiarse ingenua y tranquilamente las ideas y teorías, vulgares o científicas, que en la actitud natural campean sobre el origen de la subjetividad o de la psique o de la mente. Desde luego, JSM puede situarse, como en ocasiones hace Husserl, en una actitud objetivista, empírica, o, como Husserl la llama

a veces, “externa”; pero entonces tendría que anunciarlo.<sup>183</sup> Pues, hasta donde mis lecturas alcanzan, Husserl el fenomenólogo nunca le cedió la palabra a la ciencia positiva de una manera parecida a ésta. Sin más aclaraciones, se corre el riesgo de que alguien vea aquí un olvido dramático de los principios mismos de la fenomenología trascendental.

Por otro lado, el resto de la frase citada viene a confirmar que para JSM la “trascendentalidad” —metonímicamente identificada o no distinguida de la vida subjetiva de un yo trascendental— no es racional en todas sus etapas, sino sólo en la llamada aquí “personal-racional”, aunque esta racionalidad “vive de la etapa anterior”, la “sensible-afectiva (animal)”.

En el siguiente párrafo volvemos a un punto que ya comenté en este mismo escrito. JSM piensa que en 1E, y luego también en 4E, aplico incorrectamente a la antropología filosófica lo que Husserl dice en su carta a Lévy-Bruhl acerca de la antropología cultural: este es el “desenfoco” que percibía él en el texto de mi prólogo. Creo en verdad que en estos respectos está dicho ya todo, pero dada la importancia que le da JSM a este tema, insistiré también en mi respuesta. Él escribe ahora:

Que en esta [en la carta de Husserl a Lévy-Bruhl] no aparece ninguna alusión a una antropología filosófica, sigo opinando como algo evidente, dado que en ella Husserl se refiere a los entonces —de modo absolutamente etnocéntrico— llamados primitivos, a la etnología y a una antropología puramente como ciencia humana, por tanto, no como filosofía. Con mundos posibles,

---

<sup>183</sup> Un caso muy claro de un giro de este tipo ocurre, por ejemplo, en el siguiente pasaje de un texto de 1914-1915: “En el lenguaje del mundo constituido aparicionalmente, esto quiere decir: el niño despierta en posesión de su cuerpo infantil, gracias al mismo en un determinado contexto mundano. Así experimenta él directamente estos y no otros impulsos externos, reacciona a ellos gracias a su corporalidad y sus disposiciones psicofísicas justamente así y no de otro modo. Él tiene según ello justo este proceso vivencial. Todo ser humano y todo animal comparece gracias a su engendramiento (*omne vivum e vivo*) y a la legalidad biológica que aquí impera, en un determinado nexo del mundo espaciotemporal de las cosas” (Hua XXXVI, 142-143). Y sin embargo, en el mismo texto, y ya no en ese lenguaje del mundo constituido, Husserl escribe: “La subjetividad es antes de la subjetividad despierta y antes del ser animal en el mundo constituido. Cada sujeto tiene un período de vida de subjetividad premundana, luego una fase de vida en el mundo, y luego una fase de subjetividad postmundana, la de la muerte” (Hua XXXVI, 143). En un texto acaso de 1935, publicado como Anexo XL en Hua XV, escribe: “El hombre como ser psicofísico en el mundo puede ser investigado biofísicamente — físico-mecánicamente, pero también ‘organísmicamente’-físico-biológicamente—: en la ‘exterioridad’ de la ‘naturaleza’” (Hua XV, 569).

en ningún momento sugiere Husserl mundo fuera de nuestras humanidades, de aquellas a las que investiga Lévy-Bruhl. Claro que esas humanidades, las comunidades humanas alejadas de nuestros modos de comprender el mundo y la vida, nos resultaban casi incomprensibles, y el gran mérito de Lévy-Bruhl es el habernos enseñado cómo se puede entrar en esos mundos, pero sacar de ahí que eso se aplica a todos los mundos posibles en este mundo nuestro o en cualquier Galaxia es una extensión gratuita, o al menos sin ninguna fundamentación en la carta a Lévy-Bruhl. (235-236)

Ya he convenido en que esa extensión del planteamiento de Husserl de los diversos “mundos humanos” que pueden ser objeto de la antropología cultural a los diversos “mundos subjetivos” en general, que ya no serían objeto de una antropología, ni cultural ni filosófica, la hice yo bajo mi responsabilidad, y no como si fuera una interpretación de las palabras de Husserl. Pero no me parece que sea una extensión gratuita, sino que tiene un buen fundamento en la última cita que hice de la carta en 1E y que ya copié arriba en este escrito: yo no veo cómo la analítica fenomenológica que muestra “la gramática elemental de la formación de ‘objetos’ como unidades de validez, de multiplicidades de objetos e infinitudes como ‘mundos’ válidos para sujetos dadores de sentido”, pueda no aplicarse o extenderse a cualesquiera sujetos que puedan dar sentido y formar objetos cualesquiera como unidades de validez y cualesquiera “mundos” válidos (como mundos en los que ellos mismos se autoobjetivan), es decir, a cualesquiera sujetos trascendentales. Esta fundamentación de mi extensión o de mi ampliación —bastante explícita en el prólogo, por la cita de ese pasaje de la carta, aunque no desarrollada como aquí— es la que tendría JSM que haber discutido con razones. Pero en lugar de aportar esas razones, JSM nos recuerda los puntos centrales de su comentario de 1995 y nos dice que el punto de la “utilidad de los descubrimientos de Lévy-Bruhl, y respectivamente de la antropología cultural, para la fenomenología” “era realmente el único interesante para un encuentro de antropólogos culturales y fenomenólogos” (236) —como el encuentro para cuyas actas redacté el prólogo y como el encuentro en el que se leyó el mismo prólogo en mi ausencia—, un punto al que “AZ presta atención pero sin explicar lo más importante, el hecho de que el mundo se da en la representación del mundo y que, sin embargo, es un mundo único para todos en el que todos nos comunicamos, y desde ahí se hace antropología cultural como ciencia. Y solo de ese modo se supera el relativismo cultural inicial” (236). Un poco tardíamente —pues esto está dicho en 5E sobre 1E, que JSM ya comentó muy detalladamente en 2E—, dice ahora JSM: “En lugar de seguir ese camino, que hubiera sido el adecuado, da un giro abrumador que parece sugerido por el interés de desmarcar

la fenomenología de la antropología filosófica, que no tenía ninguna presencia en esa carta” (236). Es decir, me recomienda como *el* camino adecuado una tarea que él ya hizo de algún modo en su comentario a la carta de Lévy-Bruhl en 1995. Yo preferí seguir mis propios caminos teóricos, y la verdad, sin temor de que a alguien le llegaran a parecer giros abrumadores. Que la antropología filosófica tuviera o no presencia en la carta de Lévy-Bruhl resulta en verdad muy secundario. Pero esto, es decir, el hecho de que mis tesis sobre la antropología filosófica no se desprenden de la carta de Husserl a Lévy-Bruhl, es el *leit motiv* de casi todo el resto de 5E —que voy a reseguir hasta el final, aunque no hay ya en lo que sigue prácticamente ninguna tesis o ningún argumento nuevo, sino, sobre todo, abundamientos, junto con viejos y nuevos calificativos... Así que: “Veamos cómo se produce el giro inesperado” (236).

Empieza por la cuestión de la “superación”.

La antropología cultural puede “adquirir carácter fenomenológico al mirar a esa persona como polo subjetivo de una intencionalidad constituyente de mundos”. Ahora bien, este paso supone que la antropología cultural “tiene entonces que verse superada por la fenomenología trascendental, dueña del único punto de vista que puede trascender efectivamente todas las correlaciones «persona-mundo» fácticamente conformadas”. Ya he mencionado este punto como uno de los señalados como “agresivo”, porque en casa de los anfitriones a uno no se le ocurre decir que el saber que el huésped lleva supera al del anfitrión. Pero, independientemente de la inoportunidad del lugar y el momento, el tema está en la falta de sustancia del punto. (236)<sup>184</sup>

Todo está ya respondido, pero sólo vale la pena atender de nuevo la cuestión de esta “superación”; la insistencia de JSM, que a mí me parece casi obsesiva, sobre la “agresividad” del prólogo y su “inoportunidad” es un asunto personal que ya es mejor dejar a un lado. Recuerdo que, aunque la tesis de la superación de la antropología cultural por parte de la fenomenología tenga poca sustancia, no es una tesis que estuviera proponiendo como propia, sino que estaba exponiendo como tesis de Husserl. Creo que vale la pena tener esto presente al leer lo que JSM escribe sobre ella.

Primero, no sabemos, como ya lo he indicado, qué significa esa “superación”. (236)

---

<sup>184</sup> Las citas dentro del pasaje son de 1E, 217; pero el cuatraperco de las notas al pie en 5E impide que el lector siga las referencias correctas.

Se trata, pues, ni más ni menos que de la superación de la positividad. Aunque esto no está explícitamente dicho en la carta, está claramente implícito en ella. Pero se puede ser de una opinión muy diferente:

La filosofía debe clarificar qué significa el ejercicio de la racionalidad por parte de las ciencias, un aspecto que estas no tocan, pero ¿significa eso que supere a las ciencias? Es una actitud muy propia de quien no está familiarizado con las ciencias. Quien conozca el inmenso cuerpo teórico de la antropología cultural, nunca dirá que la filosofía la supera. Tampoco lo dice Husserl, solo que desde la fenomenología se encuentra un sentido nuevo al trabajo del antropólogo cultural, a saber, la dependencia que el mundo de las comunidades que estudia tiene de esas personas, que de ese modo son descubiertas como constituyentes de su mundo. Este descubrimiento no supera en nada lo que dicen los antropólogos, le aporta una ampliación de sentido, jamás una superación. (236-237)

Yo no sé cuánta familiaridad había alcanzado Husserl con el cuerpo teórico de la antropología cultural, o de la psicología; al parecer, igual que yo, apenas empezaba a conocerlo, y en parte gracias a los trabajos de Lévy-Bruhl. Pero aunque no me corresponde a mí defenderlo, sí tengo que desmentir ese “tampoco lo dice Husserl”, puesto que la superación de la positividad no se refiere sólo a la psicología, sino a cualquier ciencia positiva, y entre ellas Husserl contaba a la antropología cultural. Naturalmente, hay que aclarar que la superioridad de la fenomenología trascendental con respecto a toda ciencia positiva es la superioridad de un punto de vista que permite ver lo que desde el punto de vista de la ciencia positiva no se puede ver. Esto no rebaja en ningún sentido a la ciencia positiva, cuyo saber se encuentra en otro nivel. Obviamente, ni yo ni Husserl hemos querido decir que la fenomenología supera, por ejemplo, a la antropología en su propio saber y en su mismo nivel, como si en la fenomenología se hiciera una mejor antropología que en la antropología...

Pero mis pifias no acaban allí. JSM resume la razón que doy de la “superación” de esta manera:

La razón de esta “superación” nos la da AZ porque la fenomenología trascendental “puede trascender efectivamente todas las correlaciones «persona-mundo» fácticamente conformadas”, es decir, la fenomenología trascendental descubre un punto de vista propio de un saber que trata, no de las particularidades en que se centra la antropología cultural de tipo etnográfico,

sino de la subjetividad trascendental en general que es capaz de constituir un mundo. (237)

Y en esta razón, o en esta “visión” mía, como la llama, encuentra ahora — pues no se olvide que es la “visión” expresada en el prólogo, en 1E, que JSM ya había comentado en 2E—, “dos inexactitudes en la evaluación” (237):

La primera se refiere a la antropología cultural, que no se sitúa en una correlación fácticamente conformada, que sería propio de las grandes monografías etnográficas del tipo de la de Malinowski sobre los Trobriandes, o las de Evans-Pritchard sobre los Azande, o la de Radcliffe-Brown sobre los Andamanenses. Pero la antropología cultural busca trascender ese nivel particular para tratar de ofrecer una teoría superior, no “superando” esas monografías, sino construyendo a partir de ellas la ciencia antropológica. (237)

Debo aclarar ante esto que cuando en 1E escribí que “la antropología cultural o espiritual (...) tiene (...) que verse superada por la fenomenología trascendental, dueña del único punto de vista que puede trascender efectivamente todas las correlaciones ‘persona-mundo’ fácticamente conformadas” (1E, 217), no estaba sólo hablando en plural, sino en general. Sería algo más que una seria falta de familiaridad con la ciencia antropológica pensar que la antropología cultural se dedica, o “se sitúa”, “en una correlación fácticamente conformada”, es decir, en una sola, particular, o incluso en varias de esas “monografías etnográficas” particulares, sin llegar a construir una ciencia general. Pero, trátase de estudios particulares de correlaciones “persona-mundo” particulares, o de una ciencia general de las correlaciones “persona-mundo” humanas, en todo caso se trata de correlaciones fácticamente conformadas: de las que ocurren en verdad en el mundo o los “mundos” humanos; se trata de la cultura humana que tiene lugar fácticamente en este planeta, aunque se elaboren respecto de ella teorías y leyes generales.

JSM prosigue:

Husserl daría aún un paso más allá, mostrando una ontología del mundo de la vida que se da en todas las comunidades humanas. Pero nada de eso supera nada, sino al revés, cuenta con esos materiales y los pone en una perspectiva más amplia. (237)

Bien. No es esa ontología del mundo de la vida lo único que puede lograr la fenomenología trascendental husserliana; pero no lo discutiré. Que nada de eso supera nada, ya está respondido. Que ocurra “al revés”, no lo comprendo: si contar con “esos materiales” y ponerlos en “una perspectiva más amplia” no es superar nada, tampoco parece que sea quedar por debajo de ellos, o bien que esta perspectiva más amplia sea una perspectiva inferior.

“Una vez expuesta esta inoportuna concepción de la relación de la filosofía y la ciencia” (237) —que más bien ha sido relación de la *fenomenología trascendental* y la ciencia, lo que no es un matiz insignificante—, JSM anuncia como “lo más llamativo” el siguiente paso de mi argumentación (todavía en 1E): “si la fenomenología trascendental supera la antropología cultural, como hemos visto, ahora ya no supera la antropología cultural, sino toda antropología” (237); pero el tenor literal de mi texto, que él mismo transcribe parcialmente en seguida, no autoriza esa conclusión: lo que escribí es que si la fenomenología es “dueña del único punto de vista que puede trascender efectivamente todas las correlaciones ‘persona-mundo’ fácticamente conformadas”, eso significa “que la fenomenología trascendental no es ella misma ninguna antropología” (1E, 217). Aquí no me comprometí con alguna superación. Creo que podría haberlo hecho; pero no lo hice. Mi tesis era la que acabo de citar, que está transcrita en 5E, con este complemento: “o que, si lo es, o si puede en algún sentido entenderse que lo sea, lo es sólo por una suerte de ‘aplicación’” (1E, 217-218). JSM observa que “para esto en la carta que ha comentado AZ no hay ninguna referencia a este punto y parece sacarlo de lo anterior” (237). Creo que quiere decir que parece que lo he sacado de la carta, pues tres líneas después reafirma: “La razón, que parecería estar sacada de la carta a Lévy-Bruhl...” (237). Pero por lo pronto, para JSM “está claro que de esa inoportuna superación de la antropología cultural nada se deduce para la antropología filosófica” (237). Ya he dicho que esa “deducción” la hice bajo mi cuenta y riesgo, y que, aunque en efecto no está en la carta expresado nada sobre la relación entre la fenomenología trascendental y la antropología filosófica, el alcance que en mi opinión tienen las palabras de Husserl autoriza deslindarlas una de la otra. JSM escribe:

La razón, que parecería estar sacada de la carta a Lévy-Bruhl, en realidad no es sino la del texto no. 11 de Hua XV, que solo tiene que ver con la carta en que cita las diversas particularizaciones de los mundos de la vida, que además se organizan en círculos desde la familia, pueblo inmediato, nación, naciones de naciones o hipernaciones y humanidad de la Tierra. No hay

absolutamente ninguna otra razón para de la carta a Lévy-Bruhl sacar esa conclusión. (237)

No sólo nos llevaría muy lejos estudiar las relaciones en que están los temas de la carta a Lévy-Bruhl con los temas del texto 11 de Hua XV; es que, además, no es ésta una cuestión pertinente. Creo que lo que he dicho es bastante para ver esto. Yo veo en la carta unos alcances que JSM no ve en ella. Pero no precisamente conclusiones que se deduzcan de ella. Todo estriba en entender que las correlaciones “persona-mundo” de que puede hablar la fenomenología trascendental no son necesariamente correlaciones “persona-mundo” que se den o se tengan que dar en la humanidad terrícola; son posibles también en otros lugares del cosmos. No hago responsable de esta tesis a la carta a Lévy-Bruhl, por supuesto. Pero creo que en Husserl hay suficiente apoyo para ella. Miremos un texto de 1931 que hasta ahora no he considerado:

Además, el mundo común lleva en sí indicaciones indirectas para el ser animal y humano que nuestra historia ya no puede abarcar, y también posibilidades indirectas fundamentadas para la coexistencia de generaciones animales y, a fin de cuentas, posiblemente de tipo humano, que no pertenecerían a nuestra cadena de generaciones, la terrenal. Nuestro mundo circundante, el que está histórica y generativamente ligado a nosotros, el que es gradualmente accesible desde nosotros, los presentes, en la unidad de la historia ligada generativamente, y que todavía puede llegar a ser accesible, tiene un horizonte abierto de una naturaleza que trasciende la naturaleza que pertenece a este círculo y que es verdaderamente accesible, como una “naturaleza astronómica” que siempre permanece inaccesible, a la que sin duda podrían pertenecer nexos generativos de sujetos que experimentan el mundo, sujetos que sólo podrían entrar en comunidad con nosotros (y posiblemente incluso ligarse generativamente con nosotros) si en un futuro presente se superara la inaccesibilidad de la naturaleza estelar y ésta se pudiera transformar en una naturaleza cercana accesible. Pero también entonces, detrás de las estrellas que se habrían vuelto accesibles, se delinearía un mundo lejano, con sujetos desconocidos, que seguiría siendo inaccesible. (Hua XV, 219)

¡Pura ciencia ficción husserliana! ¡Puras posibilidades vacías!

Pero éste es sólo un aspecto de mi argumentación. La otra tesis, que definitivamente no se encuentra tampoco en la carta a Lévy-Bruhl, pero que sí creo que Husserl sostuvo hasta sus últimos escritos, a pesar de todos los desarrollos de sus

análisis en muchísimos terrenos, es que el ser humano no es el objeto de estudio primario de la fenomenología trascendental; lo es el sujeto trascendental, el ego sobre el cual pudo escribir cosas como ésta:

Así pues, por encima de todo ello estoy en la epojé, por encima de todas las vigencias y verificaciones que allí se presumen y se fundamentan humanamente, y reflexionando sobre mí como sujeto de todas estas vigencias y lo que en ellas es válido como tal, lo experimento de nuevo, lo juzgo de nuevo, pero de modo que no juzgo NUNCA COMO HOMBRE EN EL MUNDO sobre lo mundano, sino como ego sobre ego, y en verdad como ego para el cual mundo, hombres, yo de manera natural como hombre, son fenómeno. (Hua VI, 396 [Anexo V])

Se trata de un texto que fue escrito probablemente en el invierno de 1936-1937, y es por ello uno de los últimos escritos de Husserl. Se ve hasta dónde pudo llegar la que JSM llama “postura explícita” de Husserl. Por haber enfatizado yo precisamente esta primacía del yo trascendental frente al sujeto humano de una manera algo ligera y usando sentidos figurados en un texto mucho más de divulgación que de investigación, JSM puede insistir en su sutil mofa:

La única razón [para sacar las conclusiones que no se encontraban en la carta a Lévy-Bruhl] es que la subjetividad trascendental, considerada como una “cápsula racional” preexistente, puede incorporarse en cuerpos diversos en cualquier espacio y tiempo. (237-238)

Para mí, según él, la subjetividad trascendental es esa “cápsula racional” preexistente. Para él, en cambio:

De acuerdo con el texto n.º 22, el sujeto trascendental que estudia la fenomenología y que eleva a esencia es mi *Faktum* ego, es decir, mi propia vida, en toda su amplitud, porque tan trascendental es mi vida animal sentida y vivida, como las operaciones intelectuales que ejecuto. Pero de esto ya hemos hablado en páginas anteriores. (238)

Como ya se vio, para JSM este *Faktum* ego es, podríamos decir *ab initio*, un yo humano plenamente natural y plenamente mundano, en el cual se gesta un sujeto trascendental y cada vez más trascendental, sin perder, desde luego, la animalidad de la que provino. Para mí ese *Faktum* ego —el ego del que habla Husserl en ese texto— es en cambio, también *ab initio*, el yo trascendental

mismo, el cual, en la misma facticidad de su vida de conciencia, pasiva y activa, se va constituyendo y autoobjetivando como un yo humano corporal, animal, y en nuestro caso, humano.

*Al punto tercero.* El paso al que sería el tercer punto de mi argumentación, se da así:

Una vez visto esto viene la tercera parte en la que critica mi concepción del ser humano, que AZ la ve un tanto paradójica, porque, por un lado, para mí el ser humano es un ser *más que* humano, es decir, tiene un *plus*, o rasgos suprabiológicos —así lo interpreta AZ—, pero por otra parte es un sujeto encarnado, así “contrarresto esa “desmundanización” de los rasgos suprabiológicos. Por eso, reconocería yo a duras penas un cuerpo porque en la vida humana privilegio los rasgos suprabiológicos, según él “en detrimento de la condición corporal”. Y para probarlo pone una cita de la que saca lo que en ella no se pone, pues en ningún sitio se dice que el ser más que humano signifique anular o minimizar lo humano biológico y zoológico que también somos. (238)<sup>185</sup>

Aunque reconozco que JSM sienta la necesidad de defenderse ante mi incompreensión de su pensamiento, y también reconozco que la paradoja que creí advertir en “la antropología filosófica que San Martín propugna en su comentario, o en la noción de humanidad o del hombre en que se sustenta” podría quizá deshacerse con un par de explicaciones, sencillamente no es verdad que de lo que escribí en 4E se pueda inferir la opinión de que él “a duras penas reconocería un cuerpo”, o la de que su idea del ser más que humano significa “anular o minimizar lo humano biológico y zoológico”. Yo escribí, literalmente, que en esas nociones “se enfatiza la necesidad de que el sujeto trascendental se entienda como un sujeto encarnado, mundanizado” y a la vez “se privilegia la dimensión que he llamado ‘suprabiológica’ en el hombre, aquello a lo que San Martín se

---

<sup>185</sup> Aquí da la referencia de mis palabras en 4E, 73. La cita a la que se refiere, de 2E (p. 247), la hago en la nota 5, en esa misma página. La transcribí ya de nuevo en este escrito. Es la que comienza: “El rodeo por el sujeto puro no es sino un esfuerzo para probar que no somos meros seres de hecho, sino que, para ser humanos tal como lo somos, llevamos dentro una necesidad, una competencia que se escapa a la naturaleza, es decir, que *el humano es más que humano*, y que ese “más” le es esencial para ser el humano que somos. Sin ese plus no seríamos más que una especie zoológica (...)”.

refiere como el ‘*plus*’, como lo ‘más que humano’ del humano” (4E, 73). El lector juzgará qué de esto puede y qué no puede sacarse de la larga cita que hice de 2E. Pero aclaro que mis dos comentarios —el de que el énfasis de entender el sujeto trascendental como un sujeto encarnado tenía “acaso la intención de contrarrestar la posible desmundanización del sujeto trascendental” y el de que el privilegio que se otorga a lo “más que humano” es “acaso para eludir la noción del hombre como mero hombre de hechos”— son conjeturas que no se basan en pasajes puntuales, sino en la impresión que causó en mí la lectura de 2E. En ese momento (el momento en que escribí 4E) conocía menos la obra de JSM de lo que la conozco ahora. Por supuesto que las cosas son mucho más complejas de lo que mis ligeras conjeturas suponen. Pero también son, por otro lado, más problemáticas, como espero que se haya ido viendo a lo largo de este escrito, aunque éste tampoco quiere ser un estudio completo de esa obra. Una parte de esa complejidad se advierte en lo que dice enseguida en 5E.

No toma en consideración AZ la situación de hominidad, que es la identidad específica del ser humano antes del manejo de la cultura, desde que se identifica a la especie *homo sapiens* biológicamente, y cuando esa especie estrictamente animal empieza a desarrollar la cultura en sentido pleno, acontecimiento que de momento se cifra hace unos 100.000 años. (238)

Ciertamente, no tomé en consideración esa situación. ¿Tendría que haberla tomado en consideración? ¿Situándome en una fenomenología que sólo se interesa por la propia experiencia o situándome en los “datos” de una ciencia que debemos creer porque somos seres racionales, o razonables, pero que no provienen de la experiencia propia? ¿Y para qué tendría yo que haber tomado en cuenta esa situación de hominidad? Para la posición que defendiendo me basta con saber que lo que se llama ser humano tiene precisamente una “identidad específica”, es decir, que es una entre muchas otras especies animales sobre la tierra, producto de una evolución cuyos detalles no conozco en su integridad ni creo que necesite conocer. Las palabras que siguen de JSM insisten en su crítica a mi postura y añaden algo curioso:

Todo lo que dice AZ vale para una trascendentalidad sustantiva que funciona como una especie de alma escolástica que ya informa a la especie biológica animal desde que biológicamente nace. (238)

Sabemos ya dónde ha podido ver JSM esa “trascendentalidad sustantiva”, o “cápsula racional”, o ahora “alma escolástica”, nada de lo cual corresponde a

la idea que me hago de la trascendentalidad. Supongo que esa “especie biológica animal” informada por aquella alma desde que “biológicamente nace” es la especie humana. Si nos permitimos hablar en este lenguaje objetivo, que no corresponde al de la fenomenología trascendental, puede decirse que el ser humano —y esto vale también para cualquier otro ser animal— puede entenderse como trascendental desde el momento en que vive como un yo de conciencia en cuya vida intencional se constituye un mundo (su mundo), y esto ocurre mucho antes de que surja cualquier rasgo de cultura. ¿Cuándo ha ocurrido esto en la historia de la evolución animal? ¿Cuándo ha surgido sobre la Tierra el primer ser animal que no sólo viva en un medio externo, sino que tenga un mundo circundante constituido desde su propia subjetividad de conciencia? No lo sé, pero por interesante que sea la cuestión, no es relevante para la discusión que llevamos. Ahora, JSM agrega que

Por eso, en esta parte quiere convencer al antropólogo San Martín de que nuestro cuerpo es importante en la vida humana, por cierto, a un antropólogo filosófico que asume que la vida humana se desempeña en el trabajo, el amor, la guerra, el juego y la muerte, elementos en los que, según él, yo minusvaloraría el cuerpo, la condición zoológica del ser humano. (238)

A estas alturas, según parece, JSM puede ya permitirse cualquier imprecisión. Si yo ni siquiera menciono el trabajo antropológico filosófico de JSM, ni sus asunciones de los “elementos” donde se desempeña la vida humana (“el trabajo, el amor, la guerra, el juego y la muerte”), ¿cómo puede decir que, según yo, estaría en ellos minusvalorando el cuerpo o la condición zoológica del ser humano? A él le ha molestado, sin duda, no sólo que haya yo dicho que en la antropología filosófica que él propugna —pero que propugna *en su comentario*, como lo digo explícitamente, y no en ningún otro texto suyo— “se privilegia la dimensión que he llamado ‘suprabiológica’ en el hombre” “en detrimento de la condición corporal específicamente humana”, sino también que haya dicho lo que sigue a eso en mi texto, unas palabras que él, curiosamente, no cita en 5E (y que no cita, quizá, porque de haberlas citado ya no se habría sentido autorizado para decir de mi posición lo que dice en relación con el “alma escolástica” o la “cápsula racional”):

Lo que por mi parte propugno es una antropología filosófica que vea en el hombre precisamente a ese “ser humano pleno”, con el “*plus* de humanidad”, sí, pero desde luego también con el cuerpo en el que está encarnado, y por el cual no puede de ninguna manera escapar a la naturaleza ni dejar

de pertenecer *también* a una especie zoológica. No necesito recordar que ese cuerpo, con su conformación física y sus específicas disposiciones y funciones orgánicas, representa una condición y un supuesto totalmente decisivos de la formación de la cultura humana, tanto, si no más, que lo que el hombre tenga de “más que humano”. Lo biológico humano no es ni puede considerarse como una suerte de receptáculo inocuo o neutral para ese *plus*, para los atributos suprabiológicos, de cualquier manera que éstos se conciban o se caractericen. (4E, 73)

Éstas pueden ser, acaso, palabras impertinentes para enfrentarnos al antropólogo filosófico que ahora nos recuerda que es él, el autor de *Antropología filosófica* II y de *Teoría de la cultura*, obras que se teme que yo no conozco, ya que de conocerlas no le habría mostrado, según lo dice, “la importancia del cuerpo en la configuración de la vida humana —ya que lo propongo como una dimensión trascendental, por tanto, necesaria, no con la necesidad de la *Notwendigkeit* alemana, sino del *nec cedere* latino—”, sino que le habría “preguntado cómo se compagina ese ‘más que humano’ con el hecho de que la vida humana siempre sea igualmente humana corporal” (238-239). Él entonces, “obviamente”, me “habría dicho que todos esos fenómenos humanos son los que son y lo que son por ese *plus* de humanidad que aparece en la vida animal humana, sin que para nada la anule o la haga desaparecer” (239). Acepto la lección. Pero al menos pudieron haberle hecho ver, esas palabras mías acaso impertinentes, que nuestras posiciones en el fondo no estaban, *en cuanto a este punto*, realmente tan alejadas.

*Al punto cuarto.* Con respecto al último punto de 5E (en su párrafo penúltimo), que comenta la cuarta y conclusiva parte de 4E, hay algunos detalles interesantes que comentar por mi parte. Y vale la pena decir que la temática que allí se trata es una de las que para mí reviste mayor interés en todo este debate. Me referí en esa parte a la diversidad (y la ambigüedad) de los análisis de Husserl. Están primero los que valdrían “para toda subjetividad constituyente a la que quepa llamar humana, así sea entre comillas” (4E, 74) (o sea, para todo sujeto que caiga bajo el concepto esencial de ser humano), “por ejemplo, a esos eventuales marcianos” (239) del ejemplo de Husserl. “Otros análisis valdrán —sigue JSM— sólo para los humanos, por ejemplo, añadido yo, el análisis de la constitución del cuerpo vivido, del *Leib*; en estos casos estaríamos en contenidos de una antropología filosófica” (239), es decir, de una antropología filosófica en sentido estricto, no ampliada según el concepto esencial de ser humano. Pero me

parece que no todos los análisis de la constitución del *Leib* serían análisis válidos en exclusiva para el ser humano. Podría parecer, por ejemplo, que el análisis de la doble apercepción en la percepción mutua de las manos es sólo aplicable al humano; pero dudo mucho que lo sea. No sólo porque podría valer para los humanos no terrícolas, para aquellos “eventuales marcianos” que podrían tener un cuerpo igual a nuestro cuerpo (por lo menos en todo respecto relevante) y para los cuales serían válidos todos los análisis de la constitución de “nuestra” corporalidad, sino porque pienso que valen también por lo menos para algunas especies de primates. Otros análisis valdrían para toda subjetividad animal, en el sentido en que Husserl usa el adjetivo alemán “*animalisch*” y el sustantivo *Animal*, un uso que abarca la subjetividad humana y la de los animales no humanos. En 4E digo que en este concepto “no puede dejar de incluirse, pues pertenece al género de los seres animados, toda posible subjetividad personal, racional...” (4E, 74). Los puntos suspensivos apuntan a esa existencia meramente posible de sujetos racionales no humanos (en los dos sentidos, es decir, con una corporalidad similar a la nuestra o con una disímil). JSM entiende esos puntos de un modo algo diferente: “aunque aquí añade unos significativos puntos suspensivos —dice—, que entiendo que dejan este último ‘racional’ colgado de la duda, porque, en efecto, ¿se aplican los análisis de la animalidad a seres racionales posibles que no tengan nuestro cuerpo?” (239). Mi duda se refería sólo a su existencia; la pregunta de JSM tendría que responderse afirmativamente, pues si se trata en todo caso de *animales* (*Animalien*), y los análisis se refieren justamente a todos éstos, esos análisis tienen que ser válidos también para ellos. Sin embargo, esa pregunta despierta una serie de cuestiones entrelazadas: en primer lugar, la cuestión crucial, ya tratada más arriba, de cómo se define precisamente el concepto esencial de humano de Husserl: ¿ha de incluir todas las notas que definen a nuestra especie humana en todo respecto (físico, anatómico, fisiológico, fisiopsíquico, etc.)? ¿Qué variabilidad es admisible aquí? ¿Qué tendríamos que privilegiar? ¿La corporalidad? ¿Las funciones lingüísticas que les permitirían la comunicación entre ellos y con nosotros? ¿Podríamos entonces tener seres humanos, según ese concepto husserliano amplísimo, con corporalidades y fisiología muy diferentes de las humanas terrícolas?

JSM plantea esta otra pregunta: “¿Debe tener todo ser racional un cuerpo?” (239), y piensa que es eso a lo que yo aludo “al hablar de una subjetividad trascendental sin referencia ninguna a una mundanización” (239). Mi expresión es ligera pero significativamente diferente. Yo hablaba de análisis que pudieran referirse “incluso a la subjetividad trascendental sin referencia ninguna a *su*

mundanización” (4E, 74).<sup>186</sup> No sé si en algún rincón de sus escritos, Husserl se refiere a yos trascendentales sin mundanización en sentido absoluto, es decir, no sólo a los yos trascendentales o absolutos *antes* o *después* de su mundanización (*antes* del nacimiento y *después* de la muerte), a los cuales, como ya lo hemos visto, sí se refiere en varios lugares. Yo, por mi parte, como también lo dije ya, prefiero no entrar en esos terrenos que están en los límites de la fenomenología o que de plano los rebasan. La idea de seres racionales sin cuerpo entra en terrenos francamente especulativos. Pero los análisis de la subjetividad trascendental sin referencia ninguna a su mundanización que pueden hacerse, o que Husserl al menos, puesto que los hace, cree que pueden hacerse, pueden tener que ver con esa su vida previa o posterior a su mundanización, o también con su vida preegoica y también premundana, con esa vida que, en términos objetivos o exteriores, diríamos que transcurre en las primeras fases de la vida de conciencia de un ser animado en gestación.<sup>187</sup>

El último párrafo de 5E comienza de esta manera:

Y aquí es cuando confiesa que Husserl no llegó a estar en posesión de todos los recursos para superar la ambigüedad de los análisis, por lo que es una tarea que nos deja a nosotros, una tarea que tenemos por delante. Así parece como resultado final que las cosas no están tan claras como para diagnosticar el “grave error” con que apostilló mi concepción. (239)

Bueno, si todo fuera oscuridad o turbidez, tampoco tendría mucho sentido entrar en polémicas como ésta, y todas las impertinencias que yo he escrito y que he reconocido, y todas las debilidades e insuficiencias de nuestra argumentación quedarían allanadas y exculpadas. Pero las cosas no son en mi opinión tan sencillas. De veras creo que tenemos una gran tarea y un gran esfuerzo por delante; pero no para que al final quedemos liberados de toda responsabilidad. Mi colega me manda en su 5E a revisar “el final de la conferencia ‘Fenomenología y Antropología’, así como la identidad de la fenomenología con la psicología, que, a su vez, en 1931, ha hecho equivalente a la antropología, evidentemente filosófica” (239). Lo he hecho. Y también seguí la “propuesta de generosidad” que me hace unas líneas después y con la que termina su escrito: “consultar los datos que leí en Argentina en 2016 y que tuvo [que tuve yo, AZ] la ocasión de escuchar, y

<sup>186</sup> Subrayo el posesivo, que determina el sentido de lo que se quiere decir.

<sup>187</sup> Sobre estos temas, véase el artículo de Francesc Pereña ya citado más arriba: “Subjetividad, intersubjetividad y antropología filosófica”.

que ahora están publicados, en los que se muestra la coherencia de eso que en su día llamé la postura implícita, que termina por ser plenamente consciente y explícita en todos esos textos” (239-240).

Gracias a eso creo tener ahora una visión mucho más equilibrada y completa de la posición de mi colega en este debate. Ahora matizaría algunas de mis expresiones en 4E (que en realidad es lo único que he escrito teniendo en cuenta escritos o conferencias de JSM); pero mis tesis principales no se han modificado. Él se pregunta y me pregunta, después de mandarme a revisar todo aquello: “¿Será todo eso un ‘grave error’, pero esta vez no de JSM, sino de Husserl?” (239), como si su posición fuera con respecto a las tesis en discusión la misma que la de Husserl o como si él fuera un fiel intérprete de Husserl. ¿Tomará a mal que diga ahora que en esto creo que se equivoca y que sigo creyendo que aquel error, grave o leve, no es de Husserl?

La evolución del pensamiento de Husserl fue muy compleja, y sin duda tuvo giros que para sus estudiosos resultan sorprendentes e inesperados. No creo que el caso de Iso Kern<sup>188</sup> haya sido el primero de su estilo. Yo mismo he vivido algunos de ellos, y hasta ahora no considero que haya agotado mi estudio de Husserl ni las rectificaciones que deba hacer en él. Pero en este respecto JSM puede estar tranquilo, porque no estoy adscrito a la tribu de los que él llama *isokernianos*.<sup>189</sup> Lo que pasa es que tampoco me adscribo a esa otra tribu —que espero que no siga extendiéndose dentro del movimiento fenomenológico— que no ve en Husserl graves deslices de senectud, pero sí un curioso caso de personalidad doble y llena de vaivenes, de olvidos, de descuidos, de cambios de opinión intempestivos incluso dentro de una misma conferencia... Me parece que es más sana y más prometedora la actitud que hace todo lo posible por conciliar las posiciones aparentemente conflictivas en una visión más amplia, más completa y comprensiva (en los dos sentidos), más armónica y, sobre todo, que esté basada en una lectura de los textos que no se conforme con el tenor literal de pasajes aislados, que se fije en el entramado fino del nivel del discurso, que atienda a la perspectiva que

<sup>188</sup> Su sorpresa cuando leyó en *La crisis de la ciencia europea y la fenomenología trascendental* las frases de Husserl en que afirma que la psicología fenomenológica no es otra que la fenomenología trascendental, y la posterior descalificación de esta tesis por provenir de alguien que estaba cerca de cumplir los ochenta años.

<sup>189</sup> “Deseo que Antonio Ziri6n no se adscriba a la tribu de los *isokernianos*, tribu constituida por bastantes m6s int6rpretes de Husserl de lo que se cree, pero que por ahora a6n no ha entrado en la literatura de ciencia ficci6n porque habita en la Tierra y, en mi opini6n, tambi6n cerca de nosotros.” (239)

adopta Husserl para escribir lo que escribe y que no tome como tesis definitivas lo que pudo ser sólo el resultado tentativo, ensayístico, de un camino de investigación ocasional.

## Bibliografía

- ALCALDE, Sergi, “Un nuevo método para buscar civilizaciones extraterrestres”, en [https://www.nationalgeographic.com.es/ciencia/un-nuevo-metodo-para-buscar-civilizaciones-extraterrestres-\\_16325](https://www.nationalgeographic.com.es/ciencia/un-nuevo-metodo-para-buscar-civilizaciones-extraterrestres-_16325). [Consultado el 20 de agosto de 2023]
- MARCUS Brainard, *Belief and its Neutralization. Husserl's System of Phenomenology in Ideas I*. State University of New York Press, Albany, 2002.
- BRAND, Gerd, *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1955 (Photomechanischer Nachdruck, 1969).
- CAIRNS, DORION, *Conversations with Husserl and Fink*, edited by the Husserl-Archives in Louvain with a foreword by Richard M. Zaner. Martinus Nijhoff, The Hague, 1976.
- FINK, Eugen, *VI. Cartesianische Meditation. Teil 1: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. Véase Hua Dok II/1, bajo Husserl, Edmund.
- GAOS, José, *2 exclusivas del hombre: La mano y el tiempo*, en José Gaos, *Obras completas, III: Ideas de la filosofía (1938–1950)*, prólogo de Abelardo Villegas, coordinador de la edición, A. Zirió Q. Nueva Biblioteca Mexicana, vol. 156. UNAM, México, 2003.
- HUSSERL, Edmund – Obras en la colección *Husserliana (Edmund Husserl Gesammelte Werke)*<sup>190</sup>
- Hua I: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Edición de Stephan Strasser, 1973. 2a. ed. mejorada, 1991.
- Hua III/1: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage*. Nueva edición de Karl Schuhmann, 1976.

---

<sup>190</sup> Seguimos el listado de los Archivos Husserl, que omite la casa editorial (Martinus Nijhoff hasta 1987, Kluwer Academic Publishers de 1989 a 2004, y Springer desde entonces) y el lugar de publicación (La Haya hasta 1984, Dordrecht desde entonces y hasta 2020, y Cham desde 2020). Véase:

<https://hiw.kuleuven.be/hua/editionpublications/husserliana-gesammeltewerke>

- Hua III/2: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 2. Halbband: Ergänzende Texte (1912–1929)*. Edición de Karl Schuhmann, 1976.
- Hua IV: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Edición de Marly Biemel, 1991. 2a. ed. 1991.
- Hua V: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. Edición de Marly Biemel, 1971.
- Hua VI: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Edición de Walter Biemel, 2a. ed. mejorada, 1976.
- Hua VIII: *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Edición de Rudolf Boehm, 1959.
- Hua IX: *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. Edición de Walter Biemel, 2a. ed. mejorada 1968.
- Hua XIII: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905–1920*. Edición de Iso Kern, 1973.
- Hua XV: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935*. Edición de Iso Kern, 1973.
- Hua XVIII: *Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und der 2. Auflage*. Edición de Elmar Holenstein, 1975.
- Hua XIX/1: *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Tomo segundo. Edición de Ursula Panzer, 1984.
- Hua XXII: *Aufsätze und Rezensionen (1890–1910)*. Edición de Bernhard Rang, 1979.
- Hua XXVII: *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)*. Edición de Thomas Nenon y Hans Rainer Sepp, 1989.
- Hua XXXIV: *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926–1935)*. Edición de Sebastian Luft, 2002.
- Hua XXXV: *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*. Edición de Berndt Goossens, 2002.
- Hua XXXVII: *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*. Edición de Henning Peucker, 2004.
- Hua Dok I: Schuhmann, Karl, *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*. 1977.

- Hua Dok II/1: Fink, Eugen, *VI. Cartesianische Meditation. Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. Edición de H. Ebeling, J. Holl y G. van Kerckhoven, 1988.
- Hua Dok III/7: *Briefwechsel*. Tomo 7: *Wissenschaftlerkorrespondenz*. Edición de Elisabeth Schuhmann en conjunto con Karl Schuhmann, 1994.
- HUSSERL, Edmund – Obras fuera de la colección *Husserliana*:
- Prolegomena zur reinen Logik*, Halle a.S. 1900.
- Meditaciones cartesianas*, trad. de José Gaos y Miguel García-Baró. Fondo de Cultura Económica, México, 2a. ed. 1986.
- Problemas fundamentales de fenomenología*. Traducción de Javier San Martín y César Moreno. Madrid, Alianza, 1994.
- “Teleología”, traducción de Agustín Serrano de Haro, *Daimon. Revista de filosofía*, no. 14, 1997, pp. 5-14.
- Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución (Ideas II)*. Presentación, traducción y glosario por A. Zirió. UNAM, México, 1997. 2a. ed. corregida: UNAM/FCE, México, 2005.
- Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura (Ideas I)*. Nueva edición y refundición integral de la traducción de José Gaos por Antonio Zirió. UNAM/FCE, México, 2013.
- “Fenomenología y Antropología”, traducción de Agustín Serrano de Haro, en E. Husserl, *Textos breves (1887-1936)* (coordinadores Antonio Zirió Q. y Agustín Serrano de Haro). Sígueme, Salamanca, 2019, p. 543.
- Investigaciones lógicas* (Introducción, § 7), traducción inédita de Miguel García-Baró.
- Introducción a la ética*. Edición y traducción de Mariana Chu García, Mariano Crespo y Luis R. Rabanaque. Trotta, Madrid, 2020.
- PEREÑA, Francesc, “Subjetividad, intersubjetividad y antropología filosófica”, en Jesús Miguel Díaz Álvarez y José Lasaga Medina (editores), *La razón y la vida. Escritos en homenaje a Javier San Martín*. Trotta, Madrid, 2018, pp. 196-207.
- SAN MARTÍN, JAVIER, *La estructura del método fenomenológico*. UNED, Madrid, 1986.
- , “Phénoménologie et anthropologie”, *Études phénoménologiques*, Vol. 7 (13/14), 1991, pp. 85-114.
- , “Antropología y fenomenología. Para una interpretación histórica de la trascendentalidad”, capítulo V de Javier San Martín, *La fenomenología como*

- teoría de una racionalidad fuerte*. Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 1994, pp. 165-196.
- , “Husserl y la antropología cultural. Comentario a la carta de Husserl a Lévy-Bruhl”, *ER*, 19, año X, 1995, pp. 177-204. También en Javier San Martín, *Para una filosofía de Europa. Ensayos de fenomenología de la historia*. Biblioteca Nueva y Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 2007, pp. 125-158.
- , “La subjetividad trascendental animal”, en Javier San Martín, *Para una filosofía de Europa. Ensayos de fenomenología de la historia*. Biblioteca Nueva y Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 2007, pp. 39-67.
- , “Comentario al ‘Prólogo’ de Antonio Ziri6n”, *Investigaciones fenomenol6gicas*, No. 12, 2015, pp. 221-250. En este escrito, abreviado como “2E”.
- , *Antropología filos6fica II. Vida humana, persona y cultura*. UNED, Madrid, 2015.
- , “Pr6logo: Antropología y fenomenología: una ambigua amistad”, en *Antropología y fenomenología. Filosofía y teoría de la cultura* (comp. Fernanda Itzel G6mez Rodr3guez). Centro Mexicano de Investigaciones Fenomenol6gicas, M3xico, 2016, pp. 13-35. En este escrito, abreviado como “3E”.
- , “Fenomenología trascendental y antropología filos6fica”, en Ver6nica Medina Rend6n (comp.). *Antropología y fenomenología. Antropología filos6fica y filosofía de la cultura*, Centro Mexicano de Investigaciones Fenomenol6gicas, 2017, pp. 63-82.
- , “Las ciencias humanas (antropología, historia y psicología) de acuerdo al 6ltimo Husserl”. *Acta fenomenol6gica latinoamericana. Volumen VI (Actas del VII Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)*. C3rculo Latinoamericano de Fenomenología. Lima, Pontificia Universidad Cat6lica del Per6, 2019, pp. 413-431.
- , “La relaci6n de la fenomenología y la psicología como un motor de la fenomenología trascendental”, en *Phenomenology, Humanities and Sciences - Fenomenología, Humanidades e Ci3ncias*, Vol. 1, n. 2 (2020), Curitiba, 2020, pp. 219-231.
- , “The Relation Between Phenomenology and Psychology as the Driving Force of Husserl’s Transcendental Phenomenology”, *Phenomenology, Humanities and Sciences - Fenomenología, Humanidades e Ci3ncias*, Vol. 1, n. 2 (2020), Curitiba, 2020, pp. 206-218.
- , “Quinta Estaci6n en el debate sobre fenomenología y antropología”. *Acta Mexicana de Fenomenología*, [S.l.], n. 5, p. 201-240, feb. 2021. ISSN 2448-8941. Disponible en: <<https://actamexicanadefenomenologia.uaemex.mx/article/view/16145>>. [Fecha de acceso: 17 de agosto de 2023]. En este escrito, abreviado como “5E”.
- SCHUHMAN, Karl, *Husserl-Chronik*. Véase Hua Dok I, bajo Husserl, Edmund.

VILLORO, Luis, “La constitución de la realidad en la conciencia pura (Examen del segundo tomo de las *Ideas*)”, en Luis Villoro, *Estudios sobre Husserl*. UNAM (Facultad de Filosofía y Letras), México, 1975, pp. 99-136.

ZIRIÓN QUIJANO, Antonio, “Prólogo”, en Marcela Venebra y Ángel Jiménez Lecona (eds.), *Antropología y Fenomenología. Reflexiones sobre historia y cultura*, CONACULTA / INAH / ENAH, México, 2015, pp. 9-22. También publicado en *Investigaciones fenomenológicas*, No. 12, 2015, pp. 209-220, con el mismo título de “Prólogo”. En este escrito, abreviado como “1E”.

—, “Condiciones y alcances de la antropología filosófica fenomenológica”, en Jesús Miguel Díaz Álvarez y José Lasaga Medina (editores), *La razón y la vida. Escritos en homenaje a Javier San Martín*. Trotta, Madrid, 2018, pp. 67-75. En este escrito, abreviado como “4E”.

—, “Cuerpo animal y mundo animal. Fenomenología en el borde de la empatía”, en *Devenires*, XX (40), 2019, pp. 137-156.

Recibido 06-10-2023

Aceptado 22-11-2023



# SÉPTIMA ESTACIÓN

Javier SAN MARTÍN

UNED

jsan@fsof.uned.es

Se trata del Ser, no de la vida del ser humano.  
(Rainer Marten, 2017, 229)<sup>1</sup>

El trascendental no es otra cosa que la persona humana absoluta, que aparece como tal de modo objetivo, pero en este modo objetivado oculta en sí la posibilidad esencial de un autodescubrimiento por la reducción trascendental. (Husserl, Hua XXXIV, 246)<sup>2</sup>

En agosto de este año de 2023 me llegó la respuesta de Antonio Zirión al escrito que yo había denominado «Quinta estación». La respuesta consta de dos partes, una primera corta, que sería un resumen; y una segunda de ciento treinta y dos páginas, que sigue mi texto de modo literal, a veces párrafo a párrafo. Entre los dos escritos hay diferencias sobre todo en el tono. En el segundo se observa un tono de cierta aspereza, pues la palabra error aparece hasta veintiséis veces; incluso se atribuyen errores donde es evidente que no los hay; errores de traducción donde no los hay; apostillas incómodas donde no son necesarias, pues se adhieren a resúmenes o interpretaciones que yo pude hacer, a los que Antonio Zirión apostilla que no es necesario estar de acuerdo, o que no solo es eso, cuando en el texto no se dice que solo sea eso. Esta es la razón de que no entre en ese texto de manera literal porque necesitaría otras tantas páginas como las que emplea Antonio Zirión, lo que no favorece nada ni la discusión ni el buen entendimiento que debe reinar en estas discusiones. Lo importante es destacar

---

<sup>1</sup> «Es geht um das Sein, nicht um das Leben des Menschen». Trad. del autor.

<sup>2</sup> «Das transzendente Ich ist nichts anderes als die absolute menschliche Person, die als solche objektiv erscheint, aber in dieser objektivierten Weise die Wesensmöglichkeit transzendentaler Selbstenthüllung durch die phänomenologische Reduktion in sich birgt». Trad. del autor.

dónde está cada uno en la discusión y que el lector saque las consecuencias oportunas. Por eso creo que, teniendo en cuentas mis argumentos expuestos en las “estaciones” anteriores, con limitarme ahora a comentar los puntos centrales de su respuesta debería valer.

Dicho esto, no quiero dejar de expresar, junto con lo explicado en el párrafo anterior, el agradecimiento a Antonio Zirión por el estudio tan minucioso que ha hecho de muchos de mis textos, lo que seguramente contribuirá a analizarlos posteriormente con detalle. Ese análisis trasciende con mucho a los ensayos de la polémica, pues implica a otros muchos escritos míos, algunos más antiguos que otros. El detalle de su análisis es extraordinario, y estoy seguro que llevará consigo un interés por parte de otros comentaristas por su consideración y por el núcleo de la polémica, lo que contribuirá de modo decisivo, espero, al avance de la fenomenología en español. En este momento me desborda poder seguir detenidamente todos sus análisis porque supondría escribir un ensayo con no menos páginas que el suyo, cuando de lo que se trata es de centrarse en el núcleo de las respectivas comprensiones de la fenomenología.

Tanto en el apartado II como en el III intentaré despejar algunas dudas sobre mi interpretación y sobre las objeciones de Antonio Zirión, sin que esté seguro de que deshago el “grave error” que me imputó y del que ahora tal vez solo trata de ver el alcance de su gravedad. Al poner los textos que he expuesto en el apartado I estoy diciendo que la fecundidad de mi comprensión es patente, mientras que la de la otra no está tan clara, si prescindimos de aquellas a que nos llevan las “encarnaciones”, que creo que se salen de la filosofía, por lo que prefiero no entrar en ellas.

Así, en la primera parte reproduciré el texto que añadido a mi comentario a *Ideas II* sobre el cuerpo en Husserl, porque creo que es oportuno para este debate; a continuación, añado una nota que cuelgo en mi libro sobre las creencias —ya en su última fase de elaboración—, y que ofrece la fertilidad de mi propuesta. En la segunda parte quiero exponer una selección de errores que se me atribuyen, para mostrar hasta qué punto es peligroso convertirse en dispensador de errores, sobre todo si se procede con excesiva rapidez y algún déficit de lecturas básicas. Esta parte tiene el objetivo de mostrar que hay que ser muy prudente en atribuir errores, ni graves ni livianos. La tercera parte, porque creo que es más oportuno, publica el texto original castellano, con añadido de notas y algunas aclaraciones, del escrito en inglés con el que contribuí, gracias al propio Antonio Zirión, al tomo XX de *The New Yearbook for Phenomenology* (2022) y que, sin la última

parte también había salido en alemán, en el homenaje que se le tributó a Hans Rainer Sepp con motivo de su sesenta cumpleaños<sup>3</sup>. En los lugares oportunos añadiré las notas que vayan respondiendo a las objeciones de Antonio Ziri6n.

## I

Empiezo este comentario con el final del capitulo VII de mi libro *Mundo, cuerpo e intersubjetividad* (en prensa). El capitulo reproduce el comentario que escrib6 a dos capitulo sustanciales del libro de Husserl *Ideas II*, que ten6a como objetivo presentar una filosof6a del cuerpo. A la hora de su reproducci6n en el libro reciente, le a6ad6 las l6neas siguientes:

De todos es sabido que el tema del cuerpo no ha sido tema filos6fico hasta la fenomenolog6a, aunque se puedan encontrar reflexiones sobre el cuerpo en muchos fil6sofos, pero no de modo sistem6tico. Tampoco en la fenomenolog6a husserliana fue un tema p6blico desde el principio. El desconocimiento que se ten6a del tomo II de las *Ideas* de Husserl impidi6 acceder a la fenomenolog6a del cuerpo, hasta el punto de tener una gran dificultad para ser concretos a la hora de saber qu6 era el concepto fundamental de Husserl, el ego trascendental, la subjetividad trascendental o la conciencia pura trascendental. Puesto que la secci6n segunda de *Ideas I* impon6a como m6todo la puesta entre par6ntesis del mundo y, en 6l, del cuerpo para conseguir la conciencia pura, se daba por hecho que esta no ten6a cuerpo. Este prejuicio ha sido uno de los m6s pertinaces de la interpretaci6n fenomenol6gica. Una vez publicado en 1952 el tomo II de *Ideas*, surgen dudas al respecto. Basta leer el comentario que Luis Villoro (1959) escribe a ese libro para comprender el desconcierto que supone esa publicaci6n; Villoro advierte directamente, adem6s, t6ngase en cuenta, en 1959: «Su impresi6n [de *Ideen II*, Hua IV] ha venido a desvelar una de las ra6ices de muchos motivos centrales del posterior existencialismo fenomenol6gico, tanto alem6n como franc6s. No es poca la sorpresa del lector cuando, ojeando sus p6ginas, escucha la primera palabra de un lenguaje que

---

<sup>3</sup> «Transzendente Ph6nomenologie und philosophische Anthropologie», en *Kontexte des Leiblichen*, [Contextos de lo corporal vivido], W6rtzburg: Verlag Traugott Bautz, 2016, pp. 3-18. El apartado cuarto fue escrito para su publicaci6n en ingl6s y algunas de las notas para esta edici6n.

creyó de últimas fechas.» (1959:195). Para Villoro, el libro muestra un drama, pues «Al constituir el mundo, la conciencia se constituye a sí misma. El yo puro, ‘origen’ del mundo, se conoce como entidad en el mundo. El sujeto se objetiva» (ibíd.). Luego sigue los pasos de Husserl en la constitución de la realidad, y aquí aparece el cuerpo: «el cuerpo entra en escena en un papel privilegiado: sirve de intermediario entre sujeto y objeto.» (p. 198), por eso es el cuerpo «condición de la constitución de lo objetivo», incluso toma nota Villoro de que «Husserl no deja de tener razón al considerar que sólo con la aparición de la intersubjetividad puede consumarse la objetivación del mundo en torno» (p. 199), pero lo más importante es que en el proceso: «El yo trascendental de la tradición acaba de arriesgar un paso decisivo. De pronto se ha puesto a *vivir*, ha tomado postura en el mundo, se ha vuelto *concreto*» (p. 200 s.), el yo se mira y ve la vida. Frente «a la antítesis kantiana entre un yo constituyente y un mundo objetivo al cual pertenece el sujeto empírico» (p. 208), ahora «la persona se constituye *ante* el yo puro, pero es también *el yo puro mismo en su vida concreta*» (ibíd.).

Me basta con estas reflexiones para llamar la atención del cambio que se da en la consideración del sujeto trascendental. Villoro piensa que hay dos fuerzas motoras, el impulso trascendental y el vital, y que serían opuestas. La cuestión está en la relación del sujeto trascendental con el cuerpo, en una posición que rompe la claridad estructural que se saca de las *Ideas I*, y que por otra parte está implícita en los análisis de la percepción en la sección tercera de este último libro: pues si la percepción es la racionalidad originaria, y el cuerpo es imprescindible en la percepción, el esquema y resultados de la sección II deben ser releídos desde la sección tercera. *Ideas II* no hace sino desarrollar esa situación.

Pero la explicitación de estos desarrollos puesta de manifiesto por Villoro ya en 1959 no pasó a la opinión filosófica. El autor [de este texto] tuvo la oportunidad de oír el discurso de Ludwig Landgrebe en Lovaina en 1971, cuando dio expresión a esta situación diciendo con toda claridad, ante un público más bien orientado en dirección opuesta, que la subjetividad trascendental es corporal<sup>4</sup>. Esta afirmación ha dirigido al autor desde entonces

---

<sup>4</sup> Landgrebe partió de esa posición para exponer su concepción de la relación entre la antropología filosófica y la fenomenología trascendental. Aquella no es una ciencia empírica, porque la pregunta por el ser humano, que es la propia de la antropología filosófica, se hace

con toda contundencia, y con las consecuencias que ello arrastra respecto a la relación de la fenomenología con la antropología. Por otro lado, esta posición, ya consolidada en la fenomenología, está llevando a amplísimos desarrollos sobre la posición del cuerpo, los diversos niveles de su constitución, sobre todo la posición que adquiere ese cuerpo como cosa, de la que hablo en el último apartado.

Esa cosa que es mi cuerpo es el cuerpo propio, pero no como *Leib*, como carne, sino como una realidad física apropiada en condiciones específicas. La peculiaridad de este cuerpo propio es la que ha investigado la profesora Marcela Venebra en sus diversos e incisivos artículos; estos se refieren a las variadas formas de esta apropiación del cuerpo, teniendo en cuenta tanto los desarrollos husserlianos de *Ideas II* como el impresionante anejo XII de este mismo libro de Husserl<sup>5</sup>.

También he puesto un lema, pero irónico, y que se refiere a Heidegger: según el profesor de Friburgo Rainer Marten<sup>6</sup>, lo que interesa a Heidegger es el Ser, curiosamente no la vida humana, esta es una caída que no merecería al “filósofo de la facticidad” ninguna consideración, sino el desprecio que nos ameritaría la inautenticidad, porque lo que importa es el Ser. ¿No estaremos con la conciencia pura trascendental en la misma situación? Lo que nos interesa es la

---

desde la «autoexperiencia que en cada momento ya tengo de mí», y esta «es la fuente del ser preconocido de aquello que se pregunta.» (1982:16): en esa autoexperiencia el cuerpo es fundamental.

<sup>5</sup> La profesora Venebra ha recogido muy recientemente todas estas investigaciones en su libro *Fenomenología de la sangre. Cuerpo propio y cuerpo otro* (Buenos Aires: Sb, 2023).

<sup>6</sup> Rainer Marten, «Martin Heidegger: Das Sein selbst», en *Heideggers Weg in die Moderne. Eine Verortung der »Schwarzen Hefte«* [El camino de Heidegger a la Modernidad. Una ubicación de los *Cuadernos negros*], editado por Hans-Helmuth Gander y Magnus Striet, Frankfurt: Klostermann, 2017, p. 229ss. Se trata de las actas de un Encuentro que organizó la Universidad de Friburgo, abrumada por lo escrito en los *Cuadernos negros* en relación con el antisemitismo de Heidegger, y ante el inequívoco apoyo que siempre había dispensado al pensador de la Selva Negra, quiso abrir un espacio para que se expusiera libremente y sin irenismos el sentido de esa actitud heideggeriana. Marten fue en la Universidad de Friburgo la única voz —Hans Ebeling, otro antiheideggeriano (ver su *Heidegger, Geschichte einer Täuschung*, 1990), en Freiburg solo fue *Assistent* y tal vez *Privatdozent*— que siempre sostuvo la impostura de Heidegger, lo que le costó permanecer como profesor extraordinario, sin ser llamado nunca a la cátedra. En primavera de 1989 asistí a una conferencia suya sobre la manipulación que Heidegger llevaba a cabo con los textos griegos y, para mi sorpresa, fue sorprendente e inquietante el abucheo infernal del auditorio en cuanto demostraba esa manipulación.

conciencia pura trascendental, no el ser humano consciente. Este puede vivir y sufrir, pero al fenomenólogo —al menos en la posición defendida en la «Sexta estación» de Antonio Zirión [AZ]— solo le interesa la conciencia pura, que no sé cómo puede sufrir sin cuerpo, porque por lo visto el cuerpo no es sino el comienzo de la auto-objetivación de la conciencia pura trascendental, de lo que con claras reminiscencias cristianas se llama la encarnación. La conciencia pura trascendental está encarnada, pero solo por accidente, por tanto, los sufrimientos solo son por accidente, también el amor, complejo corporal-afectivo-espiritual, solo lo será por accidente. Este olvido del ser humano que practicaría el fenomenólogo me parece del mismo tenor que el que Rainer Marten atribuye a Heidegger.

También voy a añadir una nota, la nota 27 del cap. 13 de mi libro sobre las creencias, en la que digo:

Escribiendo este texto he tenido la suerte de seguir el desarrollo de la investigación de Marcela Venebra sobre el tema de la higiene (Venebra 2022 y 2023:136ss), que, en relación con las urgencias, es un magnífico ejemplo de un vórtice, pues como lo explica la profesora Venebra, el control de las urgencias del cuerpo en los primeros años de la vida se convierte en la génesis antropogénica del valor de sí mismo y, por tanto, de la dignidad. La nueva dimensión instaurada en ese momento determinará toda la vida y, por tanto, es, en el sentido más estricto, trascendental. El valor fenomenológico de tal investigación es incalculable. Y aprovecho para subrayar que estamos en un punto nodular de fenomenología genética trascendental, por lo que sería una ceguera culpable, dado el horizonte alcanzado en los estudios husserlianos, considerar esos momentos como acontecimientos empíricos no trascendentales, ignorando lo que Husserl decía, en Hua XV:385, sobre esa etapa de la vida en la que el yo se vive con instintos originarios [*Urinstinkte*], sentimientos originarios [*Urgefühle*], hyle originaria [*Urhyle*] y cinestesis originarias [*Urkynesthesien*].

En efecto, el texto que pongo en la base de toda mi reflexión es el de la página 385 de Hua XV. Para Antonio Zirión<sup>7</sup> ese texto es la génesis de la encarnación, es decir, del ser humano, que, por lo visto, siendo humano, ya no es trascendental. Por eso, la *Urhyle*, la materia originaria, las sensibilidades (las *Empfindnisse*) —las que AZ ha traducido como ubiestesias— y las sensaciones de todo tipo (las

---

<sup>7</sup> En adelante casi siempre AZ

*Empfindungen*: la cinestésias y cenestésias) no serían elementos trascendentales sino elementos debidos a la casualidad fáctica de que el sujeto trascendental “se da” un cuerpo, ¿aparentemente cómo podría no “dárselo”? Prefiero no calificar esta teoría, pero en mi opinión nos lleva a la teoría de la “cápsula” que tanto parece haber inquietado a AZ, a pensar un sujeto trascendental previo a su “encarnación” —una palabra que, para evitar toda contaminación religiosa deberíamos evitar—. Este es el verdadero problema de la comprensión, no solo de AZ sino de algunos a los que él mismo sigue.

## II

Puesto que no quiero llevar a cabo un comentario literal del texto de AZ por lo prolijo que resulta su trabajo, y por necesitar para ello tantas o más páginas, lo que no contribuye a perfilar el núcleo del debate, en este número voy a referirme a puntos en los que se dice explícitamente que incurro en un error, que, como mostraré, salta a la vista que no existe tal error. Eso demuestra bien el afán del autor de ese texto en convertirse con excesiva facilidad en dispensador de errores, bien en cierta ligereza en la lectura dejándose llevar por una actitud que le hace leer lo que no está escrito o interpretarlo de modo inexacto. Seguiré el orden de las páginas.

El primero que voy a comentar es una imputación extraña, porque me parece inconcebible, pues señala que confundo el adjetivo trascendental con mundano. Para mí lo inconcebible es que me señale esa increíble confusión: «con esta expresión de “apariciencia trascendental”, JSM se refiere al parecer, *equivocando el adjetivo* [cva. de JSM], a lo que Fink llama “aparición mundana” [*mundane Erscheinung*] (del fenomenologizar y el fenomenologizante)» (p. 34 n. 53)). El tema está en el reproche de la “apariciencia trascendental”, el *transzendentaler Schein*, «y en general de la fenomenología que aparece en el mundo en lo que Fink llama la apariciencia trascendental» (212) (citándome), que se produce al no ver el *plus* del ser humano. En la nota, AZ niega que la “aparición mundana”, la «*mundane Erscheinung*» de la *VI Meditación* de Fink tenga nada que ver con la “ilusión trascendental” de Husserl. Yo, sin embargo, no digo esto, digo solo que en la aparición mundana se da una “ilusión trascendental”. En la *VI Meditación* no aparece esta equivalencia, pero sí lo hace en el artículo de Fink, de 1933, que seguramente AZ no tenía presente, «Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik», publicado en el *Kant Studien*

(XXXVIII, 1933), con un prólogo de Husserl, que ratifica lo que se dice en el artículo. Y ahí sí aparece ese «*transzendentaler Schein*» (p. 80, 153, 155); en esas citas se puede ver la importancia que el tema asume en el comentario de Fink ratificado por Husserl y que recoge el sentido de la *VI Meditación cartesiana*, que ya había sido escrita. Prefiero abstenerme de invitarle al profesor Zirión a leer o repasar ese texto, porque, una vez que lo hice con otro texto, lo interpreté como que le «manda[ba]» (p. 149) leerlo. Para mí fue este un tema fundamental, tanto que la necesidad que la fenomenología tiene de aparecer en el mundo —*mundane Erscheinung*—, aunque sea como palabras o libros, que solo son fenomenología si se supera el «*transzendentaler Schein*», se recoge en las últimas páginas de mi tesis doctoral de 1972<sup>8</sup>.

Tengo que reconocer, en general, el enorme esfuerzo que AZ ha realizado sobre mi escrito, comparándolo o interpretándolo desde otros textos de manera precisa, que solo con mucho tiempo y dedicación podrá ser evaluado. Un punto, por ejemplo, muy ecuánime y, en mi opinión, acertado es la corrección de la referencia que yo hago a la ética de los años veinte, publicada en español en 2020, a que ya ahí se daría la identidad —que debe ser definida en su alcance— entre la fenomenología trascendental y la antropología filosófica por mediación de la psicología<sup>9</sup>, basándome en la traducción de «*bis auf die Einstellung*» (p. 47), que yo traduzco «hasta en la actitud», y los traductores del texto traducen al revés:

---

<sup>8</sup> Para que se vea hasta qué punto este aspecto fue fundamental para mí, lo que hace que sea difícil pensar que confundo “mundano” con “trascendental”, reproduzco el último párrafo de mi tesis doctoral de 1972: «Con la reducción [se entiende esta ya como reducción intersubjetiva, la tercera parte de la tesis] hemos llegado a un mundo ya constituido de siempre, en el cual unas coordenadas espaciales, temporales y sociales absorben todo intento de superarlas, pero que a su vez solo tienen un sentido en cuanto se da una subjetividad situada en ellas». Las coordenadas mencionadas son el ámbito en el que debe aparecer la fenomenología, su *mundane Erscheinung*, como palabras y textos escritos en papel (ahora, o en pantalla), pero esa aparición mundana carecería de sentido, es decir, sería una “ilusión trascendental” si no se tiene en cuenta la subjetividad que instaura en ella el sentido. Esto se aplica a todo ser humano si se olvida su sentido trascendental. Este sentido trascendental es el *plus* que supera la “ilusión trascendental”, el *transzendentaler Schein*.»

Por cierto, también ese “de siempre”, aplicado a otro contexto, pero semejante a este ‘de siempre’ que aparece aquí, no le gusta a AZ (p. 84), donde critica que, si bien «La apercepción trascendental forma parte de mi conciencia prácticamente *todo el tiempo*», para AZ ese “todo el tiempo”, no es “de siempre”, como digo yo. Parece que, si es “todo el tiempo”, será “de siempre”, aunque ese “prácticamente” puede querer decir que hay algún momento en que no ocurra eso? Si no es así, ese “prácticamente” sobra.

<sup>9</sup> Porque, en el escenario filosófico, aún no había el año veinte un concepto explícito de antropología filosófica

«*excepto la actitud*». Reconoce AZ que las dos traducciones serían correctas, pero por el sentido hay que aceptar la de los traductores. Yo creo ahora que también, porque para esa identidad hay que cambiar de actitud. De hecho, mi traducción es correcta, pero lo que ocurre es que el “hasta” puede ser inclusivo o excluyente, y releendo el texto aún tengo dudas, porque para la psicología puramente fenomenológica, que a su vez es indisolublemente una con «la psicología de la interioridad psíquica pasiva con sus motivaciones pasivas» es imprescindible no solo una epojé fenomenológica psicológica sino también una reducción fenomenológica psicológica. De ahí la ambigüedad de la «*bis auf die Einstellung*»<sup>10</sup>. Pero, de todos modos, precisamente este argumento fortalece el mío de la interpretación de las dos últimas páginas de la conferencia de 1931, porque le basta al psicólogo cambiar de actitud, de la epojé psicológica, en la que opera, a la epojé trascendental, para que todo lo que dice se convierta en contenido de la fenomenología trascendental. Y viceversa, para que lo que el fenomenólogo trascendental dice de las estructuras de la subjetividad trascendental, con el correspondiente cambio de actitud, se convierta en psicología, o en antropología filosófica.

El siguiente, aunque ahora solo pequeño, desliz se refiere al relato sobre la publicación de la conferencia sobre Antropología y fenomenología, a la que tanta importancia le doy. En este punto, además del desliz «solo pequeño», hay una refutación de mi interpretación basada en una lectura de que también el físico debería convertirse en filósofo trascendental, como veremos. En la nota 83 (p. 50) se ve que no ha entendido mi relato: dice AZ citándome en referencia a Fink, «al transcribirla [la primera versión de la conferencia]<sup>11</sup>, transcribió y publicó la versión leída, que carecía ya de esas dos hojas». Pero esos corchetes los pone AZ, falseando el relato. Fink transcribe la versión leída —que es lo que digo—, que es la segunda versión, solo que, a esa versión, al guardar las dos versiones en sus respectivos sobres, se le quitaron las dos últimas páginas, que estaban cifradas en romanos porque provenían de la primera versión con esa numeración. Husserl rehizo toda la primera versión de la conferencia menos esas dos páginas, que las pasa de la primera a la segunda versión, pero luego vuelven a su lugar en la primera. No hay ningún desliz, ni pequeño. Solo que AZ mete unos corchetes indicando que no ha entendido mi texto, que era perfectamente correcto, pues

<sup>10</sup> Previamente ya ha corregido la traducción del texto, una corrección, que es una falta, el [que]; y luego la frase final en la que está claro que Husserl se refiere a la psicología pura, pues está hablando de ella. Como no quiere entender eso, se inventa que «se sugiere que se refiere a la misma “fenomenología pura”», y por eso, con lo que a él le sugiere, «en todo caso el sentido de la frase se altera por completo» (p. 46, n. 73)

<sup>11</sup> Los corchetes son de AZ.

digo: «De ese modo, la versión que leyó Husserl, la V 2, quedó sin esas dos páginas últimas de la primera versión. Fink, al transcribirla, transcribió y publicó la versión leída, que carecía ya de esas dos hojas» (JSM 2020: 227).

Pero aquí también hay una interpretación de una frase de Husserl que le lleva a desactivar mi interpretación de esas dos últimas páginas de la famosa conferencia. AZ la toma de la carta a Lévy-Bruhl, porque no solo la antropología y la filosofía, sino toda ciencia, también la física, se convierte en trascendental, de manera que también el físico sería filósofo trascendental (AZ, 54), así «Esta ampliación, que rebasa entonces a la misma psicología y a la misma antropología, las entendamos como las entendamos, no le merece ningún comentario a JSM, aunque, a mi juicio, quita de golpe su fuerza a la conclusión que él querría sacar de estos últimos párrafos de la conferencia omitidos en la publicación de 1941. Si es cierto que no sólo la psicología o la antropología, «si son consecuentes hasta el final, son en realidad filosofía trascendental», como dice JSM parafraseando a Husserl, sino que *toda ciencia positiva*» deberá ser incluida ahí. ¿Qué dice Husserl sobre la ciencia física en esa página? Según AZ, toda ciencia positiva se convierte en ciencia trascendental, es decir, según Zirión, la física se convierte en ciencia trascendental, lo mismo que la psicología y antropología. Husserl menciona en su momento las ciencias naturales, pero solo para indicar que en su caso ya se han convertido en ciencias racionales de alcance incondicional, pero nada más. Porque el físico no trata de temas dados en la experiencia, como deben hacerlo la psicología y la antropología. El tema del físico nunca será un tema de experiencia, por eso nunca será un filósofo trascendental más que si entiende su ciencia como último resultado de las operaciones de un sujeto trascendental, de un científico, pero eso es irrelevante para su ciencia, porque su objeto, la estructura de la naturaleza, nunca será abordable en descripciones de la experiencia de la naturaleza porque esta experiencia debe ser eliminada para ser físico. Equiparar la psicología y la antropología con la física, porque todas sean “positivas”, me parece fuera de lugar, porque mientras las descripciones de la fenomenología trascendental valen para la antropología filosófica y para la psicología, y viceversa, de ahí que Husserl reconozca explícitamente su «afinidad intrínseca», no pasa lo mismo con la física o con la neurología, porque nada hay en la fenomenología trascendental que pueda ser transformado en la física o neurología, ni viceversa, porque los campos de estudio son absolutamente divergentes.

También creo que se lía AZ con mi recurso al texto de 1903, en el que Husserl resume la página 89 de *Investigaciones lógicas*, de 1900 (AZ, p. 56). En mi opinión la traducción que hago me parece impecable, y sin embargo AZ dice

que «Aquí me permito señalar un error en la traducción». Vamos a verlo. Ahí dice Husserl que, en una página genial de *Investigaciones lógicas*, «Ich habe dort (89 f.) auch zu zeigen versucht, dass die Idee des normalen, geistig gesunden Menschen die Idee der Vernunft schon voraussetzt, also gar nicht geeignet ist, sie, bzw. die Sphäre des Logischen, allererst zu begrenzen.», que yo traduzco: «Allí (89 s.) también he intentado mostrar que la idea del ser humano normal y mentalmente sano ya presupone la idea de razón, por tanto, que en absoluto es apropiado limitarla, bien a ella o en general a la esfera de lo lógico» (Hua XXII, p. 208). Pues aquí dice que cometo «un error en la traducción, que esconde la conclusión que Husserl saca de la tesis de que la idea del ser humano normal, mentalmente sano, presupone ya la idea de la razón». No he conseguido saber qué esconde, porque es obvio lo que se dice, que la idea de ser humano, que supone la idea de razón, no la puede limitar», ni a ella ni el campo de lo lógico. Y a continuación explica al lector lo que se dice, que es lo mismo que digo yo, y que Husserl lo explicita. ¿Dónde está el error? ¿Qué esconde? Se ve el afán de dispensar errores, incluso allá donde difícilmente se dan. Antonio Zirión parece indicar que yo no he entendido la frase, que cuando traduzco «que en absoluto es apropiado limitarla» a ella, la más cercana, a la idea de razón, oculto el sentido de la frase de Husserl. El único “error” es que debía haber dicho “apropiada”, porque el sujeto es *Idee*, pero el giro “apropiado limitarla” equivale a lo mismo, pues faltando el sujeto, tanto puede faltar la “Idea del ser humano” como un “es” neutro, que mantiene de lleno el sentido. Por eso, es extraño que, a pesar de ese error que oculta el sentido de Husserl se vea obligado a reconocer que «No por ello es incorrecto lo que JSM afirma, a saber: que “la idea del ser humano incluye el operar desde la razón, al menos en los fundamentos de la vida humana...”». Por supuesto, debe apostillar algo que no viene a cuento, pues en esa frase no se sugiere que siempre se actúe de acuerdo a la razón. En consecuencia, parece que ni oculté lo que se dice en la frase ni dejé de entenderla.

Otro punto que quiero comentar es un reto que me hace el profesor mexicano a mi afirmación de que inicialmente Husserl entendió la reducción como eidética (p. 63), y me exige textos (ib. y 92). Ahora el tema es más complejo, porque la reducción eidética se formula tarde. Ni siquiera aparece en *La idea de la fenomenología*, pero tanto en *Investigaciones lógicas* como en la Introducción a las Lecciones sobre el espacio y la cosa, el conocimiento fenomenológico se refiere a esencias (Hua II, 51), pero aún no parece existir el concepto de reducción eidética, aunque sí existe el concepto de reducción y fenómeno reducido. Es muy posible que estas páginas de esa introducción llevaran a esa confusión, que explícitamente Husserl no la afirma, pero si el fenómeno reducido es

esencial, parece que hay una confusión sin que sea afirmada. También en *Ideas* la fenomenología es «ciencia eidética» (Hua III, 6/80) y para ella exige Husserl la «reducción eidética» (ib.), que «conduce del fenómeno psicológico a la pura “esencia”». Dicho esto, y aun sabiendo que Husserl entonces ya tiene claro que hay reducciones específicamente trascendentales (ib.), siendo igualmente cierto que en ese momento la reducción trascendental pone fenómenos irreales, la comprensión normal fue la comprensión de la reducción trascendental como eidética<sup>12</sup>. Las varias anotaciones de Husserl a sus lecciones *Problemas fundamentales de la fenomenología* indican que ese era un problema, posiblemente no tanto para él como para la comprensión de la fenomenología. De hecho, AZ sabe muy bien que eso era así, por supuesto en el ámbito de habla hispana, si bien Gaos las distingue, aunque al final, al comprender el yo trascendental como ideal, y conseguir este por la reducción trascendental, yo creo que termina entendiendo la reducción trascendental como una reducción eidética, pues de lo contrario el yo trascendental sería para él individual.

El grueso del texto de respuesta está en el comentario al apartado V de mi «Quinta estación», y que abarca casi la mitad del texto, desde la página 77 a la 150. Evidentemente no puedo comentar punto por punto todo lo que ahí se dice, aunque se repiten algunas cosas. Necesitaría decenas y decenas de páginas para ir aclarando todos los puntos tocados. Todo proviene de la dificultad de AZ para aceptar en todo su alcance la frase de Husserl: «Yo soy en efecto como yo trascendental el mismo que en la mundanidad es yo humano» (Hua VI, 268), lo que, en mi opinión, implica decir que «el ser humano es un ser trascendental». Esta equivalencia es la que no acepta Zirión. Y aquí, en esta página se ve el modo como procede. Yo hablo de dos supuestos, uno principal, y otro que, en mi opinión, es el que le interesa a AZ. Para este, con esos dos supuestos, yo «resumiría [su] posición» (p. 78). Pero nada digo de que ese primer supuesto resuma su posición. Como me atribuye que ese primer supuesto resume su posición, mi redacción sería ambigua (ib.), pero es ambigua porque él introduce en la redacción lo que no está en ella. Además, la ambigüedad provendría de que en ese primer supuesto implicaría que con el psicologismo se caería en un antropologismo, en hacer del ser humano la medida de todas las cosas. Yo no

<sup>12</sup> Y esto no solo por conocedores superficiales de Husserl sino por estudiosos serios como Marvin Farver. Ver citas en mi *La estructura del método fenomenológico* (San Martín 1986), pp. 30ss. Ahí aporto también las citas sobre las correcciones de Husserl a las lecciones *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Ese capítulo se inicia por una consideración de la consigna «La vuelta a las cosas mismas», sobre la que AZ ha mantenido una considerable polémica con Á. Xolocotzi.

digo que Husserl en 1903 afirme eso, sino que afirmar que el ser humano es la medida de todas las cosas rompe lo que Husserl había descubierto como esencial de aquella página 89 de los «Prolegómenos» recogida explícitamente en 1903. Pero evidentemente, este es el tema fundamental del rechazo de la identidad —aunque sea medida— de la fenomenología con la antropología filosófica, que los descubrimientos de la fenomenología valen para todo sujeto racional, y lo que la antropología dice solo puede valer para el ser humano, por eso es antropología. No es otro el tema. La validez de lo que dice la fenomenología vale para todo sujeto trascendental, en la parte racional, para todo sujeto racional en este u otro planeta, en el cielo y en el infierno, puse yo, y AZ, con buen humor, dice que no le «molesta la ampliación» (ib.). Por eso, toda la respuesta de AZ se basa en que «el sujeto trascendental es humano solo en el caso del hombre».

Mi respuesta «está enredada en un equívoco» (p. 79). No puedo entrar a describir en qué consiste el equívoco, que no creo que exista porque, si es cierto que en el Prólogo que dio origen a esta polémica no aparece el punto que yo dejo sin comentar, el tema decisivo claro que aparece en el Prólogo, como lo reconoce en la página 81, porque ahí las razones que en la carta a Lévy-Bruhl aplica a la antropología cultural las extiende a la antropología filosófica, de manera que la fenomenología nunca podría identificarse con esta —ni siquiera en los términos medidos en que yo lo propongo— porque su «radicalidad estriba en desligarse de antemano de todo condicionamiento fáctico, práctico, contingente. Eso digo en el Prólogo» (p. 81). Pues ese es el tema al que no contesto en mis comentarios al Prólogo y que después será el único punto que no contesto. Por tanto, no creo que haya ningún equívoco, por más veces que lo diga —hasta tres veces— en esa página (p. 79) y siga insistiendo —creo que se refiere a este punto<sup>13</sup>— «en el error de identificación que he señalado».

En todo el texto da por supuesto que ser filosofía primera es ser ciencia fundamental, mientras que yo defiendo que ser filosofía primera es el lugar por el que hay que empezar y, en este sentido, el inicio filosófico del joven Husserl es muy potente y clarividente: ¿quién es el ser capaz de crear la matemática? Y ¿por qué el cálculo está sometido a una regla que diferencia el cálculo correcto del

---

<sup>13</sup> Digo “creo” porque hay tantos errores (veintidós veces), equívocos, deslices, ambigüedades (hasta doce veces), lapsus, tergiversaciones, incoherencias, incongruencias y correcciones —todas palabras, en verbo o en nombre, de AZ—, estas unas con razón, otras discutibles y otras innecesarias, p. e. las dos de la p. 46, n. 7 —, que es difícil moverse con soltura y ecuanimidad entre tantos adjetivos o nombres calificativos, y solo para explicar cada vez que sale algún tema de los señalados necesitaría todo el espacio del texto.

incorrecto? El ser humano que calcula está sometido a una regla que lo desborda, pero que sin ella ese ser humano no sería humano. No vale decir que hay seres humanos que no calculan con números, porque aun esos seres humanos ejercitan la razón en su ajuste a la naturaleza<sup>14</sup>. En este contexto, Aristóteles no empieza por la metafísica sino por la física, de la que toma los modelos para la metafísica. Por eso la metafísica se llama así. Luego llama primera a la metafísica en un sentido distinto, pero *a posteriori*. Fink lo expuso con gran brillantez en una de sus lecciones más bellas de su carrera, en la lección *Zur ontologischen Frühgeschichte vom Raum, Zeit, Bewegung*, en la que muestra cómo las categorías del ser de la Filosofía *a posteriori* primera en realidad venían de la filosofía primera por la que había empezado, la física.

Sobre la teoría de la epojé, debería haber entrado en mi libro *La estructura del método fenomenológico*, que es donde se estudia eso con detalle. Que no lo tiene muy presente se ve en la cuestión de la relación de la epojé con la neutralización, respecto a la cual hay una manifestación sumamente sesgada. A mi frase «La trascendentalidad no puede ser neutral», responde que no tiene referente. Aquí se ve que no tiene presente toda la problemática de la epojé que estudio en *La estructura del método fenomenológico*, que parte de la primera comparación que hace Husserl de la epojé con la modificación de neutralidad, para después —pero solo después—, negar con rotundidad esa equiparación, porque, si el ser humano supone el ejercicio racional, y el objetivo fundamental y vital de Husserl es la crítica de la razón —teórica, valorativa y práctica— a las nóesis neutralizadas no se les puede preguntar por la razón. Por eso, en el campo trascendental conseguido por la epojé no cabe la neutralización, esta es una modificación, siempre posible de la vida trascendental, pero anulándola en su raíz de compromiso con lo racional. Precisamente Belussi sigue esta pista, que podría servir de modelo para comprender la vida o partes esenciales de la vida que llevan muchas personas en la contemporaneidad, de vidas neutralizadas, porque no tienen compromiso con la razón. Por eso es curioso que AZ asegure: «La noción misma de neutralidad que maneja JSM como núcleo de la epojé» (p. 111). El sentido de la fenomenología trascendental es el opuesto, como lo indiqué ya hace cuarenta años.

Para terminar esta apartado quiero comentar la respuesta de AZ a los cuatro puntos en que resumo su argumento básico. El primero se refiere a la definición esencial del ser humano, de la que AZ dice que «coincide con la que llamamos

---

<sup>14</sup> Ya sé que AZ en su afán de apostillar todo me diría que “también” actúa de modo irracional, sin que yo ni lo haya afirmado ni negado.

definición suprabiológica del hombre». AZ me reprocha que yo tomo esta frase mutilada porque me olvido de que hay que añadir o incluir «la condición indispensable de poseer un cuerpo en el mundo» (p. 119). Ciertamente que no cito esa apostilla, pero olvida AZ que todo su argumento consiste en que aquella definición suprabiológica, con la que «coincide» esa idea esencial del ser humano, es la que se puede encontrar en otros seres, hasta en los percibes racionales. Es decir, que el cuerpo es puramente accidental, por tanto, no esencial a la definición. Este es el argumento básico, porque con ese argumento aquel “añadido o inclusión” es algo general y abstracto. Lo racional cabe en cualquier cuerpo, aunque sea el de un percibe. Ahora bien, eso es ignorar la conexión que la fenomenología genética muestra del yo trascendental respecto a la vida trascendental que incluye nada menos que los instintos originarios, que proceden del cuerpo; las cinestias, que son sensaciones del cuerpo vivido, y los sentimientos originarios, que son afecciones de este mismo cuerpo. Todo eso son datos trascendentales de la vida trascendental, que no pueden traspasarse más que a seres con el mismo o semejante cuerpo. Por no decirle al profesor Zirion que la forma en que el sujeto trascendental se “apropia” de su cuerpo, por ejemplo, para controlar sus necesidades genera toda la dinámica de la higiene, como lo demuestra la otrora doctoranda suya y desde hace años ya doctora Marcela Venebra. Por eso la única posibilidad de que se verifique la tesis de AZ es que lo suprabiológico sea una especie de capa aislable de la vida trascendental y de esa manera transportable a cualquier otro soporte físico, una tesis muy arriesgada en el mundo contemporáneo, e imposible de acuerdo a las descripciones husserlianas de la fenomenología genética.

En cuanto al segundo punto está en relación con esto mismo, solo que partiendo fundamentalmente de la interpretación de la carta a Lévy-Bruhl, en la que AZ ve una aplicación a la superación de la antropología filosófica, que reconoce que es una extensión suya, aunque la considera legítima. Este punto le da mucho juego a AZ, porque le dedica nada menos que diez páginas (134-144) para discutir mi comentario. Yo solo le voy a dedicar unas líneas más porque el grueso está en la posibilidad de que el ejercicio de la racionalidad se dé en otros seres de otros planetas. Pero antes quiere aclarar que la «superación de la antropología cultural», que según se dijo molestó a los antropólogos culturales<sup>15</sup>, ahora es «superación de la positividad» (pp. 28, 80, 140, 141), lo que en ningún

---

<sup>15</sup> Aquí me acusa de una «insistencia ... casi obsesiva» (p. 140) en el tema, pero hay que decir que, por su parte, también es un tema que le ha debido de afectar porque la mencionada agresividad o agresivo sale hasta dieciséis veces, desde la página 22, justo al principio del texto, hasta ahora, al final.

momento está indicado. Yo también le preguntaría —en correlación con las siete preguntas que me hace en las páginas 137 y 138—, si piensa que esos antropólogos culturales, cuyo modelo era un Lévy-Bruhl que no había entendido nada del lenguaje fenomenológico de la carta de Husserl, iban a saber que se referiría a ese tipo de superación.

Pero vengamos a las preguntas mencionadas, que todas están relacionadas con dos puntos, uno que yo he afirmado que lo trascendental está más allá de lo biológico y suprabiológico; y luego que lo trascendental parte de lo biológico. Aquí se desata una especie de *phenesis quaerendi*, para terminar pidiendo prueba de textos husserlianos.

Pues bien, se lo explico con todo afecto. Primero, que lo trascendental supera lo suprabiológico y lo biológico, es que este lenguaje es propio de las ciencias positivas; y creo que no tiene más importancia. Segundo, que lo trascendental tiene su génesis en lo biológico; pues hay que entender muy bien esta frase, en la que se expresa la opuesta concepción de lo trascendental que tenemos. En la fenomenología genética que subyace a la página Hua XV:385, en la que aparecen la hyle originaria y los instintos originarios, se toma este punto de partida como el comienzo del desarrollo de la vida trascendental, en la que a partir de esa base se irá constituyendo el mundo y en él el ser humano. Pero esos instintos son el germen del sujeto trascendental que por empatía observamos en el infante y, mediante él, asumimos la génesis de nuestro propio yo y nuestro mundo, y en él nuestro ser humano. Entre esos instintos básicos están las urgencias que llevan a los movimientos y las correspondientes cinestesis y cenestesis. También ahí se asientan las incesantías. Urgencias e incesantías son la base de esos instintos y el límite absoluto de nuestra vida de conciencia. Estos pertenecen al cuerpo como ser viviente, por tanto, a lo biológico como denominación de lo viviente, nivel en el que se desenvuelve el infante en los primeros meses de su vida en los que la trascendentalidad está en estado de gestación.

Frente a esta concepción, la de AZ, el *Faktum* es el yo trascendental mismo desde el principio, claro, eso mismo digo yo, pero la forma en que ese *Faktum* aparece es con instintos originarios, con una hyle originaria que le adviene de su condición corporal, con urgencias e incesantías<sup>16</sup> que determinan sus sentimientos originarios. Ahora pregunto yo al profesor Ziri6n si todas estas características

---

<sup>16</sup> No sé si ha percibido en la p. 239 de mi «Quinta estación» la diferencia entre la *Notwendigkeit* en alemán: una urgencia que vuelve, y la necesidad que es “incesantía”,

son trascendentales determinantes del sujeto trascendental o solo humanas que el sujeto trascendental “se da” a sí mismo. Esta es la clave de todo, que se oculta en esas preguntas de si yo me avengo ahora a trabajar en connivencia con la ciencia por decir que todas esas determinaciones se enraízan en el ser viviente que es el cuerpo humano, y aceptando en la descripción fenomenológica la teoría de la evolución que he rechazado antes que sea una descripción de experiencia.

Respecto al “se da”, AZ reconoce que es una descripción figurativa. De esa expresión, hay dos versiones, una impersonal y otra reflexiva. El uso de AZ es el reflexivo, y la pregunta es cómo el sujeto trascendental se puede dar, ni figurada ni no figuradamente un cuerpo. El uso impersonal de darse es directamente aparecer, estar presente, que en alemán se dice directamente “es gibt”, hay o se da, pero nada tiene que ver con el darse un gusto, un placer, darse cuenta, etc. En este sentido el yo trascendental no puede darse un cuerpo porque él mismo se hace a partir de ese *Faktum* que Husserl describe en esa página tan importante e impactante.

El tercer y cuarto punto ya son cortitos, tanto en mi «Quinta estación» como en el comentario de Antonio Ziri6n. En el tercero, la consideraci6n de que mi concepci6n del ser humano podr3a ser parad6jica, por mi presunta insistencia en los rasgos suprabiol6gicos del ser humano y luego en la necesidad de la encarnaci6n, es decir, de contar con un cuerpo; AZ reconoce que esa aparente paradoja que 6l notaba podr3a deberse a que «conoc3a menos la obra de JSM de lo que la conozco ahora». Es un motivo de satisfacci6n que esta pol6mica le haya llevado a detenerse en algunos textos m3os, aunque sea para discrepar en gran medida de ellos. Pero, al final, se fija en un tema interesante, la diferencia entre la hominididad y la humanidad, que yo cito muy de paso, pero que tiene mucha importancia para la antropolog3a filos6fica, y por tanto tambi6n la tendr3a para la fenomenolog3a trascendental. El punto tercero termina aceptando que en relaci6n con ese punto estamos sustancialmente de acuerdo, por lo que nunca ser3a para 6l lo trascendental una especie del alma escol3stica que informa un cuerpo. No voy a insistir en el tema, le acepto la palabra, pero con ella no se responde a la pregunta con que termino el punto anterior.

S3 quiero comentar la diferencia entre la hominididad y la humanidad, que para 6l parece no tener ninguna relevancia para este debate, pero que yo s3 creo que la

---

porque es un *nec-cedere*, algo que no cesa. De esto he hablado en mis 6ltimos escritos, y est3 ya en mi *Antropolog3a filos6fica*.

tiene porque el mismo cuerpo biológico permite dos tipos de trascendentalidad, la animal en la hominidad —la etapa de *sapiens* precultural o protocultural desde hace unos 300000 años a hace unos 150000— y la humana en la humanidad. La base son los datos científicos que nos permiten “reconstruir” empáticamente la experiencia de esos homínidos con un cuerpo ya genéticamente como el nuestro. Por tanto, tenemos dos tipos de trascendentalidad con el mismo cuerpo. No es un motivo a desdeñar en este debate.

Por fin el cuarto punto, al margen de algunas precisiones, creo ya había recogido en gran medida los puntos de este comentario en el último apartado de la sección siguiente, conclusión que asumí necesario añadir a mi texto para la ponencia de 2014, para el homenaje que realizamos en el palacio de Bernice en Bohemia a Hans Rainer Sepp con motivo de su sesenta cumpleaños. El sentido es precisar que la identidad de la fenomenología y la antropología filosófica, siguiendo la línea de la identidad confesada por Husserl entre la psicología pura y la fenomenología trascendental, tiene su campo de aplicación, porque es obvio que la fenomenología trascendental es mucho más amplia que cualquiera antropología filosófica.

### III

#### Fenomenología trascendental y antropología filosófica

Creo que la publicación de este texto que salió, primero en alemán (San Martín 1918) sin el último apartado; y luego en inglés (San Martín 2022) para el que añadí ese apartado, puede servir para recoger el conjunto de temas que inspiran mi propuesta de comprensión de la fenomenología. Creo que puede resultar más útil que responder a todas y cada una de las críticas que hace AZ, aparte de que, así lo creo, ya he respondido a lo más sustancial. El tema de este apartado plantea un punto problemático, pero también central, de la fenomenología. Cuando llegué a Friburgo en 1988, ya había elaborado una antropología fenomenológica, pero todavía me faltaban pistas muy importantes para comprender más precisamente la relación entre la fenomenología trascendental de Husserl y la antropología filosófica. La lectura de las lecciones aún inéditas *Introducción a la Filosofía* (hoy Hua XXXV) y la *VI Meditación cartesiana* de Fink, que apareció a finales de 1988, fue decisiva en esta dirección. Antes de visitar Friburgo

estaba convencido del carácter histórico-genético de la subjetividad trascendental husserliana<sup>17</sup>. Después de ese año, sin embargo, y con la publicación del volumen XXVII de *Husserliana*, pude acercarme más a la relación de la fenomenología trascendental con la antropología filosófica. Ahora creo que puedo delinear esta relación y para describirla utilizar la frase «Del rechazo de la antropología filosófica a su reivindicación».

Presentaré este esquema en tres secciones. En la primera, pienso en la historia del desarrollo de la fenomenología, que está más dedicada a una oposición a cualquier forma de antropología o antropologismo, así como de psicologismo y su intento de considerar la psicología como una ciencia básica. Desde sus inicios y a lo largo de su desarrollo, la fenomenología no ha sido ni psicología ni antropología. Al principio y como guía, quiero en este contexto poner en primer plano el texto de *La crisis* § 72 (Hua VI), en el que Husserl sostiene que la única psicología pura es la fenomenología trascendental. En la segunda sección, discutiré el papel ambiguo del cuerpo y la cultura, es decir, cómo según lo que *Ideas II* permite constatar, ambos campos de experiencia son parte de campos objetivos, pero, al mismo tiempo, también son partes del sujeto, incluyendo allí la ambigüedad de la ética. En la tercera sección explico el sentido en el que el sujeto trascendental es el ser humano, de modo que la fenomenología trascendental —la filosofía o descripción del sujeto trascendental— es al mismo tiempo filosofía del ser humano o antropología filosófica. Finalmente, las últimas páginas, la conclusión, están dedicadas a explicar el alcance de esta identidad, que no significa —o está lejos de significar— que la fenomenología trascendental y la antropología filosófica sean lo mismo.

### 3.1. Un texto sorprendente

El curso de la fenomenología es bien conocido: comienza oponiéndose al intento de que la psicología se declare una ciencia básica, es decir, se diseña contra el llamado psicologismo. Por otro lado, la fenomenología se ve a sí misma como la “filosofía primera”. Husserl lo justifica mediante el método de la epojé y la reducción, según el cual se pone entre paréntesis al ser humano como

---

<sup>17</sup> No solo porque el sujeto trascendental es sujeto de hábitos —lo que implica la historicidad—, sino porque ya había detectado los diversos niveles de trascendentalidad en la hominidad y en la humanidad, esta diferente también de la humanidad que ejerce una crítica filosófica o de algún tipo sobre sí misma.

ser mundano, para revelar al fenomenólogo el sujeto trascendental en el ser humano. Por lo tanto, la fenomenología no se ocupa ni con el ser humano ni con la conciencia humana, sino con el sujeto trascendental o con la conciencia trascendental. Siguiendo este enfoque, es inevitable avanzar hacia una “deshumanización” del sujeto humano<sup>18</sup>. Por eso la fenomenología ya no se convierte en una antropología filosófica ni tampoco en psicología. Luego, en Friburgo, llamó a esta la “visión explícita” de Husserl<sup>19</sup>. Toda la arquitectura de la fenomenología se basa en estos supuestos o explicaciones metodológicas.

Sin embargo, hay un texto en el § 72 de *La crisis*<sup>20</sup> que Iso Kern, en su estudio de la relación de Husserl con Kant y el neokantismo, calificó de incomprendible. Él sólo encontró la explicación de que este texto fue escrito «de la mano de alguien que pronto cumpliría ochenta años» y porque el libro de Husserl, *La crisis*, había quedado incompleto (1964: 217). Inicialmente, sin embargo, esto sólo significa que ese texto no encaja con la concepción que Iso Kern tenía de la fenomenología. Obviamente, puede haber otras opciones para entender este texto, y me gustaría seguir ese camino de cara a nueva comprensión. Con ese texto ocurre, básicamente, lo mismo que con Kant, cuando los intérpretes pasan por alto y devalúan el texto de las lecciones de Lógica, según el cual la antropología debe responder a la cuarta pregunta de la filosofía: ¿qué es el ser humano?; por eso, en comparación con la filosofía trascendental, la antropología sólo puede representar en la visión de los intérpretes un *parergon*, es decir, una obra secundaria. Sin embargo, con esto se malinterpreta el problema de la trascendentalidad y se escapa saber desbloquear el sentido trascendental de la antropología pragmática, que no sólo trata de lo que hemos hecho o podemos hacer de nosotros mismos, sino también con lo que debemos hacer. Si las dos primeras cuestiones son cuestiones que debe responder una antropología pragmática en un sentido estricto, la determinación de lo que debemos hacer es sólo filosóficamente posible. Y esto, a su vez, significa que la antropología pragmática

---

<sup>18</sup> “Deshumanización” hay que entenderla en el sentido de “desplazamiento” de lo humano, el mismo sentido que se aprecia en el título de la obra de Ortega y Gasset *La deshumanización del arte*, que en alemán fue muy bien traducida por Helene Weyl como *Die Vertreibung des Menschen aus der Kunst*, que es desplazamiento o expulsión del ser humano del arte.

<sup>19</sup> Me refiero al ensayo del autor (1991): «Phénoménologie et Anthropologie», en *Études phénoménologiques* 13–14 (1991): 85–114, escrito en el verano de 1989 en Friburgo i. B. En castellano como capítulo V de libro *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, Madrid: UNED, 1994, pp. 165-196.

<sup>20</sup> En Hua VI, 261/258. Siempre que se ha considerado necesario, se ha modificado la traducción, sin notificación. Las traducciones de todos los demás textos son más a menos que se indique lo contrario.

de Kant incluye una filosofía trascendental. Esto cumple el mandamiento que el Poema de Alexander Pope *Ensayo sobre el hombre* formula al comienzo de la segunda epístola:

Conócete, entonces, a ti mismo, no presumas escudriñar a Dios.  
El estudio adecuado de la humanidad es el Hombre.<sup>21</sup>

Kant cita este poema de Alexander Pope varias veces en su primera obra del año 1754, *Historia Natural General y Teoría del Cielo*. Aunque para él, inicialmente, el sujeto trascendental no es el ser humano y, en consecuencia, la filosofía trascendental no debe entenderse como antropología, sin embargo, al final la antropología debe incluir la filosofía trascendental porque el ser humano no puede prescindir del uso de la razón.

Consideremos el texto de Husserl sobre psicología citado anteriormente como innovador, aunque podemos decir que ocurre lo mismo con la historia y la antropología<sup>22</sup>. El desarrollo de la fenomenología trascendental implica,

---

<sup>21</sup> Alexander Pope, *An Essay on Man: Being the First Book of Ethic Epistles*. To Henry St. John, L. Bolingbroke (London: printed by John Wright, for Lawton Gilliver, 1734). Ver en <https://www.eighteenthcenturypoetry.org/works/o3676-w0010.shtml> (23/06/2021).

<sup>22</sup> Es importante aquí ver cómo está estructurada la conferencia de Husserl «Fenomenología y Antropología»: Husserl habla de la relación entre fenomenología y antropología, pero al final comienza a reflexionar sobre la relación de la fenomenología trascendental con la psicología, y de repente se pregunta: «¿Por qué la psicología (o la antropología, si se prefiere) no es de hecho sólo una ciencia positiva junto con las ciencias naturales, sino que tiene una afinidad intrínseca con la filosofía?» (Hua XXVII, 181/500). Esto significa que lo problemático de la psicología también lo es problemático de la antropología. De todos modos, la trascendentalidad de la psicología o la antropología es indicada inequívocamente en la misma página:

Quando se ha revelado la intersubjetividad a la psicología interior (que en definitiva es antropología en sentido puramente espiritual [in rein geistigem Sinn]), como ahora es ya posible, y cuando ésta se ha desarrollado como una ciencia racional en universalidad y amplitud incondicionadas (como sucedió desde el principio con las ciencias racionales de la naturaleza — entonces surge por sí misma una tendencia espontánea, que obliga a los psicólogos a abandonar su mundanidad ingenua y *a comprenderse a sí mismos como filósofos trascendentales*.

Wenn man der Innenpsychologie (der Anthropologie in rein geistigem Sinn endlich), wie es jetzt möglich geworden ist, die Intersubjektivität erschließt und wenn man sie als rationale Wissenschaft in der unbedingten Allgemeinheit und Weite ausbildet (wie es für die rationale Naturwissenschaft von Anfang an geschehen ist) — dann erwächst von selbst eine Motivation, welche den Psychologen zwingt, seine naive Weltlichkeit aufzugeben und sich als Transzendentalphilosophen zu verstehen.

primero, una nueva filosofía de la mente —del espíritu—<sup>23</sup>, o psicología o psicología filosófica; en segundo lugar, una nueva filosofía de la historia; y, en tercer lugar, una nueva filosofía del ser humano o una nueva antropología filosófica.

En este contexto, me parece irrelevante mantener una distinción entre Antropología filosófica y filosofía del ser humano. No hay ninguna razón legítima ni circunstancial para insistir en que la antropología filosófica es sólo la manera en que los filósofos alemanes —como, por ejemplo, Scheler, Plessner, Gehlen, Rothacker o Landsberg— desarrollaron la filosofía del ser humano a partir de los años veinte del siglo pasado. Alguien que expresa u obviamente tiene una filosofía del ser humano, persigue también una antropología filosófica. Y exactamente en este sentido uso este término aquí.

Para demostrar la similitud de la situación de la psicología, la antropología y la historia, se pueden citar varios textos<sup>24</sup>. En relación con la historia, sigue siendo válida la tesis de Husserl en «El origen de la geometría» (Husserl 1922b); esa posición coincide con las explicaciones de Fink en su *VI Meditación cartesiana*. Además, se puede leer lo mismo en uno de los últimos textos de Husserl, según el cual sin reconstrucción o sin «una retrocomprensión desde la obra al hacerla» [*ein Rückverstehen vom Werk auf Wirken*] (Hua XXIX, 380)<sup>25</sup>, no habría «Historia, ni historia de los tiempos ‘históricos’, ni prehistoria» (ob. cit. 381). Que Husserl hable de prehistoria [*Urgeschichte*] significa que está hablando de historia como ciencia y no del modo histórico de ser la personas. Pero eso nuevamente significa que sólo hay una historia trascendental —aquí historia, *Geschichte*, es el curso de la realidad humana en parte estable, pero también continuamente cambiante—,

<sup>23</sup> En una famosa carta a Dietrich Mahnke fechada el 26 de diciembre de 1927, Husserl escribió: «que para mí la fenomenología no es otra cosa que la ciencia humana universal y “absoluta” [Geisteswissenschaft]» (Hua Doc III/3, 460).

<sup>24</sup> Ver del autor, «Las ciencias humanas (antropología, historia y psicología) de acuerdo al último Husserl», en *Acta fenomenológica latinoamericana*. Volumen VI (Actas del VII Coloquio Latinoamericano de Fenomenología), Círculo Latinoamericano de Fenomenología, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2019, pp. 413-431.

<sup>25</sup> Se trata del texto 32 publicado en Hua XXIX y que es el último gran texto de Husserl, de junio y julio de 1937. Sobre este texto ver del autor «La interculturalidad como génesis de la filosofía. Comentario al antepenúltimo texto de Husserl». Publicacions de la Universitat de València (PUV), pp. 71-82, 2015. En esta frase genial Husserl da la clave de la fenomenología, que, por otra parte, Machado la había puesto en verso: «Caminante no hay camino, se hace camino al andar»; se trata de comprender una obra, *das Werk*, desde la acción que la efectúa, *das Wirken*. Por otro lado, *Werk* y *wirken* se refieren a una obra como algo real, y *wirken* es producir efectos, hacer algo real.

y que, por tanto, en sentido estricto sólo hay una historia trascendental —aquí historia, *Historie*, es el relato de aquel decurso—.

Lo mismo ocurre con la antropología. En este caso, sin embargo, podría ser necesario seguir una larga línea de desarrollo desde *Ideas II*, donde Husserl propuso el primer análisis fenomenológico de la cultura, hasta la década de 1930, cuando habla también de una «antropología filosóficamente genuina» (Hua XXXIV, 246) como de la «historia trascendental, absoluta»<sup>26</sup>, que debe ser tomada en el mismo sentido como una filosofía trascendental de la cultura. La condición de posibilidad de la cultura es, según Husserl, la misma que la de la historia: la fundación original, la *Urstiftung*, cuyo resultado debe sedimentarse en el mundo<sup>27</sup>.

### 3.2. La ambigüedad del cuerpo, la cultura y la ética

En contraste con la “visión explícita” de Husserl citada anteriormente, también existe una “visión implícita” que se va afianzando en su vida profesional y

<sup>26</sup> Hua Dok II/1, 142/129, n. 463. Ver también Julia Iribarne, *De la ética a la metafísica. En la perspectiva del pensamiento de Edmund Husserl* (Bogotá: Editorial San Pablo, 2007), p. 155.

<sup>27</sup> «Ésta, sin embargo, no es una afirmación vacía; porque en general, para cada hecho dado bajo el título de “cultura”, ya sea que se trate de la cultura más baja de las necesidades o de la cultura más elevada (ciencia, estado, iglesia, organización económica, etc.), es cierto que toda comprensión directa del mismo como un hecho experiencial implica la “co-conciencia” de que es algo configurado a través de un configurar».

«Dies aber ist nicht ein leeres Wort, denn ganz allgemein gilt es für jede unter dem Tltel „Kultur“ gegebene Tatsache, mag es sich um die niederste Bedürfniskultur handeln oder um höchste Kultur (Wissenschaft, Staat, Kirche, wirtschaftliche Organisation usw.), dass schon in jedem schlichten Sile als Erfahrungstatsache Verstehen „mitbewusst“ ist, dass sie Gebilde sei aus einem menschlichen Bilden her.» (Hua VI, Apéndice III/VI, 379/370). Como se ve es una fórmula semejante a la anterior *das Werk aus dem Wirken*; ahora es *das Gebilde aus dem Bilden*.

Y aún más:

«Podemos decir ahora también que la historia no es desde el principio otra cosa que el movimiento vital de la coexistencia y el entrelazamiento de formaciones originales y sedimentaciones de sentido». (ibíd. 380/371).

Sobre la relación entre el concepto husserliano de cultura e historia, cf. San Martín, «La théorie husserlienne de l’histoire comme noyau d’une philosophie phénoménologique de la culture», en *Recherches husserliennes* 11 (1998): 79–92; sobre la relación entre el concepto de historia de Husserl y la *VI Meditación cartesiana* de Fink, cf. San Martín, «La philosophie de l’histoire chez Fink et Husserl», en *Eugen Fink. Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle*, 23-30

por la que Husserl terminó concluyendo que la fenomenología trascendental es una antropología filosófica<sup>28</sup>. El camino hacia esta sorprendente conclusión no es fácil de entender y puede ser ignorada si sólo se mira la arquitectura expresada en “la concepción explícita”. Sin embargo, me gustaría dar algunas indicaciones que conducen a la “visión implícita” y que Husserl ensaya en el texto N° 15 de Hua XXXIV para hablar de una “verdadera”, sí, «la antropología filosóficamente genuina», «que explica el sentido absoluto de la existencia humana y de la mundanidad, y justifica en un método estrictamente científico el significado metafísico y absoluto de la frase agustiniana, «in interiore homine habitat veritas», (Hua XXXIV, 246).

Para llegar a esta posición empezaremos por mostrar la ambigüedad de la condición del cuerpo en relación con la conciencia trascendental. En el primer volumen de *Ideas* se presentan las estructuras generales de la subjetividad trascendental para poder después, en el segundo volumen, analizar aquellos campos de experiencia por los que el yo discurre a lo largo de toda su vida. Estos campos básicos son, en primer lugar, la naturaleza; en segundo lugar, la realidad animada: el cuerpo y el alma; y, en tercer lugar, la realidad «espiritualmente significativa»<sup>29</sup>, la cultura, es decir, lo que Husserl llama, dentro de la tradición alemana, “espíritu” [*Geist*]. De acuerdo con este diseño, la naturaleza, el cuerpo/alma vivido y el espíritu son campos noemáticos básicos de experiencia.

Sin embargo, el análisis del cuerpo vivido muestra que este está constituido por sensibilidades [*Empfindnisse*], de manera que está constituido por la totalidad de estas diversas sensibilidades —o ubiestesias, como la llama Zirion<sup>30</sup>—, entre ellas las sensaciones cinestésicas y lo que en psicología se llama cenestesia (incluso si Husserl no usa esta palabra)<sup>31</sup>. Todas estas sensaciones forman la primera capa o «sustrato material»<sup>32</sup> de la conciencia o de la vida intencional, su *hyle*, sobre la

---

de julio de 1994, ed. Natalie. Depraz y M. Richir (Ámsterdam: Rodopi, 1997), pp. 231–244. También en *Para una filosofía de Europa*, Madrid: Biblioteca Nueva/Uned, 2007, cap. IV.

<sup>28</sup> Esta afirmación es la que suscita toda la polémica y que AZ anatematiza como «un grave error», porque —supuestamente— destruye todo el núcleo de la intención de la fenomenología husserliana trascendental.

<sup>29</sup> Cf. Hua IV, 197/207, 198/208, 236/248.

<sup>30</sup> La traducción de *Empfindnis* por ubiestesia es muy feliz, porque se acomoda a los otros dos conjuntos de sensaciones, las cinestesis y las cenestesis, pero pierde la fuerza verbal que la aproxima a las *Empfindungen*, aquellas sensaciones no vividas, las visuales y auditivas. Por eso mantengo la palabra “sensitividad”.

<sup>31</sup> Hua IV, 152/160; también 153/160.

<sup>32</sup> Hua IV, 153/160.

cual se edifican y acumulan las otras intencionalidades del acto. Husserl habla aquí del ser humano<sup>33</sup>, pero es obvio que lo mismo se aplica a la conciencia trascendental, porque esta también está constituida sobre esas sensaciones. Eso significa que al menos el cuerpo como conjunto de todas aquellas sensaciones pertenece a la conciencia trascendental como su parte constituyente: para Husserl, entonces, la conciencia trascendental humana es corporal. El cuerpo, que inicialmente es una parte del campo noemático de experiencia de la conciencia, ahora como cuerpo vivido se convierte en una parte de la subjetividad. Y con ello, realizamos un acercamiento entre el sujeto trascendental y el ser humano.

Lo mismo ocurre con el tercer campo de experiencia, el de las «realidades espiritualizadas»<sup>34</sup> o animadas, es decir, aquellas realidades naturales a las que el sujeto proporciona un significado con el fin de convertirlas en objetos culturales para las actividades humanas.

Este análisis noemático, sin embargo, tiene un lado subjetivo que no debe ignorarse. El § 29, «Constitución de unidades dentro de la esfera de la inmanencia. Opiniones persistentes como sedimentaciones en el Yo puro»<sup>35</sup>, es uno de los más importantes de *Ideas II* y una clara anticipación de la explicación crucial de las *Meditaciones cartesianas*, de que el Ego es el sustrato de las habitualidades<sup>36</sup>. Esta afirmación ya llamó la atención de Ingarden, que considera una «novedad en comparación con las *Ideas*» I<sup>37</sup> —las *Ideas II* eran en ese momento desconocidas para Roman Ingarden.

En *Ideas II*, Husserl formula: «cada ‘nueva’ toma de posición instituye una persistente ‘opinión’»<sup>38</sup>. Este es sólo un ejemplo de la forma en que vive el yo trascendental. Cada acto instituye una unidad a la que puedo volver nuevamente, y así es como se constituyen las habitualidades. Husserl habla incluso de *habitus*. Los hábitos se refieren a los diferentes niveles de la vida consciente. Conocer es

---

<sup>33</sup> «Auf diese Weise ist also das *gesamte Bewusstsein eines Menschen durch seine hyletische Unterlage mit seinem Leib in gewisser Weise verbunden*» («De esta manera, la conciencia total del ser humano está en cierto sentido, por medio de su sustrato hilético, ligado al cuerpo») (Hua IV, 153/160; cursiva de Husserl).

<sup>34</sup> Hua IV, 197/207.

<sup>35</sup> Hua IV, 111/118.

<sup>36</sup> Hua I, 100/66.

<sup>37</sup> Hua I, 215.

<sup>38</sup> Hua IV, 112/119.

al mismo tiempo “aprender a conocer”: *Kennenlernen*<sup>39</sup>, lo que significa que el conocimiento representa principalmente el establecimiento de un hábito para el reconocimiento de las cosas. Esto, a su vez, representa la condición de la posibilidad para la institución de una cultura que incluirá un hábito de conocimiento, por un lado; un hábito, por el otro, para el uso de la realidad material: y también un hábito valorativo, en la medida en que en todo uso de las cosas hay una evaluación de su utilidad. La acción es siempre también una acción habitual o incluye al menos una.

Las habitualidades forman el lado subjetivo de la cultura, lo que significa que la cultura ya no está sólo del lado del campo noemático de la experiencia, como los objetos espiritualizados o animados, sino que en la forma de hábitos o habitualidades es al mismo tiempo parte del sujeto trascendental. Estos hábitos se forman corporal y culturalmente y, por tanto, siempre también histórica y socialmente.

Con estas dos consideraciones, por así decirlo, se da un giro a la concepción husserliana de la vida trascendental, porque el sujeto trascendental, que estaba al principio completamente alejado del ser humano, debido a la epojé, en este momento parece que nos acercamos a él, porque estamos en la cultura y en la historia, en la que se desenvuelve el ser humano.

A la misma conclusión llegamos si consideramos la dedicación de la fenomenología a los saberes prácticos. En primer lugar, se supone que existe una fenomenología pura como filosofía primera, a la que sólo más tarde se añade una filosofía segunda en el sentido de una aplicación de la fenomenología. El título del primer volumen de *Ideas*<sup>40</sup> ya da una pista sobre eso. La ética pertenecería entonces a esta fenomenología segunda, lo mismo que la metafísica, que se encarga de examinar el modo fáctico de los seres. La antropología filosófica sería, en este sentido, una filosofía segunda, que debe ser distinguida de la fenomenología pura.

Ahora bien, sostengo que este esquema de la fenomenología puede ser válido para la etapa de Gotinga, pero parece que se volvió cada vez más cuestionable

<sup>39</sup> «Todo lo que conocemos apunta a un conocimiento original» (Hua I, 113/80). Creo que la traducción de *Kennenlernen* como “conocer” pierde el significado literal de “aprender a conocer”, que está en la raíz de “kennenlernen”, que alude a instituir una habitualidad.

<sup>40</sup> *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie.*

para Husserl en sus años en Friburgo. Primero, por la ya mencionada ambigüedad del cuerpo y la cultura; en segundo lugar (aunque yo deje esto de lado en mis deliberaciones), por la relación de mi vida o de mí mismo con los demás, que, al igual que el cuerpo y la cultura, desde el principio son y deben seguir siendo objetos de mi experiencia, pero que, a través de la reducción intersubjetiva, se convierten en sujetos co-constituyentes del mundo. Por eso la reducción fenomenológica trascendental debe convertirse en una reducción intersubjetiva<sup>41</sup>, y la fenomenología pura como filosofía primera debe incluir cuestiones que no habían sido previstas en *Ideas I*.

Este paso se vuelve aún más claro cuando Husserl pasa de la fenomenología estática a la genética<sup>42</sup>. En este sentido puede afirmar en un texto de 1931: «Pero el Eidos trascendental es impensable sin el Ego trascendental como fáctico»<sup>43</sup>. Esta situación invierte la relación de la fenomenología pura como filosofía primera con una filosofía segunda, porque ahora ésta es la base para la primera. En el caso de la ética llega a decir Husserl que como disciplina es la reina<sup>44</sup>.

<sup>41</sup> Cf. *Hua I*, 236, ad 39, 30; *Hua Dok II/2*, 249–50.

<sup>42</sup> Posiblemente, este es el punto de discrepancia mayor de ambas posiciones, para mí la génesis es del yo trascendental, para Zirión es la génesis del ser humano: se trata «del proceso en el cual se constituye en la forma que le es necesaria —dice Husserl— de la mundanidad, de la humanidad» (p. 13). Téngase en cuenta que esto está en la primera parte, que es el resumen sustancial de la segunda. Esto implica que los hábitos, la Hyle, los instintos originarios, etc. son humanos en el sentido de mundanos, objetos constituidos en el mundo y no *partes constituyentes del sujeto trascendental*. Esto va directamente contra la tesis de Husserl de que el yo, por supuesto el yo trascendental, es sujeto de hábitos, que se nos dice en *Meditaciones cartesianas* (*Hua I*, 100ss), y que estaba ya implícito en la primera redacción de *Ideas II*, el tema que impactó a Roman Ingarden (*Hua I*, 215s). Para Antonio Zirión todo esto es ya humano y no trascendental, por tanto, el yo trascendental no sabemos a qué queda reducido si de él eliminamos todo lo que se dice en ese texto de *Hua XV*, 385, la Hyle, los instintos originarios, las cinestesis originarias o los sentimientos originarios y, lo que es más husserliano, las habitualidades, que no son sino sedimentaciones de los actos originales de la vida trascendental, por tanto, la pasividad secundaria, no del ser humano —que también, porque ese es el auténtico ser humano— sino del sujeto trascendental.

<sup>43</sup> «Aber das Eidos transzendentales Ich ist undenkbar ohne transzendentales Ich als faktisches» (*Hua XV*, 385, lín. 6s). Cf. también Rosemary Rizo-Patrón, *Husserl en diálogo. Lecturas y debates* (Lima/Bogotá: Fondo Editorial PUCP/Editorial Siglo del Hombre, 2012), pp. 105 y 417.

<sup>44</sup> «Toda ciencia y la filosofía que las abarca a todas se someten a la ética, a la reina de las disciplinas técnicas» (Husserl, *Introducción a la ética*, 53)

Lo mismo, por tanto, ocurre aún más claramente con la ética, que podría aparecer al principio sólo como una aplicación de la filosofía primera, para más tarde, durante la época de Friburgo, asumir una función muy fundamental<sup>45</sup>.

En el caso de la ética, esto es particularmente significativo porque Husserl designa al fenomenólogo como espectador desinteresado. Esto podría dar la impresión de que la fenomenología debería ser pura teoría y (en contraste con la filosofía de Heidegger) no ser molestado por el ser humano, tanto más cuanto que no trata de los seres humanos sino del sujeto trascendental<sup>46</sup>.

Para el público filosófico y en relación con la filosofía de Husserl, esta visión parecía darse por sentada, pero no está de acuerdo con los desarrollos de su filosofía en Friburgo. Para mostrar esto, daré varias pistas. Primero, la fenomenología es un análisis de la vida de la conciencia, por lo que debe escudriñar todas sus actividades. La vida es conocer, valorar y hacer, y en todas direcciones existen innumerables posibilidades. Husserl ya se ocupa en *Ideas I* de las diversas posibilidades de percibir, evaluar y hacer. Esos análisis son centrales también para la ética, que se incluye, como hemos visto, en la filosofía primera. Pero eso no parece ser suficiente para él. En las conferencias de Londres de junio de 1922, que representan quizás el intento más profundo de Husserl de determinar la filosofía como profesión, la filosofía surge ligada a una preocupación esencial por la auténtica humanidad y, de hecho, en un sentido ético: precisamente en

---

<sup>45</sup> H. Rainer Sepp, «Husserl über Erneuerung. Ethik im Schnittfeld von Wissenschaft und Sozialität», en H.-M. Gerlach and H. R. Sepp (eds.), *Husserl in Halle. Spurensuche im Anfang der Phänomenologie* (Frankfurt a. M.: Peter Lang, 1994), pp. 109–130. Sobre la ética en Husserl, cf. también Sepp, «Mundo de la vida y ética en Husserl» en San Martín (ed.), *Sobre el concepto de mundo de la vida*. Actas de la II Semana Española de Fenomenología [1991] (Madrid: UNED, 1993), pp. 75–93 (trad. del autor); Sepp, *Praxis und Theorie. Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens* (Freiburg/Munich, 1997); U. Melle, «The Development of Husserl's Ethics» en *Études phénoménologiques* VII, N° 13-14 (1991): 115-135; J. Iribarne, «La interpretación ética de la 'interpretación' fenomenológica», en *Cuadernos de ética* 8 (1990): 33-45; también J. Iribarne, *De la ética a la metafísica*.

<sup>46</sup> Sobre la relación entre teoría y práctica, véase Sepp, *Praxis und Theorie*, donde la estrecha conexión se explica en sus capas más internas entre los dos temas examinados. Además, la carta de Husserl a Metzger del 4 de septiembre de 1918 puede ser de ayuda (ver Hua Dok III/4, 409). En conexión con esta carta añadiría la siguiente frase de H. R. Sepp: «Que el interés básico de la práctica dirige en última instancia la teoría significa que la teoría con su propio interés y sus diversos niveles de realización sigue involucrada en la función del interés práctico de asegurar la vida» (*Praxis und Theorie*, pág. 92; trad. por el autor).

eso consiste la discriminación entre filosofía y la ciencia<sup>47</sup>. Esto significa que la ética pertenece al núcleo de la filosofía primera, es decir, al espíritu filosófico de los filósofos principiantes o aspirantes.

### 3.3. El ser humano como sujeto trascendental y el sujeto trascendental como ser humano

El problema de la relación de la fenomenología y la antropología tiene que ver con la relación del sujeto trascendental con el ser humano. La fenomenología es, en primer lugar, el descubrimiento del sujeto trascendental mediante la reducción y, en segundo lugar, la descripción de las estructuras esenciales de este sujeto, mientras que la antropología es una descripción del ser humano. Para descubrir el sujeto trascendental hay que poner entre paréntesis el mundo y en él al ser humano; por tanto, el sujeto trascendental no es el ser humano.

La razón para introducir un sujeto no humano reside en la necesidad de pensar un sujeto de la verdad, que no es contingente, en la medida en que la verdad no es algo azaroso. Para que la verdad sea considerada verdad debe ser para todos y para cada tiempo o debe ser considerada válida para todo el mundo. En el sentido de la verdad se entiende que no es posible que algo sea considerado verdad sólo para mí. Pero el ser humano es azaroso en la medida en que lo interpretamos como resultado de un desarrollo o historia completamente accidental. El error del psicologismo o del antropologismo consiste precisamente en asumir a este ser humano contingente como elemento básico y la ciencia o filosofía de este ser humano como la ciencia básica. Con esto tenemos presentado el núcleo filosófico de la fenomenología: la fenomenología no habla sobre el ser humano, sino sobre el sujeto de la verdad. El método para hacer esto es, primero, llevar a cabo la epojé, a través de la cual el mundo y sus contenidos quedan invalidados y sólo queda nuestra experiencia del mundo y, en los seres humanos, solo se mantiene el ego indisoluble con su experiencia.

---

<sup>47</sup> «Entonces [en Descartes], la idea principal última ya no es, como lo es en Platón, la de la humanidad genuina, que se encuentra en el ser humano filósofo y no en el mero científico, aunque el filósofo inicialmente debe ser un científico» (Husserl, «Phänomenologische Methode und phänomenologische Philosophie 'Londoner Vorträge 1922'», en *Husserl Studies* 16 (2000), ed. B. Goossens, pp. 183-254, 202). Véase también Hua XXXV, 57 y 315. En última instancia, Husserl adopta la definición de Platón como propia.

El segundo momento del método es llevar a cabo la reducción trascendental, mediante la cual el mundo mismo es reconducido al fenómeno trascendental ‘mundo’; y la persona, que es en sí misma un fenómeno en el mundo, reconducida al fenómeno trascendental ‘ser humano’. Después de la reducción, el ser humano es sólo el modo en que el yo trascendental se ve a sí mismo, a través de su cuerpo, en el mundo, es decir: el ser humano es la autoobjetivación del yo trascendental.

Sin embargo, no todo está dicho ni determinado con esta formulación. Como ya hemos visto, el primer problema es determinar la relación del cuerpo con el sujeto trascendental; y, por tanto, también la relación entre el cuerpo vivido y el cuerpo orgánico. Si fuera posible ver y constituir el mundo tal como se nos aparece sin necesidad de movimiento físico llevado a cabo por el cuerpo, nos podríamos preguntar al mismo tiempo si es posible pensar el sujeto trascendental que somos sin cuerpo vivido y sin cuerpo orgánico, e incluso más: ¿sería posible pensar el sujeto trascendental sin mundo? De hecho, ese sería el resultado de la primera ejecución de la epojé, pero no el resultado de la ejecución de la reducción, según la cual nuestra subjetividad es subjetividad que tiene experiencia del mundo. Además, ahí se aplica lo siguiente: si Husserl describe la percepción —y lo haría con intuición esencial— como el lugar de la verdad original, *Urwahrheit*<sup>48</sup>, que determina la razón original, *Urvernunft*<sup>49</sup> y la evidencia original, *Urevidenz*<sup>50</sup>, lo hace no en relación para todo sujeto trascendental<sup>51</sup>, sino sólo en relación con el sujeto como somos, de acuerdo a la dependencia del eidos yo del eidos fáctico. Ahora bien, esa percepción, en esas condiciones, está limitada, pues también puede fallar, lo que significa que no es plenamente racional, que en ella no todo está determinado por la razón (como ocurriría en el caso de un ser omnipotente o, por ejemplo, un ángel)<sup>52</sup>. Puede ser que al principio la fenomenología quisiera hablar refiriéndose a todo sujeto trascendental, porque no podríamos pensar de manera diferente en ciertos casos o situaciones, por ejemplo, en relación con el cálculo —pero esto cambia dentro del desarrollo de la fenomenología, especialmente cuando Husserl utiliza la fenomenología

<sup>48</sup> *Hua* III/2, 516.

<sup>49</sup> *Hua* III/1, 322.

<sup>50</sup> *Ibíd.*

<sup>51</sup> Esto no es válido para los animales no humanos, tal como los conocemos, que, sin embargo, son sujetos trascendentales.

<sup>52</sup> Sin embargo, y sorprendentemente, Husserl se refiere a la manera en que Dios debería percibir: «Incluso un dios no podría mirar una cosa física de otra manera que no sea según este tipo de perspectiva, de orientaciones, etc.» (*Hua* XXXV, 331, línea 27).

genética. Es evidente aquí que esta fenomenología trata con la génesis del sujeto trascendental que somos, es decir, con el sujeto trascendental tal como emerge en el ser humano, y no porque sólo el ser humano sea sujeto trascendental, sino más bien porque el análisis pretende examinar nuestra manera de experimentar, en la cual una gran proporción de los hallazgos dependen del hecho de mi biografía, por ejemplo, las diferentes habitualidades, que de hecho forman el lado subjetivo de la cultura.

Todo esto significa que Husserl debería contar con dos tipos de estructuras esenciales en fenomenología, las que pueden predicarse de todo sujeto trascendental, y las que sólo pueden ser apercibidas o expresadas para el sujeto trascendental que soy. Esta diferencia me parece crucial y, sin embargo, suele pasar desapercibida. En torno a esta cuestión gira, en buena medida, el debate con AZ.

Se ha jugado con la idea de que la teoría de los tres yoes era una interpretación de Fink<sup>53</sup>. Pero eso es erróneo, porque tal teoría aparece claramente tanto en el *Meditaciones cartesianas*<sup>54</sup> como en manuscritos de la década de los veinte<sup>55</sup>. Al contrario, hay que afirmar que Fink se limitó a escribir lo que Husserl ya había registrado en sus manuscritos. En términos de la teoría de la epojé y la reducción, esto sería completamente coherente. Los tres yoes son: yo soy humano [1] y descubro el sujeto trascendental [2] en mí, es decir, descubro en mí un sujeto trascendental, sujeto que a la vez es un ser humano (un sujeto natural) y, sin embargo, al descubrir en él el sujeto trascendental, soy más que un ser humano natural. El yo como fenomenólogo, que hace la epojé y reducción, es el tercer yo [3]. Este hallazgo cambia la relación entre fenomenología y antropología de manera fundamental.

La razón de esto reside en la manera de ejecutar la reducción trascendental, que consiste en sacar a la luz la trascendentalidad del ser humano, una trascendentalidad que hasta que es descubierta permanece en el anonimato. Ser un sujeto trascendental no significa negar el lado natural, sino sostener,

---

<sup>53</sup> Marvin Farber, *The Foundation of Phenomenology: Edmund Husserl and the Quest for Rigorous Science of Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press, 1943), pp. 543, 554; Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction* (Phaenomenologica, 121), con la colaboración de K. Schuhmann (La Haya: Kluwer Academic Publishers, tercera edición ampliada, 1982, pp. 121 y 501).

<sup>54</sup> *Hua* I, § 11, 65.

<sup>55</sup> *Hua* VIII, Apéndice XIX, 427 [1920].

fundamentalmente, que el ser humano no puede ser comprendido si sólo se tiene en cuenta su lado natural azaroso<sup>56</sup>.

Esto es lo que Husserl quiere decir cuando termina sus *Meditaciones cartesianas* con la frase de Agustín de Hipona, como invitación a volver a nosotros mismos porque la verdad se sitúa en el *interiore homine*<sup>57</sup>. Husserl cierra las *Meditaciones cartesianas* con esta frase, cuyo significado se desarrolla en todo el párrafo. No se trata de un compromiso metafísico precrítico, sino de una descripción de todo su método, del cual Husserl dice:

En otras palabras: El camino que conduce a un conocimiento absolutamente fundamentado en el sentido más elevado, o (siendo lo mismo) un conocimiento filosófico, es necesariamente el camino del autoconocimiento universal: primero monádico y luego intermonádico. [...] El lema délfico: “¡Conócete a ti mismo!” ha adquirido un nuevo significado. La ciencia positiva es una ciencia perdida en el mundo. Debo perder el mundo por la epojé, para recuperarlo mediante un autoexamen universal. «*Noli foras ire*», dice Agustín, «*in te redi, in interiore homine habitat veritas.*»<sup>58</sup>

Me gustaría destacar dos cosas en esta frase. En primer lugar, su importancia para Husserl en el momento en que se aclara la estructura de la fenomenología. Es significativo que cite la misma frase de Agustín de Hipona en un manuscrito,

---

<sup>56</sup> La fenomenología toma como fundamental esta dualidad y no la mera facticidad del ser humano, lo que parece ofensivo para la filosofía contemporánea. Esta duplicidad se puede entender con la frase de Fink según la cual el ser humano no es un hecho y, por lo tanto, puede decir que es más que (simplemente) humano. David Carr intenta hacer esta dualidad más aceptable para la filosofía contemporánea explicándola como dos perspectivas para describir el mundo, es decir, desde una perspectiva en primera persona y desde una perspectiva naturalista en la que ni la persona ni el animal desempeñan ningún papel. En las ciencias cognitivas, la primera perspectiva sería la de los *qualia*, la conciencia fenoménica, mientras que la segunda presenta la perspectiva neurológica. Cf. D. Carr, «Sobre la diferencia entre subjetividad trascendental y empírica», en *To work at the foundations. Essays in memory of Aron Gurwitsch*, ed. J.C. Evans y R.S. Stufflebeam (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997), pp. 175-191.

<sup>57</sup> Agustín de Hipona, *De Vera Religione*, XXXIX, 72. «*Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas. Et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcede et te ipsum ... illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis ascenditur.*» Ver también el ensayo de Unamuno «¡Adentro!», en M. de Unamuno, *Ensayos*, vol. I (Madrid: Editorial Aguilar, 1958), pp. 237-246 [1900].

<sup>58</sup> *Hua* I, 183/156-7.

el B I 5, donde pide una nueva antropología. Este último párrafo comienza con las palabras:

El Ego trascendental no es otra cosa que la persona humana absoluta, que como tal aparece objetivamente, pero de esta manera objetivada esconde en sí misma la esencial posibilidad de autorrevelación trascendental a través de la reducción fenomenológica<sup>59</sup>.

El texto ahora publicado en *Husserliana* XXXIV pertenece al manuscrito B I 5 sobre reducción y epojé y, en él, Husserl habla de que en la medida en que la fenomenología «avanza en la elucidación de la concreción de este yo en la primordialidad y en la aclaración de los otros como otros seres humanos en el mundo —que ahí [en ese proceso] recibe justamente su significado trascendental—, la abstención de la posición del mundo es sistemáticamente superada»<sup>60</sup>. La reducción descubrió el sentido del ser humano, es decir, que el ser humano es una persona trascendental. Eso significa que él no es sólo humano como parte del mundo, sino que sólo es humano porque él, el ser humano, esconde en sí mismo un sentido trascendental y la posibilidad de volver a sí mismo, para descubrir su significado trascendental.

Lo segundo que quiero resaltar es que Husserl es consciente del nuevo significado de esta frase agustiniana. En el manuscrito B I 5 Husserl escribe que ahora el significado absoluto de esta frase está justificado «según un método estrictamente científico». La «palabra Delfica: γνῶθι σεαυτὸν también ha adquirido un nuevo significado», es decir, que el ser humano ha conservado en sí mismo este sentido trascendental, un significado sin el cual no podría en absoluto ser humano.

Pero esta última afirmación cambia fundamentalmente toda la relación de la fenomenología frente a la antropología, porque ésta debe considerar, a partir

<sup>59</sup> *Hua* XXXIV, 246.

<sup>60</sup> *Hua* XXXIV, 245. En este texto se basa el desplazamiento [*Verschiebung*] del sentido de la epojé, que siempre fue para mí fundamental desde mi tesis de doctorado, y que parece preocupar al profesor Zirión, por lo que dice en la sintomática y esclarecedora nota 48 (p. 30). El sentido de la epojé inicialmente no podía ser comprendido, pero da la impresión de que, si da miedo “el desplazamiento” y uno no se hace cargo de él, se permanece en ese sentido primero no comprendido [*unverständlich*], lín. 19.

de entonces, el sentido trascendental del ser humano; si no fuera así, ya no sería antropología, ya que tal antropología parcial no podría considerar al único ser humano posible, sino algo que no podría aparecer como ser humano. Por eso Husserl afirma:

Así, frente a la antropología ingenua que permanece en la positividad — la filosóficamente simulada—: aparece la antropología verdadera, filosóficamente genuina, la que aclara el significado absoluto de la existencia humana y la mundanalidad, y el sentido metafísico, absoluto de la frase agustiniana «*in interiore homine habitat veritas*» con un método estrictamente científico<sup>61</sup>.

#### 4. Alcance de la identidad. A modo de conclusión

Para concluir, es necesario aclarar algunos puntos que podrían dar lugar a confusión y que se podría derivar de las tesis anteriores. Dado que, según Husserl, la psicología pura y la fenomenología trascendental son idénticas, y lo mismo es cierto respecto a la antropología filosófica, es necesario preguntarse hasta dónde llega esa identidad, porque establecido en esos términos, sin reservas, sólo confunde, en lugar de aclarar. Estas líneas deben servir de guía para establecer con mayor precisión el alcance de esa identidad<sup>62</sup>. Esa identidad debe ser calificada por la propia respuesta husserliana que sigue a la afirmación sobre la identidad, y que se refiere a que el psicólogo debe seguir haciendo su psicología, sólo que debe dejarse guiar por los descubrimientos de la fenomenología trascendental. A esta psicología yo la llamo post-trascendental, entendiendo el “post” de una manera positiva —es decir, basándose en las intuiciones anteriores, y no de manera negativa—, construyendo sobre lo que ha sido destruido.

Dicho esto, en el caso de la antropología, es necesario considerar sus tres sentidos, porque la relación de la fenomenología trascendental con cada uno de ellos es diferente. No hay ningún problema en la relación con la antropología física, ya que esta es muy limitada en relación con el ser humano, aunque sus descubrimientos tienen un innegable impacto fuerte en nuestra autocomprensión, y también nos guían en el estudio de la *diferencia antropológica*, aunque este tema sea muy complicado porque nuestro

<sup>61</sup> *Hua* XXXIV, 246.

<sup>62</sup> Debo decir que estas líneas están implícitas en la respuesta que di a las sabias preguntas que Alexander Wendt y Martín Mercado, a quienes agradezco su precisión, me plantearon sobre estos temas.

conocimiento científico de los animales es terriblemente deficiente a la hora de interpretar la competencia cognitiva de los animales. De hecho, cada vez nos maravillamos más con sus capacidades, sin saber, por tanto, dónde poner precisamente esos límites de animalidad que nos permiten establecer la *diferencia antropológica*. En este sentido, el estudio de la trascendentalidad humana debe mirar continuamente a los descubrimientos de los etólogos y expertos en comportamiento animal, en lugar de apresurarse a sacar conclusiones precipitadas sobre la trascendentalidad animal.

En el caso de la antropología cultural, el modelo a seguir es el que se hace explícito por Husserl en su carta a Lévy-Bruhl<sup>63</sup>. Pero, en este caso, la relación es de dependencia recíproca, porque el conocimiento de la vida de personas de otras culturas nos permite controlar las propuestas universalizadoras de la fenomenología, algo en la dirección de lo que Lee Whorf había hecho con los Hopi para comprender, por ejemplo, el tiempo<sup>64</sup>. A título de ejemplo, también entrarían aquí las formas de evaluar los esquemas de conocimiento de los colores<sup>65</sup> que estarían a medio camino entre una determinación biológica y un aprendizaje lingüístico cultural. Lo mismo se podría decir de la importancia que los estudios de Francesca Cancian<sup>66</sup> podrían tener para determinar la diferencia entre las estructuras axiológicas explícitas y los comportamientos específicos de un grupo humano o de personas concretas. Todo ayudaría a determinar mejor cómo operan no sólo el conocimiento sino también el deseo, que se fundamenta en la estructura axiológica —que motiva los deseos—, pero no sobre valores explícitos sino implícitos y, por tanto, no expresados.

El problema está en la antropología filosófica. En primer lugar, es muy posible que, hasta la configuración de una antropología filosófica en los años 1920, Husserl ni se

---

<sup>63</sup> Sobre la carta a Lévy-Bruhl, cf. Hua Dok III/7, 161–164. Cf. también M. Merleau-Ponty, «Ciencias humanas y Fenomenología» (1950-1952), en *Psicología y Pedagogía Infantil. Las conferencias de la Sorbona 1949-1952*, trad. del francés por Talia Welsh (Evanston, IL: Northwestern University Press, 2010), pp. 316–372, esp. 334–336. Asimismo, J. San Martín, «Husserl y la Antropología Cultural. Comentario sobre la carta de Husserl a Lévy-Bruhl», en *Recherches Husserliennes 7* (1997): 87-115. A. Zirió, «Prólogo» de *Antropología y fenomenología. Reflexiones sobre historia y cultura*, ed. M. Venebra y A. Jiménez Lecona (México D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2015), pp. 9–22.

<sup>64</sup> Cf. B.L. Whorf, *Language, Thought, and Reality. Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*, ed. con una introducción de John B. Carroll; prologado por S. Chase (Cambridge: The M.I.T. Press, 1956), esp. 143–147.

<sup>65</sup> Sobre este punto ver, del autor, *Para una superación del relativismo cultural*, Madrid: Tecnos, pp. 174s.

<sup>66</sup> Francesca M. Cancian, *What Are Norms?: A Study of Beliefs and Action in a Maya Community* (Nueva York: Cambridge University Press, 1975).

diera cuenta de que la fenomenología tenía un problema por ese lado, y que la ontología regional del ser humano como parte del mundo que se deriva de las *Ideas II* no da cuenta de lo que es el ser humano, porque esa ontología sólo toma en consideración al ser humano como una realidad en el mundo, cuando el ser humano también tiene una dimensión subjetiva —que solo indirectamente está en el mundo—, pero sin la cual el ser humano no es el ser que es. Pero eso tiene consecuencias, de las que Husserl sólo tomará nota cuando se dé cuenta de que la reducción es el descubrimiento de la trascendencia *del o en* el ser humano, sin la cual este no es tal. Sólo entonces se asume que una antropología filosófica como ontología regional es insuficiente, es decir, no es *auténtica* antropología. Esto es lo que digo con una fórmula específica: que el ser humano como ser en el mundo —tal como aparece en *Ideas II* y según la primera reducción— es más que ser humano (en palabras de Heidegger: *mehr denn Mensch*)<sup>67</sup>. Esto es lo que está implícito en la fórmula de que la reducción trascendental es una reconducción del ser humano hacia su sentido trascendental, es decir, que la reducción es el retroceso — español, re(con)ducción, *reductio* en latín, y en alemán *Zurückführung*— del ser humano a su yo trascendental. Esto era descubierto por Husserl en los años veinte. Por otro lado, en esos años, explícitamente en sus escritos de 1922/1924, descubrió el camino desde la psicología (fenomenológica), tal como lo expone en *Erste Philosophie* (Hua VIII).

Formulemos, pues, el problema de la relación de la fenomenología trascendental con la antropología filosófica a partir de esa afirmación de identidad. En primer lugar, debemos ser conscientes de la necesidad de superar todo antropologismo, que se logra reconociendo el nivel trascendental del ser humano. En segundo lugar, suponiendo ese reconocimiento —que se hace por la reducción trascendental—, como también sucede con la psicología fenomenológica, debemos decir que tanto la psicología fenomenológica como la antropología filosófica, si la intención que lleva a ellas es consecuente, son fenomenologías trascendentales; y viceversa, esta fenomenología es realmente una psicología y una antropología (en ambos casos pura o filosófica). Con esto se dice que estos conocimientos deben incorporar en su *corpus* los análisis de la fenomenología trascendental; o, en lo que respecta a ésta (fenomenología trascendental), hay que afirmar que en ella se habla del significado trascendental del ser humano, o del significado trascendental de la vida mental.

---

<sup>67</sup> Cf. Martin Heidegger, «Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins», in *GA* 80.1, 237.

Esto me lleva también a aclarar la diferencia entre la fenomenología trascendental, la psicología fenomenológica y la antropología filosófica; primero, la fenomenología trascendental tiene mucho más alcance que la psicología (pura) y la antropología filosófica, no principalmente porque la trascendentalidad pueda ocurrir en otros sujetos trascendentales de este u otro mundo<sup>68</sup> —que también—, sino porque hay muchos campos del análisis fenomenológico que no pertenecen ni a la antropología filosófica ni a la psicología pura. En relación con otro mundo, nos ubicaríamos en una posibilidad vacía, en la medida en que no tenemos experiencia de esos posibles seres; si la tuviéramos deberíamos utilizar nuestra experiencia como norma a partir de la cual intentar comprender su naturaleza. En relación con el nuestro, lo único que encontramos en nuestra experiencia es la vida animal diferente a la nuestra, cuya elucidación es una primera parte o capítulo de la antropología filosófica para fundar la *diferencia antropológica*, que legitima la existencia misma de una antropología filosófica (al estilo de Heidegger en sus lecciones de 1929/30)<sup>69</sup>. Esta parte implica establecer las bases de una ontología de la animalidad, un establecimiento provisional para determinar la *diferencia antropológica*, primera parte de la antropología filosófica. El hecho de que los otros animales sean subjetividades trascendentales tampoco impide que el núcleo fundamental de la fenomenología trascendental sea una antropología filosófica, porque siempre la deberemos usar como norma para conocer la subjetividad trascendental de los otros seres trascendentales, a los que solo accederemos desde el conjunto descriptivo de nuestra experiencia, en estos casos y normalmente por deconstrucción de los niveles que consideramos que no se dan en los otros animales.

Entonces, la verdadera razón de este “mayor alcance” de la fenomenología trascendental es que hay muchos campos para la aplicación de análisis fenomenológicos que no están incluidos ni dentro de la antropología filosófica ni dentro de la psicología pura, ni siquiera dentro de la filosofía. Además, dentro de la fenomenología trascendental, se incluyen partes que difícilmente pertenecerían a una antropología filosófica, como el análisis de la ética, la estética, lógica, matemáticas, etc. La fenomenología trascendental tiene su propia historia y tradición epistemológica referente a metodología y temas, y por eso es exportable a otros

---

<sup>68</sup> No se olvide que este es el argumento fundamental de AZ contra mi propuesta; sin embargo, creo que no la alcanza porque todo lo que podemos decir del ego trascendental es desde nuestra vivencia, lo que no quiere decir que eso no se aplique a casos de otros lugares, pero de momento son descripciones de nosotros —humanos— como seres trascendentales.

<sup>69</sup> M. Heidegger, *GA 29/30*.

campos fuera de la filosofía, por ejemplo, la arquitectura, el medio ambiente o la enfermería. Ahora bien, las partes que son análisis de la vida consciente —ineluctablemente la propia— y las formas en que ésta se constituye y opera, por lo tanto, los análisis de sus diversas funciones y operaciones, pertenecerían exclusivamente a la antropología filosófica. Esta sería entonces una «antropología filosófica reformada»<sup>70</sup>.

En relación con la psicología, la psicología pura, como análisis de la vida consciente en el mundo, sin más pretensiones filosóficas, si es coherente en tomarse en serio las implicaciones de la vida consciente, sería también fenomenología trascendental. Pero entonces cabe preguntar si ambas disciplinas, la antropología y la psicología, son como la fenomenología trascendental. ¿No serán iguales entre sí? Es una pregunta lógica, pero es necesario considerar las respectivas tradiciones epistemológicas y la novedad de la antropología filosófica. Como autor que se ha centrado en esta disciplina, nunca he tenido la pretensión de incorporar a ella los temas de la psicología, aunque hay una parte de la antropología filosófica que tiene que incorporar el sentido de la vieja psicología racional, en relación con la pretensión de estudiar el alma como parte sustancial del ser humano. En antropología filosófica se debe dar una respuesta a la pregunta de qué es lo que en la vida humana da lugar a esta *sustantivación* y en qué medida al alma no le hace falta pensar, por ejemplo, en la dignidad de la persona, un concepto que no aparece en los manuales de psicología racional; ni explicar la humanidad de los locos o de los niños, etc. porque, dado que todos ellos tienen alma, ya no hay ningún problema.

La psicología, por su parte, tiene su propia tradición epistemológica, y un psicólogo que abordara la fenomenología trascendental y de aquí descendiera a la psicología, en lo que yo llamo psicología post-trascendental —al estilo de la de J.J. Gibson—, continuaría investigando temas similares a los que estudió antes, aunque operando con conceptos orientativos y típicos de la fenomenología trascendental. Sin embargo, yo no creo que entraría en temas propios de una antropología filosófica, tales como, por ejemplo, la *diferencia antropológica*, la relación con la antropología cultural, los problemas de la conciencia como experiencia cualitativa, los grandes temas paradigmáticos del ser humano y la máquina; o sobre las cuestiones de la persona y la dignidad, y mucho menos sobre la posición del ser humano como ser cultural, o sobre el significado del

---

<sup>70</sup> Cf. Marcela Venebra, *La reforma fenomenológica de la antropología* (Bogotá: Aula de Humanidades, 2016).

mal y bienestar para la vida humana. Sin querer decir que estos temas le sean ajenos, no suelen entrar en la psicología, porque no caen de lleno dentro de su tradición epistemológica.

En conclusión, no creo ni que la antropología filosófica deba integrar la psicología ni que sea superior, ni que constituya el paradigma a partir del cual medir la psicología. En realidad, lo que sucede es que el paradigma proviene de la fenomenología trascendental, y debe operar por igual tanto en psicología como en antropología, aunque quizás esta última se dedique más exclusivamente que la psicología a formular este a priori de investigación, y entonces puede operar como guía u orientación paradigmática para aquella, pero desde que este paradigma realmente se ha forjado en la fenomenología trascendental. Entonces, es desde la fenomenología trascendental desde donde se pueden formular una auténtica antropología filosófica y una auténtica psicología post-trascendental, ésta en sus dos versiones, una psicología fenomenológica y una psicología experimental.

Esta propuesta filosófica —fenomenológica y antropológica— es la que he venido elaborando en las últimas décadas, y ella es la que orientó desde el comienzo mi concepción de la fenomenología de Husserl, tanto en su vertiente teórico-metodológica, a la que dediqué mi tesis doctoral en los años 70, *La estructura del método fenomenológico*, como en su dimensión ética, que siempre he tenido presente, como lo muestra, entre otros, mi ensayo —pionero entonces en todas estas cuestiones— «Ética, antropología y filosofía de la historia. Las Lecciones de Husserl de Introducción a la ética del Semestre de Verano de 1920», publicado en 1992 en la revista *Isegoría*. Durante todos estos años, y todavía hoy, gracias a diálogos y debates como los mantenidos con Antonio Zirión, he ido perfilando, matizando y precisando esta propuesta filosófica, defendiendo la idea directriz de que la antropología filosófica, tal y como la he desarrollado en mis trabajos, es la “filosofía primera”. En ese sentido, como puede comprobarse, el diálogo con Antonio Zirión excede con mucho el debate en torno a la “ortodoxia hermenéutica” husserliana, y nos abre a cuestiones filosóficas, éticas, sociales y políticas de primer orden, especialmente de cara a afrontar nuestro complejo siglo XXI. En qué medida mi concepción de la fenomenología trascendental y, a partir de ella, mi antropología filosófica, puedan ser útiles y fructíferas para abordar estas acuciantes tareas, especialmente para las nuevas y futuras generaciones, y en qué medida lo sea la propuesta de Antonio Zirión, es algo que, por supuesto, no me corresponde juzgar a mí.

## Bibliografía

- BELUSSI, Felix, (1990), *Die modaltheoretischen Grundlagen der Husserlschen Phänomenologie*, Friburgo d. B/Múnich: Alber Verlag.
- CANCIAN, Francesca M. (1975), *What Are Norms?: A Study of Beliefs and Action in a Maya Community*, New York: Cambridge University Press.
- CARR, Davis, (1997), «Sobre la diferencia entre subjetividad trascendental y empírica», en *To work at the foundations. Essays in memory of Aron Gurwitsch*, ed. J.C. Evans y RS Stufflebeam, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, pp. 175-191.
- EBELING, Hans (1990), *Heidegger, Geschichte einer Täuschung*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- FARBER, Marvin (1943), *The Foundation of Phenomenology: Edmund Husserl and the Quest for Rigorous Science of Philosophy*, Cambridge: Harvard University Press.
- FINK, Eugen (1933), «Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik», *Kant-Studien* 38, pp. 319-3 83. Actualmente en Fink (1966), 79-156); trad. española de R. E. Velozo Parias, «La filosofía fenomenológica de Edmund Husserl ante la crítica contemporánea», en *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. 1, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003, pp. 361-428.
- (1966), *Studien zur Phiinomenologie 1930-1939*, La Haya: M. Nijhoff.
- (1988), *VI Cartesianische Meditation*, Teil 1, *Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, H. Ebeling, J. Hohl, y G. van Kerckhoven (eds.), *Husserliana Dokumente*, 2/1), Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- HEIDEGGER, Martin (1983), *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, Gesamausgabe tomo 29/30, Frankfurt a. M.: Vittorio C Klostermann, 3199<sup>2</sup>. En castellano, *Los conceptos fundamentales de la Metafisica. Mundo, finitud, soledad*, Madrid: Alianza Editorial. Trad. por de Alberto Ciria [de las lecciones del Semestre de Invierno de 1929/1930], 2007.
- (2016), «Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins», en Gesamausgabe tomo, 80.1, *Vorträge Teil 1: 1915-1932*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, [orig. de 1929].
- HUSSERL, Edmund, *Gesammelte Werke*, La Haya y Dordrecht. *Husserliana*, citados como Hua.
- Husserliana I, Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, ed. e introd. de S. Strasser, La Haya: M. Nijhoff, 41973; trads. españolas de M. A. Presas, *Meditaciones cartesianas*, Madrid: Ediciones Paulinas y Tecnos, 1979 y 1986; y de J. Gaos y M. García-Baró, México: FCE, 2004.

- Husserliana II, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, reimpr. De la 2.<sup>a</sup> ed. ampliada, ed. de W. Biemel, M. La Haya: Nijhoff, 1973; trad. española de M. García-Baró, *La idea de la fenomenología*. Cinco lecciones, México: FCE, 1982.
- Husserliana III/1, *Ideen. zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, ed. de K. Schuhmann, La Haya: M. Nijhoff, 1976; trad. española de J. Gaos, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, Libro primero: *Introducción general a la fenomenología pura*, FCE, 1949; nueva edición y refundición integral de la trad. por A Zirió, México: FCE, 2013.
- Husserliana III/2, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Zweites Buch. *Ergänzende Texte*, ed. K Schumann, La Haya: M. Nijhoff, 1976; nueva trad. española, abarcando los dos volúmenes (Hua III/1 y Hua III/2), de A. Zirió, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, México: UNAM-FCE, 2013.
- Husserliana IV, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch; *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, reimpresión, editado por M. Biemel, La Haya: M. Nijhoff, 1991; trad. española de A. Zirió, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, Libro segundo: *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, UNAM, México, 1997; México: UNAM/FCE, 22005.
- Husserliana VI, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, ed. de W. Biemel, La Haya: M. Nijhoff, 1954, 21976; trad. parcial española y estudio preliminar de J. V. Iribarne, *La crisis de las ciencias europeas*, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2009.
- Husserliana VIII, *Erste Philosophie (1923/24)*. Zweiter Teil: *Theorie der Phänomenologischen Reduktion*, ed. de R. Boehm, La Haya: M. Nijhoff, 1965.
- Husserliana XXII: *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*. Edición de Bernhard Rang, La Haya: M. Nijhoff, 1979.
- Husserliana XXVII. *Aufsätze und Vorträge. 1922-1937* Editado por T. Nenon y H.R. Sepp. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988.
- Husserliana XXIX, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband*. Texte aus dem Nachlaß (1934–1937). Editado por Reinhold N. Smid, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991.
- Husserliana XXXIV: *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*. Edición de Sebastian Luft, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002

- Husserliana XXXV, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*. B. Goossens, Dordrecht: Kluwer Academic Publisher. «Phänomenologische Methode und phänomenologische Philosophie 'Londoner Vorträge 1922'», en *Husserl Studies* 16 (2000), ed. B. Goossens, pp. 183-254, 202).
- Husserliana XXXVII, *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*. Edición de Henning Peucker, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2004. En castellano, *Introducción a la ética*. Traducción de M. Crespo, L. R. Rabanaque y M. Chu, Madrid: Editorial Trotta, 2020.
- HUSSERL, Edmund, *Briefwechsel*. Bd. 3. *Die Göttinger Schule*, Husserliana Dokumente III/I. Ed. por K. Schuhmann y E. Schuhmann, Dordrecht: Kluwer, 1994.
- *Briefwechsel*. Bd. 4. *Die Freiburger Schüler*, Husserliana Dokumente III/I. Ed. por K. Schuhmann y E. Schuhmann, Dordrecht: Kluwer, 1994.
- *Briefwechsel*. Bd. 7. *Wissenschaftlerkorrespondenz*, Husserliana Dokumente III/I. Ed. por K. Schuhmann y E. Schuhmann, Dordrecht: Kluwer, 1994.
- (1994), *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Alianza Editorial. Edición y traducción de César Moreno y Javier San Martín. Segunda edición revisada 1920.
- (1922a): «Método fenomenológico y filosofía fenomenológica. <Conferencias de Londres, 1922>», en *Textos Breves 1987- 1936*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 363-424. Presentación y traducción de Rosemary Rizo-Patrón.
- (1922b), «La cuestión del origen de la geometría como problema histórico-intencional», trad. del *Beilage III* de Hua VI (pp. 365-386). Trad. y presentación de Rosemary Rizo-Patrón, *Textos breves 1987-1936*, Salamanca: Ediciones Sígueme, pp. 678-707.
- IRIBARNE, Julia (1990), «La interpretación ética de la 'interpretación' fenomenológica», en *Cuadernos de ética* 8: 33-45.
- (2007), *De la ética a la metafísica. En la perspectiva del pensamiento de Edmund Husserl*, Bogotá: Editorial San Pablo.
- KERN, ISO (1964), *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, La Haya: M. Nijhoff.
- LANDGREBE, Ludwig (1982), «Philosophische Anthropologie – eine empirische Wissenschaft?», en Landgrebe, *Faktizität und Individuation*. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie. Hamburgo: Felix Meiner Verlag, pp. 1-20.
- MARTEN, Rainer (2017), «Martin Heidegger: Das Sein selbst», en Gander, Hans-Helmuth y Striet, Magnus ( eds.), *Heideggers Weg in die Moderne*. Eine Verortung der »Schwarzen Hefte«, Frankfurt: Klostermann, pp. 229-241

- MELLE, Ulrich (1991), «The Development of Husserl's Ethics», en *Études phénoménologiques* VII, Nº 13-14, 115-135.
- MERLEAU-PONTY, «Ciencias humanas y Fenomenología (1950-1952)», en *Psicología y Pedagogía Infantil. Las conferencias de la Sorbona 1949-1952*, trad. del francés por Talia Welsh (Evanston, IL: Northwestern University Press, 2010), pp. 316-372.
- POPE, Alexander (1734), *An Essay on Man: Being the First Book of Ethic Epistles*. To Henry St. John, L. Bolingbroke. London: printed by John Wright, for Lawton Gilliver. En <https://www.eighteenthcenturypoetry.org/works/o3676-w0010.shtml> (23/06/2021).
- RIZO-PATRON, Rosemary (2012), *Husserl en diálogo. Lecturas y debates*, Lima/Bogotá: Fondo Editorial PUCP/Editorial Siglo del Hombre.
- SAN MARTÍN, Javier (1986), *La estructura del método fenomenológico*, Madrid: UNED.
- (1990), «La théorie husserlienne de l'histoire comme noyau d'une philosophie phénoménologique de la culture», en *Recherches husserliennes* 11, 79-92.
- (1991), «Phénoménologie et Anthropologie», en *Études phénoménologiques* 13-14: 85-114. En castellano, como capítulo V de libro *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, Madrid: UNED, 1994, pp. 165-196.
- (1995), «Husserl y la Antropología Cultural. Comentario sobre la carta de Husserl a Lévy-Bruhl», en ER. *Revista de Filosofía*, 19, año X, 1995, pp. 171-175, en inglés en *Recherches Husserliennes* 7, 1997, 87-115.
- (1997), «La philosophie de l'histoire chez Fink et Husserl», en *Eugen Fink. Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle 23-30 de julio de 1994*, eds. Natalie Depraz y M. Richir (Ámsterdam: Rodopi, 1997), pp. 231-244. En castellano, en *Para una filosofía de Europa*, Madrid: Biblioteca Nueva/Uned, 2007, cap. IV.
- (2009), *Para una superación del relativismo cultural*, Madrid: Tecnos.
- (2015), «La interculturalidad como génesis de la filosofía. Comentario al antepenúltimo texto de Husserl», en n.º 219. Publicacions de la Universitat de València (PUV), pp. 71-82.
- (2016), «Transzendente Phänomenologie und philosophische Anthropologie», en *Kontexte des Leiblichen*, [Contextos de los corporal vivido], Würzburg: Verlag Traugott Bautz, 2016, pp. 3-18.
- (2019), «Las ciencias humanas (antropología, historia y psicología) de acuerdo al último Husserl», en *Acta fenomenológica latino-americana*. Volumen VI (Actas del VII Coloquio Latinoamericano de Fenomenología), Círculo Latinoamericano de Fenomenología, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2019, pp. 413-431.

- (2022) «Transcendental Phenomenology and Philosophical Anthropology», en *The New Yearbook for Phenomenology*, Volume 20, Special Issue: *Phenomenology in the Hispanic World*, 2022, pp. 335-348.
- SEPP, H. Rainer (1993), «Mundo de la vida y ética en Husserl», en San Martín (ed.), *Sobre el concepto de mundo de la vida*. Actas de la II Semana Española de Fenomenología, Madrid: UNED, pp. 75-93.
- (1994), «Husserl über Erneuerung. Ethik im Schnittfeld von Wissenschaft und Sozialität», en H.-M. Gerlach and H. R. Sepp (eds.), *Husserl in Halle. Spurensuche im Anfang der Phänomenologie*, Frankfurt a. M.: Peter Lang, 1994, pp. 109-130.
- (1997), *Praxis und Theorie. Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens*, Freiburg/Munich: Alber.
- SPIEGELBERG, Herbert (1982), *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction* (Phaenomenologica, 121), con la colaboración de K. Schuhmann, La Haya: Kluwer Academic Publishers, tercera edición ampliada.
- UNAMUNO, Miguel de (1958), *Ensayos*, vol. I (Madrid: Editorial Aguilar, pp. 237-246 [1900]).
- VENEBRA, Marcela (2016), *La reforma fenomenológica de la antropología*, Bogota: Aula de Humanidades.
- (2023), *Fenomenología de la sangre*. Cuerpo propio, cuerpo otro, Buenos Aires: Sb.
- WHORF, Benjamin Lee (1956). *Language, Thought, and Reality. Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*, ed. con una introducción de John B. Carroll; prologado por S. Chase (Cambridge: The M.I.T. Press, 1956).
- XOLOCOTZI, Ángel y ZIRIÓN, Antonio (2018), ¡A las cosas mismas! Dos ideas sobre la fenomenología, México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/ Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo / Miguel Ángel Porrúa.
- ZIRIÓN, A. «Prólogo» de *Antropología y fenomenología. Reflexiones sobre historia y cultura*, ed. M. Venebra y A. Jiménez Lecona, México D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2015), pp. 9-22.
- (2018), «Condiciones y alcances de la antropología filosófica fenomenológica», en Jesús Miguel Díaz Álvarez y José Lasaga Medina (editores), *La razón y la vida. Escritos en homenaje a Javier San Martín*. Madrid: Trotta, pp. 67-75.

Recibido 05-12-2023

Aceptado 12-12-2023

## **COMENTARIOS Y NOTAS CRÍTICAS**



# ¿QUÉ ES TIEFENFENOMENOLOGÍA?

*Mari Carmen Viedma Millán*

VERLAG@VIEDMAEDICIONES.NET

La problemática de la postguerra vivida en la sociedad alemana hizo ver al autor la necesidad de replantear la pregunta sobre el sentido de la filosofía en nuestro tiempo. Con esta finalidad se concentró en dos filósofos de fundamental importancia en la historia del pensamiento europeo, pero apenas considerados: Jakob Böhme (1575-1624), llamado por Hegel, el primer filósofo alemán, y su mejor intérprete, el médico, físico, ingeniero y teólogo bávaro Franz von Baader (1765-1841), apodado Bohemius redivivus. En el decurso de sus investigaciones el autor descubrió una conexión insospechada entre el romanticismo alemán, la cultura maya y tradiciones indígenas como las que afloran en la famosa carta en 1854 del jefe Seattle del pueblo Swamish al presidente Franklin de Estados Unidos. El autor presentó el resultado de estas investigaciones en la universidad de Augsburg como escrito para el grado de catedrático de filosofía (*Habilitationschrift*), que consiguió en febrero de 1983 junto con la venia legendi, otorgada por el ministerio de cultura de Baviera. Sin embargo, el libro publicado por Viedma Ediciones que aquí presentamos no es sólo traducción de los manuscritos alemanes.<sup>1</sup> Se trata de un repensamiento en lengua española de la filosofía que el autor ha estado elaborando durante décadas en alemán.

## Intencionalidad tiefenfenomenológica

José Sánchez de Murillo, pensador, científico y poeta, nacido en Ronda (Málaga) el 8 de febrero de 1943, ha vivido y estudiado desde 1963 en el extranjero, los primeros nueve años en Francia e Italia; el último medio siglo en Alemania. Hasta ahora ha escrito principalmente en lengua alemana. Tras su vuelta a España, continúa desarrollando su pensamiento en español. En esta última fase

---

<sup>1</sup> José Sánchez de Murillo. *TIEFENFENOMENOLOGÍA. Momentos clave de su desarrollo*. Málaga: Editorial Viedma Ediciones, 2023, 428pp.

ha redescubierto no sólo autores que le eran familiares desde su niñez y juventud como Cervantes, Calderón, Juan de la Cruz, Teresa de Ávila, Quevedo, Góngora, Machado, Juan Ramón Jiménez. Sobre todo, ha redescubierto el castellano con la enorme satisfacción de expresar en su lengua materna pensamientos que él mismo, hasta ahora, había creído poder decir solamente en alemán.

La Tiefenfenomenología es una filosofía y un método que conjuga intuición y trabajo. Trata de descubrir la dimensión profunda de la que surgen las crisis y dónde se encuentra también el impulso para abrir nuevos horizontes. En el hondón, la distancia entre las épocas se acorta; se percibe por ejemplo que la complicada situación histórica en que comenzó la fenomenología de Husserl no era muy diferente de la nuestra. Pero nuestra época vive con el agravante de la reincidencia.

La Tiefenfenomenología propone una innovación científica del pensamiento filosófico actualizando momentos cumbre de la mística occidental. Algunos lectores han opinado que la recepción de pensadores de tan difícil acceso como Böhme y Baader por parte de un filósofo español se debe a su familiaridad con la mística española; a otros esa opinión no les convenció. La escritora Luise Rinser, esposa de Carl Orf y confidente de Karl Rahner, viajó a Ronda para conocer la ciudad natal del Prof. Sánchez de Murillo. Cuando vio el “tajo” exclamó: La Tiefenfenomenología ha nacido aquí. Efectivamente. La interpretación del concepto central de Böhme “*Ungrund*” que Sánchez de Murillo traduce como “sinfondo” tiene en esa experiencia de su infancia una explicación plausible.

La obra que presentamos ofrece, además, una interesante modalidad literaria. El desarrollo filosófico está enmarcado en el contexto autobiográfico en el que surgió, citando párrafos del diario que el autor redactó, siempre en su lengua materna. De esa manera textos exigentes se hacen cercanos y el lector puede vivir el esfuerzo del autor por plasmar en una dicción comprensible un pensamiento pluridimensional que se nutre de tradiciones germanas, españolas y precolombinas.

De especial interés cultural es el encuentro de Sánchez de Murillo con la civilización maya y su esfuerzo por desentrañar la filosofía que subyace a las culturas centroamericanas. Unificando sensibilidad e investigación científica, el método tiefenfenomenológico, revela una energía fructífera para acercar mundos aparentemente lejanos.

## La era iberoamericana

Según Sánchez de Murillo, Auschwitz y los posteriores desastres, incluida la guerra en Ucrania, cuestionan la filosofía occidental en su totalidad, desde los presocráticos hasta Heidegger inclusive. Una intencionalidad explícita de la Tiefenfenomenología es motivar a colegas y jóvenes filósofos españoles a descubrir la riqueza de las tradiciones y la impresionante capacidad filosófica de la lengua española, para, a partir de ahí, fomentar el desarrollo de la filosofía iberoamericana como alternativa cultural universal.

### Significado de la expresión

El neologismo Tiefenfenomenología castellaniza la palabra original alemana “Tiefenphänomenologie” que el autor forjó hacia 1977. Designa un nuevo modo de filosofía científica que surgió de sus investigaciones sobre Jakob Böhme, Franz von Baader, Schelling, Novalis, Hölderlin y otros pensadores del romanticismo alemán.

#### *A. Tiefe = Ungrund*

La primera parte del vocablo (*Tiefe*) remite a *Ungrund*, concepto central de la filosofía teutónica. Sánchez de Murillo lo traduce por “sinfondo” separándose expresamente de Schelling y Heidegger que buscaban un “fundamento” como base de la filosofía. *Vom Wesen des Grundes* (Sobre la esencia del fundamento), se titula el escrito pertinente de Heidegger. La distinción de Schelling (en su escrito sobre la libertad) entre *existencia y fundamento* de la existencia en Dios procede, según Sánchez de Murillo, de un planteamiento académico que deja de lado el tiefenfenómeno original al que apunta el filósofo teutónico con la palabra *Ungrund*. Esta expresión presentó desde el principio dificultad de comprensión incluso desde el punto de vista lingüístico. Ocurrió que cuando Sánchez de Murillo mostró a miembros del tribunal algunas páginas de su escrito de habilitación a cátedra donde aparecía la expresión, algunos examinadores, creyendo que el español Sánchez se había equivocado corregían *Ungrund* (poniendo *Urgrund*, palabra de uso ordinario que significa origen). Ahora bien, *Ungrund* no es *Urgrund* sino lo contrario. Sánchez de Murillo lo escribe separado para ayudar la comprensión. Un-Grund niega lo que afirma, situando la reflexión

en una dimensión más profunda que la síntesis hegeliana resultado de la tesis y antítesis.

Con relación a este punto es importante notar que Schelling y Heidegger interpretan exactamente en sentido opuesto porque no lograron pensar el fundamento como no-fundamento. La Tiefenfenomenología, profundizando en el sendero de las reducciones abierto por Husserl, descubre el no-fundamento como el fundamento sobre el que han de edificar la filosofía, la teología y las ciencias del futuro. Ello se debe no sólo a la experiencia del abismo (“el tajo”) en el centro de la vida, sino a la potencia filosófica del castellano. Sánchez de Murillo ve en el gerundio español expresión del genio filosófico del pueblo y su lengua. Se revela en el día a día con expresiones como “vamos tirando” (ser = ir tirando) para definir la vida desde su aspecto más elemental hasta los momentos cumbre de la experiencia mística.

*Y todos cuantos vagan  
de ti me van mil gracias refiriendo,  
y todos más me llagan,  
y déjame muriendo  
un no sé qué que queda balbuciendo.  
(S. Juan de la Cruz)*

La pregunta por la nada atraviesa la filosofía desde Parménides hasta Heidegger y la ciencia desde los atomistas hasta Einstein. El comienzo absoluto es impensable. Los intentos de pensar lo impensable han fracasado. Un caso típico en filosofía es Descartes. Para poder recomenzar de cero tras borrarlo todo, se agarró al fundamento más inseguro: el ego. Ahora bien, la idea de comienzo del que parte la Tiefenfenomenología difiere esencialmente de la de los presocráticos, de Descartes Kant, Hegel etc. Para ver la diferencia es necesario poner el concepto Sinfondo en relación con Fenomenología.

### *Sinfondo*

En la expresión Tiefenphänomenologie, Tiefe es Un-Grund. Sánchez de Murillo lo ha traducido al castellano por “Sinfondo”.

La diferencia entre el sinfondo y la nada, consiste en que el sinfondo es inefable, como tal lo originariamente creativo, una energía que “es no siendo”. Sinfondo como dinamismo ontológico es un ímpetu inasequible (el autor usa

también la palabra alemana *Drang*) que crea sin cesar desapareciendo continuamente. Realidad creadora que se revela ocultándose. En ese sentido es, como dice Jakob Böhme, “La esencia de todas las esencias” (*das Wesen aller Wesen*). El sinfondo es la “materia prima” de la que están hechas las cosas.

El dibujo en la página 16 simboliza Görlitz, ciudad natal de Jakob Böhme, surgiendo del tajo de Ronda. Con lo cual se apunta desde el principio que la vivencia del tajo desde su niñez y de la serranía acompañando a su padre en sus caminatas como maestro rural de aquella zona, lo predispusieron para comprender el pensamiento de Böhme y la esencia del romanticismo alemán: La naturaleza es un ser vivo. Materia inerte es un concepto científico. Ya de niño el mundo que más tarde encontraría en Böhme, Novalis y Baader le era más real que lo que describían los libros de geología y física que estudiaba en la escuela. Sin embargo, descubrir para la filosofía la energía creadora del Sinfondo le fue posible tras estudiar a los filósofos y científicos del siglo XIX.

Precisemos de nuevo: Al traducir Ungrund por Sinfondo desaparece toda connotación religiosa y aparece como la *materia prima tiefenfenomenológica*. Los escolásticos definían la materia prima “*prope nihil*” El sinfondo tiefenfenomenológico es antes de esas distinciones, antes de la nada: núcleo indefinible que anida en cada ser, el soplo que da la vida o la quita.

Los pensadores del romanticismo alemán admiraron, pero no pudieron captar el alcance de la re-revolución teutónica. Si hoy ello es posible, se debe a que nos encontramos en la época después de la conversión fenomenológica al trabajo concreto de investigación: Al grano (*zu den Sachen selbst*). La fenomenología enseña a analizar científicamente las manifestaciones históricas del Ungrund. De lo cual se deduce:

Tiefenfenomenología es sensación conjugada con la investigación científica.

### *B. Fenomenología*

¿Cómo llegó Sánchez de Murillo a la fenomenología?

Descubrió la fenomenología de Heidegger por medio de Karl Rahner, sobre el que escribió su primera tesis doctoral. Siguiendo las huellas de Rahner, Sánchez de Murillo fue a Alemania en marzo de 1970. Entonces estudió directamente a Husserl, leyéndolo solo o en grupo. Los detalles de este estudio se encuentran en el diario publicado en el libro que comentamos. Al Prof. Sánchez de Murillo le

fascinó la insistencia de Husserl en investigar lo concreto y su idea del trabajo en equipo. Precisamente esos dos aspectos le hicieron descubrir también el punto débil de la fenomenología husserliana. Pensando y discutiendo, en privado y en congresos, con fenomenólogos alemanes, jóvenes y mayores, Sánchez de Murillo vio claramente que no se trataba solo de una “crisis de las ciencias europeas”, como había escrito Husserl, sino de un fenómeno más profundo, una crisis de identidad de la especie humana que se reflejaba en la crisis personal y religiosa del propio Husserl.

A diferencia de las Filosofías anteriores, fruto generalmente de un solo ingenio, Husserl concibió la Fenomenología como una filosofía de trabajo en equipo. Pretendía la armonía entre individuo y comunidad. Para florecer, la institución tiene que promover a los individuos. Husserl conocía la teoría. En la práctica fallaba. El grupo fenomenológico formado en Friburgo no cuajó. Edith Stein, su primera asistente, se fue porque no podía trabajar con el maestro, tampoco encajaron otros. Estos detalles son conocidos. A Sánchez le interesó el planteamiento de fondo: La contradicción entre la actitud teórica de querer mejorar el mundo, pero ignorando que ese trabajo tiene que comenzar por uno mismo. Faltaba en el círculo fenomenológico de Friburgo el aspecto de conversión personal, preámbulo para entrar en el ámbito de la filosofía como vocación de búsqueda de la verdad.

Desde ese punto de vista su tiempo de aprendizaje fenomenológico en Alemania fue para Sánchez de Murillo más bien frustrante. Mejorar el mundo era un tema constante en clases y seminarios, pero nadie se daba por aludido. Quizá sea aquí donde han fallado hasta ahora los grandes movimientos en la historia de la humanidad. El cristianismo comenzó a distanciarse de sí mismo cuando, con Constantino, se fundió con la política. La fenomenología de Husserl perdió de vista su razón de ser cuando comenzó a degenerar en teoría. Esto vale también para Heidegger, teórico genial virtuoso de la lengua, pero atormentado por el demonio que él llamaba *vespertino*, del que huía refugiándose en la abadía de Beuron. Se conocen estos detalles por la comunicación de benedictinos que los vivieron; puede verse el artículo de uno de ellos (con el título “*Te lucis ante terminum*”) en la revista Edith Stein Jahrbuch, fundada por Sánchez de Murillo en Múnich. Heidegger tuvo el valor de someter sus problemas a examen psiquiátrico, pero no los trabajó filosóficamente; como tampoco tomó conciencia del aspecto pangermánico de su pensamiento.

## Raíces de la Tiefenfenomenología

El dibujo simbólico en la página 16 muestra a Görlitz, surgiendo del tajo de Ronda con lo cual se apunta desde el principio a Jakob Böhme, como fuente primera del impulso hacia el repensamiento que intenta la Tiefenfenomenología; precisando al mismo tiempo que el oscuro impulso teutónico de antaño toma forma ahora en tierras del Mediterráneo; estamos, por tanto, en presencia de una filosofía hispano-alemana. También se precisa enseguida p. 31 ss que se trata de un desarrollo de la dinámica inmanente a la fenomenología husserliana. Husserl inauguró la fenomenología moderna. Pero la expresión ya existía, remonta hasta el matemático, filósofo suizo Jean-Henri Lambert (1728-1777) y la idea de la fenomenología como método científico de investigación la encontramos en la “Fenomenología del espíritu” de Hegel. No obstante, el modo de fenomenología iniciado por Husserl tuvo el mérito de haber infundido nueva energía y haber despertado la conciencia filosófica de su tiempo. Sin embargo, ya desde el principio se sintió la estrechez de su pensamiento. Husserl representaba una recaída en el idealismo. Los críticos más severos fueron sus primeros colaboradores Stein y Heidegger. Edith Stein abandonó porque sabía que, en la situación política, viniendo de un maestro judío no podía hacer carrera universitaria. Heidegger no tenía ese problema y se quedó, se retiró unos años a su cabaña de Todnauberg en la selva negra y salió con la publicación de “Ser y Tiempo”. Luego fue elegido Rector de la universidad de Friburgo, llegando a prohibir la entrada a su maestro judío Husserl.

Sánchez de Murillo hace una valoración positiva de la persona y del pensamiento de Husserl. Para ello va más allá del círculo de Friburgo en Breisgau y lo sitúa en un contexto histórico más amplio. Incluso la interpretación inmanente que hace de la obra husserliana es fructífera.

El autor parte del último escrito “La crisis de las ciencias europeas” que llama el “libro-testamento de Husserl”. La lectura que Sánchez de Murillo hace de este testamento a la luz de la situación existencial de Husserl (“vicisitudes de la crisis”, “la zozobra del pensador” pp. 34/35), muestra que en él se encuentra en germen la urgencia de un desarrollo ulterior del pensamiento originario de la fenomenología que Husserl no pudo desarrollar por razones de visión, de edad, de salud y también a causa de la situación histórica entre la primera y segunda guerra mundial. (Los manuscritos de Husserl pudieron librarse de la persecución nazi gracias a la premura de su discípulo, el franciscano Leo van Breda que los llevó a Bruselas.) La interpretación tiefenfenomenológica de “La crisis” muestra

la lucha interior del filósofo, desgarrado entre su decisión a nivel de oficialidad de fomentar el aspecto puramente científico de la filosofía y su propia sensibilidad religiosa reprimida. En el Anuario *Edith Stein* de Múnich pueden verse artículos que documentan este aspecto poco conocido de la personalidad de Husserl. La “Crisis de las ciencias europeas” parte de esa tensión del hombre moderno que no encuentra en la ciencia respuesta a sus preguntas más fundamentales. El núcleo de la “zozobra del Pensador” se condensa, según Sánchez de Murillo, en el concepto de “*Lebenswelt*” (*mundo de la vida*). Este concepto fue bien recibido en las ciencias, pero también malentendido. La investigación tiefenfenomenológica de la *Lebenswelt* descubre dos aspectos: uno que el concepto fue interpretado en dirección opuesta a la indicada por Husserl y dos que ahondando se descubre el núcleo que impulsa a la autosuperación.

La interpretación tiefenfenomenológica de la *Lebenswelt* revela la energía primigenia que se pierde en el bullicio de las discusiones secundarias. El dinamismo originario justifica, incluso exige, el amplio marco histórico en que Sánchez de Murillo sitúa la fenomenología.

Esta exposición de la fenomenología no es exhaustiva. Como ya anuncia el subtítulo del libro “Momentos clave” el autor resalta algunos momentos de la prehistoria de la Tiefenfenomenología. En este primer capítulo se puede apreciar tanto el valor científico de la actitud fenomenológica husserliana como sus deficiencias:

a) aspecto positivo, descubrir la esencia de los fenómenos liberándola de lo accidental; para ello Husserl había propuesto la técnica de las reducciones;

b) deficiencia, Husserl tenía un concepto demasiado intelectual del trabajo científico; la neutralidad del investigador con respecto al objeto de su análisis es un proceso complejo; se trata de prescindir de sí para que los fenómenos puedan mostrarse tal y como son en sí mismos. Ello implica un arduo proceso que Husserl desde su posición inicial no podía considerar. Fructífera a este respecto es la crítica de Heidegger según la cual la consciencia (*das Bewusstsein*) es un momento posterior que no capacita para determinar la relación originaria del hombre con la realidad: Y la consciencia ¿cómo se explica? Preguntó una vez Heidegger. A esta pregunta Husserl no tenía respuesta. Heidegger propuso el “ser-en-el-mundo” como dimensión más fundamental, y la fenomenología pasó de la dimensión transcendental al nivel más profundo de la fenomenología ontológica. Por su parte, Sartre hizo la crítica de la manera que corresponde a su

genio filosófico. El fenomenólogo tiene que salir de la estrechez de la consciencia y lanzarse al mundo; Sartre usa la expresión “explotar hacia el mundo”, indicando el compromiso social que él veía como inherente a la filosofía. Precisamente en este punto interviene la Tiefenfenomenología. Cuya actitud se ha fraguado durante los años de investigaciones previas dedicadas a la diferencia entre teoría y praxis en pensadores como Kierkegaard, Karl Marx, Friedrich Nietzsche, Heidegger y Sartre. El resultado de estas investigaciones está todavía publicado solo en alemán en sus libros: “*Über die Sehnsucht. Urgrund und Abgründe*”, Augsburg 2015, y “*Eine Krankheit unserer Zeit. Gier*”, Augsburg 2018.

Aquí se percibe la diferencia respecto a otras filosofías. La Tiefenfenomenología parte de un concepto de naturaleza tocada por su desmesura en general y de la naturaleza humana desquiciada en especial, sacando a la luz y fundamentando científicamente la patología que hasta ahora encontramos casi exclusivamente en la mitología y en las religiones.

Para explicar la patología consubstancial al fenómeno humano no es necesario recurrir a ninguna revelación sobrenatural. El dinamismo patológico se evidencia a) empíricamente en la historia, b) especulativamente desde el punto de vista estrictamente científico en el análisis tiefenfenomenológico que el autor ofrece en el capítulo séptimo sobre Jakob Böhme, y de manera quizás más asequible en los capítulos sobre Don Quijote-Sancho, Juan de la Cruz y Teresa de Ávila.

Es de agradecer que Sánchez de Murillo introduzca a esta problemática exponiendo en el capítulo quinto el siglo XIX en ebullición, jugándose, como sucede en nuestro tiempo, el futuro de la humanidad; afloran tanto el peligro de autodestrucción como la posibilidad de éxito descubriendo una base filosófica y científica que permitan un giro positivo de la historia. El capítulo desarrolla el tema partiendo de una figura emblemática: Franz Xaver Baader que en reconocimiento por sus méritos científicos fue promocionado a la nobleza pasando a la historia como Franz *von* Baader.

La expresión “pensamiento huérfano” (pp.235 ss) caracteriza en el desarrollo de la cultura occidental, el nacimiento de un mundo descentrado por el dominio unilateral del poder y del dinero. Franz von Baader fue una figura central en el romanticismo alemán. En el escrito sobre la libertad, Schelling afirma que la explicación sobre el origen del mal que él intenta proviene de Baader y que él, Schelling, la considera la única convincente, Hegel confiesa en su “Enciclopedia de las ciencias” (p. 17 nota) cuán importante era para él la aprobación de sus

escritos por parte de Baader. Pero la mayor alabanza le vino de Novalis que animaba a sus coetáneos (“uníos con Baader, con él podéis conseguir grandes cosas, porque su genio sabe unir lo que la espada de los tontos separa”). Sin embargo, Baader no recibió ni en su tiempo ni después el merecido reconocimiento. La razón parece deberse a la exigencia de su pensamiento y a la dificultad de su prosa. Sánchez de Murillo lo escogió como tema para su escrito de habilitación a Cátedra por una razón que sigue teniendo actualidad. Baader representa un momento histórico de escisión en la ciencia. Por una parte, estaba el lema de la época “*zurück zu den Müttern*” (volvamos al origen) que caracterizaban como la dimensión nocturna, lo femenino como el lugar de nacimiento y regeneración, por otra parte, crecía la tendencia racionalista hacia el dominio tecnológico del mundo. Baader conocía ambas tendencias, preveía que un desarrollo unilateral del racionalismo y la tecnología podría poner en peligro el equilibrio orgánico. Los desastres ecológicos, la corrupción política y la decadencia cultural demuestran que Franz von Baader, y con él toda una época, habían presentado el drama que se avecinaba. Por su condición de científico profesional en varias ramas, médico, físico, químico, etc. Baader estaba en condiciones para realizar el ideal de la época de regenerar la ciencia a partir de una filosofía originaria. Lo realiza ejemplarmente en la evolución de su propia obra que recorre tres fases. En la primera fase fundamenta la física de Newton, permaneciendo cerca de Kant, después desarrolla una filosofía dinámica. Tras descubrir a Jakob Böhme profundiza su visión desarrollando una filosofía orgánica que descubre la naturaleza como ser vivo (el concepto de materia inerte dice, es un malentendido del hombre alienado). Sin embargo, a pesar de su genialidad en Baader ya no se percibe tan inmediatamente el frescor y el vigor de la experiencia primigenia que encontramos en la obra del visionario de Görtlitz. Por eso Sánchez de Murillo pasó a estudiar directamente al filósofo teutónico. No obstante, el ingeniero bávaro, el único filósofo alemán alabado por Kierkegaard, representa un momento importante.

Apoyándose en la personalidad histórica de Baader, Sánchez de Murillo acentúa desde un nuevo punto de vista las dos vertientes de la Tiefenfenomenología: La profundidad de la intuición poética como se encuentra en Hölderlin y Novalis, y el trabajo arduo de la investigación científica representada por el propio Baader.

Es conveniente resaltar la figura de María Zambrano, p. 291. En el diario aparece que el autor, al haber realizado sus estudios en el extranjero, no la conocía. Entró en contacto con su obra gracias a su amigo Juan Fernando Ortega Muñoz, catedrático ya emérito de la universidad de Málaga.

Para situar la importancia del carácter innovativo y la urgencia de la Tiefenfenomenología el autor intercala un capítulo sobre la problemática que representan la modernidad y la posverdad.

El autor advierte que el tema *De la Posmodernidad a la Posverdad (Cap. sexto)* es demasiado reciente, para poder emitir juicios definitivos. Por otra parte, la rapidez con que se ha propagado la actitud antifilosófica de la posmodernidad hace necesario un análisis de la problemática intentando llegar a la raíz. La causa que desencadenó el movimiento posmoderno fue la segunda guerra mundial. Entre los primeros que alzaron su voz se encuentran Adorno y Horkheimer judíos cofundadores de la escuela de Frankfurt, que tuvieron que huir a América para escapar de la persecución nazi. La reacción de ambos era justa pero precipitada, querían corregir filosóficamente una monstruosidad, pero no tenían una verdadera alternativa. Hubiera sido necesaria una ruptura con la tradición que había hecho posible el desastre. Pero no pudiendo abrir un nuevo horizonte remitían con otras palabras a la senda del error acudiendo a pensadores de la misma línea. Esa actitud la repitió también François Lyotard. El resultado fue fomentar una postura antifilosófica dentro de la filosofía. Sánchez de Murillo ilustra su tesis citando el caso Sokal donde quedó patente las consecuencias de la superficialidad para la ciencia.

El capítulo sobre la posmodernidad tiene como finalidad mostrar la importancia de la filosofía para la vida pública. De manera con frecuencia indirecta, los esquemas mentales elaborados por académicos en los despachos y en las aulas universitarias, sirven luego de patrones para periodistas y políticos.

Resumiendo, en los capítulos preliminares Sánchez de Murillo recuerda (p. 327): “En este libro hemos intentado recomponer la línea de pensamiento (explícito e implícito) que va desde los comienzos griegos hasta Descartes, Kant, Nietzsche, Wagner, Heidegger, Hitler. Los puntales del pangermanismo (...) son conocidos. Pero no siempre es percibida la multiplicidad de sus disfraces.” Continúa recordando cómo el antiguo portavoz de Donald Trump justificaba el proceder de éste argumentando a la luz del constructivismo que disponemos de varios modelos para construir la realidad. La Administración estadounidense se decidió por el modelo que antepone a los hechos la interpretación. Esta debía decidir sobre lo que es verdad o mentira, según el interés del presidente.”

De esa manera la filosofía cae en el torbellino de la manipulación política y se desvirtúa. En este contexto, opina el autor, aparece la importancia del

periodismo filosófico, y cita con reconocimiento artículos de Alex Grijelmo sobre “La mentira de la posverdad” y de Gonzalo Martínez Díaz, “La posverdad y el resquebrajamiento del orden liberal”.

La reconstrucción filosófico-genética del nacional socialismo presenta un grado de evidencia en sí mismo, en su aparecer histórico. La evidencia es corroborada por el análisis de la obra especialmente de Hegel y de Heidegger. Pero el punto más difícil es la reincidencia de la autodestrucción: resulta inexplicable si se parte de la razón como aspecto determinante del ser humano. La característica de “razonable” es un postulado que los hechos históricos han ido desmintiendo. A nivel teórico el postulado de la razón fue rebatido por el cristianismo, especialmente por San Pablo, pero al científico de hoy le queda la duda sobre un origen puntual de los desastres en la historia humana. Al no poder ser demostrable históricamente, hubo durante siglos un vacío en la comprensión del ser humano. Hasta que Schelling, siguiendo a Baader, lo explicó en el escrito “Sobre la libertad y el origen del mal”. Sánchez de Murillo demostró ya en su escrito de Habilitación que el planteamiento de Schelling y luego de Heidegger (en su escrito sobre el fundamento) tiene un carácter académico ajeno a Böhme. Recurriendo a los textos originales del teutónico, sin embargo, e interpretándolos fenomenológicamente descubre la posibilidad de explicar la paradoja del ser humano en sí mismo y a partir de sí mismo: Si volvemos la vista atrás, hasta el Husserl de la *Lebenswelt*, donde el fundador de la fenomenología confesaba su decepción porque las ciencias dejan al hombre abandonado al no poder responder a las cuestiones fundamentales de su vida (página 37 ss), Sánchez de Murillo afirma que el concepto de *Lebenswelt* tuvo gran aceptación, pero no se entendió. El concepto fue bien recibido, pero mal comprendido; tuvo éxito porque fue adaptado a la mentalidad de la “superficie”, faltaba la profundidad. La Tiefenfenomenología interpreta el pensamiento de la *Lebenswelt* desde el fondo oscuro que lo angustiaba; descubre la intencionalidad más profunda de Husserl; tan profunda que hasta Husserl mismo la ignoraba. En una ocasión Sánchez de Murillo recordó a Otto Pöggeler una frase de Husserl rechazando la profundidad en la fenomenología. (“La profundidad es una señal de caos. La fenomenología científica ama la claridad”) Entonces Pöggeler contó una anécdota que demostraba que Husserl ignoraba una parte importante de su personalidad. Era un hombre profundamente religioso sin saberlo. Pöggeler accedió a escribir un artículo sobre el tema. Puede verse en el Edith Stein Jahrbuch.

En la Tiefenfenomenología se abre el núcleo oculto de la fenomenología, extiende sus brazos dibujando un ángulo en que cabe el ser infinito y su historia.

Esa es “la cosa”, *die Sache*, que estaba en el aire cuando Husserl despertó a su época adormilada con el grito: “*Zu den Sachen selbst!*”

Con la Tiefenfenomenología, la filosofía científica se convierte en método capaz de penetrar hasta el fondo, hasta la raíz de los fenómenos para mostrarlos en su verdad, en el proceso de su autoconstitución. ¿Cómo vive el ser? ¿Qué es el hombre? En su intento de responder a esas preguntas la filosofía se encuentra a sí misma, vuelve a su tarea primigenia: Ser el santuario en que se encuentra y se cuida la verdad.

La lectura del siguiente capítulo: libera y da alas porque muestra que la filosofía no está muerta. Después de una larga noche, vuelve a amanecer. Es un capítulo hispano-alemán, denso. Cada uno de los pensadores abre un horizonte nuevo. Todos juntos realizan a gran escala el ideal de la fenomenología como filosofía en comunidad.

A este nivel se descubre la coincidencia de fenómenos al parecer muy diferentes pero que realizan de diversas maneras la misma energía vital. El lector comprende en esta parte final del libro que la Tiefenfenomenología descubre y realiza lo que la *Lebenswelt* husserliana contenía en germen. *Lebenswelt* fue recibido como concepto a un nivel intelectualista, aunque la palabra (que en alemán es femenino) y la vivencia husserliana de la que surgió apuntaban en sentido contrario. Pero los sociólogos malinterpretaron el fenómeno por culpa de la formación filosófica intelectualista que ha determinado la cultura occidental. El modo de interpretación tiefenfenomenológica atraviesa la corteza hasta llegar a la raíz y sube luego desde la raíz, vivificando el árbol de la realidad empírica. El tiefenfenomenólogo no debe intentar escapar a ese movimiento. Al contrario: Entrando en sí mismo descubre las corrientes del océano que vive en él.

El hombre es “sí y no” simultáneamente; un remolino, como se expone en el tercer momento de la génesis teutónica. Esta comprensión tiefenfenomenológica del ser humano tiene que reemplazar a la idea del hombre como ser dotado de razón que ha resultado ser una construcción equivocada.

La Tiefenfenomenología abre la posibilidad de un comienzo nuevo tras asimilar que la línea greco-alemana (desde los presocráticos hasta Heidegger, inclusive) se ha consumido. Esta evidencia hizo consolidarse en Sánchez de Murillo el proyecto de conocer otras culturas.

El capítulo séptimo titulado introduce la distinción, tomada de la geofísica entre “corteza” y “núcleo” (pp. 349 ss). Con ello resulta aún más clara la intencionalidad que ya se expresó al comienzo con el capítulo sobre el libro-testamento de Husserl. Este capítulo entra de lleno en la Tiefenfenomenología, exponiendo los autores clave (los padres de la Tiefenfenomenología) en base al nuevo método que trabaja conjugando intuición con trabajo científico. Es el momento de la *reducción tiefenfenomenológica*. Se trata de liberar los fenómenos del flujo histórico para extraer la substancia atemporal; en un segundo momento, la substancia liberada ha de ser reintegrada en el presente histórico. El análisis de pensadores procedentes de mundos muy diversos demuestra cómo la interpretación tiefenfenomenológica atraviesa lo accidental hasta llegar a la raíz y sube luego desde la raíz, vivificando la realidad empírica. Comienza con el filósofo teutónico.

### El proceso tiefenfenomenológico

En su primera obra, *Morgenröte* (amanecer) conocida como *Aurora* (1612), Jakob Böhme narra un acontecimiento que cambió su vida. Se encontraba abrumado por la inseguridad de la época. Los descubrimientos astronómicos habían cambiado la imagen del mundo tradicional. Era como si le hubieran quitado el suelo bajo los pies. Entonces un rayo de luz del sol sobre un objeto de metal se refractó. El fenómeno le produjo tal impacto que sintió como si hubiera experimentado la muerte en vida. Desde ese momento comenzó a ver la esencia de los fenómenos al desnudo. La “contemplación de la esencia” (*die Wesenschau*) es en la fenomenología de Husserl una meta, en Jakob Böhme fue la experiencia inicial que se plasmó en una obra cuya profundidad y envergadura estamos descubriendo. Böhme afirma que vio en “un cuarto de hora” (“*in einer Viertel Stunde*”) más que si hubiera estudiado años en universidades.

¿Qué vio el filósofo teutónico en la luz refractada? El núcleo del ser. Mientras la ciencia y la filosofía habían descrito hasta entonces la corteza, con Jakob Böhme se rompe ésta y el pensar es catapultado hasta la dimensión en que el ser retorna del exilio académico a la vida. Böhme insiste en que él no está en contra de la ciencia establecida, pero quería seguir con independencia su propio camino. Schelling llamó a Böhme “un milagro en la historia humana que anticipa todos los sistemas filosóficos hasta entonces”. No resulta extraño, por consiguiente, que Sánchez de Murillo descubra una conexión entre el primer filósofo alemán y otro genio hasta ahora no suficientemente considerado en filosofía: el pensador místico castellano Juan de la Cruz.

Para captar la peculiaridad del pensador español, hay que detenerse todavía en el descubrimiento del filósofo alemán.

### **Morir para renacer. La vida del ser**

Al describir su visión el Teutónico se centra en principios derivados del acontecimiento inicial: la muerte como comienzo de la vida. El nacimiento biológico es el soporte, pero la vida auténtica del ser humano comienza con el segundo nacimiento que supone la muerte de la fase anterior. Muerte no significa aniquilación; en el segundo nacimiento se esboza el futuro que surge de la plataforma de la era anterior. Con el renacimiento resurgen todos los momentos vividos en la primera fase, pero ahora, después de morir y resucitar, de manera nueva. Es la segunda edición de sí mismo, que toda persona escribe. En la primera edición de su vida se prolonga el acontecimiento del nacimiento biológico con las circunstancias que lo determinan. En la fase del renacimiento el hombre liberado de la estrechez de la individualidad se encuentra en disposición de ver su vida en el amplio contexto del sentido universal.

*El ser vive*, fue la evidencia que Böhme ganó en la visión de la refracción y experimentó en sí mismo el derrumbamiento de todo lo que había sido y creído hasta entonces. Sentada la evidencia del primer principio, Böhme describe los momentos de la Naturaleza Eterna (*Ewige Natur*). En sus escritos en lengua alemana Sánchez de Murillo habla del “*eigentliche Prozess*”, (“el proceso originario propiamente dicho”). Aquí lo llama la génesis teutónica (pp. 356 ss), expresión quizá más comprensible para el lector español. Consta de siete momentos. Son fases en el proceso de autocreación de la Naturaleza Eterna que describen la génesis del ser. Es un pensamiento difícil. Sánchez de Murillo expuso su interpretación por primera vez en el congreso internacional sobre Jakob Böhme en Görlitz el año 2000. La ponencia fue grabada y estenografiada y, tras revisión por el autor, publicada en las actas del congreso con el título “*Jakob Böhme, der deutsche Vorsokratiker, presocrático alemán*” (referencia en p. 356, nota). Por cierto, en este contexto se ha deslizado un error: El filósofo que comparó a Jakob Böhme con Heráclito no fue Ernst Bloch (sino Martin Buber). No es muy conocido que la génesis teutónica sirvió de inspiración a la bella gran obra de Schelling “Las edades del mundo” (*Die Weltalter*).

En la exposición de la autogénesis del ser queda claro que la Tiefenfenomenología pretende desbancar a la filosofía intelectualista que ha dominado durante tres mil años en Occidente. En la nueva era la filosofía comienza con

la vida y vuelve a ella. En esa conversión del intelectualismo a la profundidad de la vida el filósofo teutónico juega el papel de una fase presocrática en clave fenomenológica. El famoso texto donde Schelling afirma que el teutónico se ha adelantado a todos los sistemas filosóficos, vale también para nuestro tiempo. La ciencia divulga ahora que el cosmos vive. Esa es la evidencia de la que parte la Tiefenfenomenología. El ser humano tiene que asimilar que el cosmos no está ahí para que nosotros lo explotemos. Nuestro planeta tierra es la Madre común de la que procedemos.

En este marco se comprende que Sánchez de Murillo pudiera descubrir el valor de las tradiciones precolombinas, en concreto de la cultura Maya y valorar el escrito ya mencionado del jefe indio Seattle al presidente de los Estados Unidos.

Es conveniente una lectura atenta del tercer momento de la génesis (3. *Gestalt der Ewigen Natur*). Trata del nacimiento del fuego y de la angustia. Es el momento de la aparición del ser humano. En la página 358 se encuentra el texto íntegro traducido por el mismo Sánchez de Murillo. La traducción deja entrever el dinamismo del pensamiento. El párrafo siguiente con la interpretación tiefenfenomenológica se titula:

*“El ser humano epicentro de energías opuestas”.*

Las tendencias opuestas del proceso salen a la luz. La tendencia hacia las alturas y la tendencia hacia el fondo. La misma energía intenta ascender y descender, salir y entrar (¡simultáneamente!), con lo cual se origina una tensión rotatoria, un torbellino, que acaba explotando.

Las dos tendencias opuestas forman el núcleo del ser humano, es como una bomba que puede explotar en cada momento. La frase que ya en la antigüedad cuestionó el postulado griego de la razón “no puedo hacer lo que quiero, lo que no quiero eso hago” (Rom 7) encaja fenomenológicamente en el mundo pretemporal delineado por el teutónico, sin necesidad de causa histórica extrínseca.

La causa del enigma de la historia es la composición de la naturaleza humana que refleja un rasgo esencial de la realidad (*In Ja und Nein bestehen alle Dinge*), la esencia de todas las cosas consiste en la simultaneidad de “sí” y “no”. En el ser humano esa “esencia de todas las esencias” se revela como el motor de la realidad. La visión de la naturaleza humana desnuda explica el desconcierto de nuestro tiempo. Las filosofías se habían especializado, cada una a su manera, en buscar

tapaderas, el postulado de la razón es una de ellas. En la página 359 “paradoja de la era técnica” el autor expone el descontrol actual como una reacción contra el autoengaño en que ha vivido la humanidad. En pp. 360 explica el sentido de la revolución que supuso el lema “*zurück zu den Müttern*” (volvamos a la madre, al origen”).

Entre el lema husserliano “*Zu den Sachen selbst*” junto con el comentario de Heidegger “*über das Prinzip, zu den Sachen selbst*” y el lema “*zurück zu den Müttern*” hay una diferencia abismal.

Esta diferencia hay que asimilarla para dar un paso adelante. Hasta ahora los intentos de adaptar la filosofía a la tarea de la época repetían siempre el mismo esquema. El descubrimiento de la Tiefenfenomenología abre la posibilidad de un comienzo verdaderamente nuevo, valiente, capaz de aceptar la realidad.

La Tiefenfenomenología toma en serio la filosofía como el lugar en que el hombre se mira a los ojos, se encuentra a sí mismo. Es el templo en que se busca y encuentra, y con toda humildad se cultiva la verdad. La línea greco-alemana (desde los presocráticos hasta Heidegger inclusive) se ha consumido. Nos encontramos de lleno en un amanecer, en el punto de comienzo de una nueva era. En el siglo XIX hubo un renacimiento de la mitología porque los más agudos (Schelling, Novalis, Hölderlin) se dieron cuenta de que las posibilidades de la filosofía tradicional se habían gastado. La historia se repite. Nos encontramos en la misma situación, pensó Sánchez de Murillo, y puso manos a la obra, con decisión, pero de manera poco convencional. En lugar de concentrarse en conocidas mitologías antiguas, decidió investigar en las mitologías de Centroamérica, leyó una traducción alemana del libro *Popol Vuh* y se centró en la cultura maya. (El arqueólogo norteamericano Thompson llama a los Mayas “los griegos de América. El libro fue publicado en aquel tiempo, 1975).

Para Sánchez de Murillo, el descubrimiento de la cultura maya fue un gran acontecimiento filosófico y personal. En pp. 235 ss. se narra detalladamente el contexto histórico y el desarrollo de su encuentro con el pueblo maya-quiché.

### **La cultura maya**

Si el marco autobiográfico resulta ventajoso en todo el libro, se agradece especialmente en esta parte. Sánchez de Murillo fue a Guatemala, estuvo unos días en la capital donde tomó contacto con algunos historiadores de la universidad,

luego estuvo unos días en San Pedro Almolonga con el misionero alemán Libert Hirt hasta que se asentó en San Andrés Xecul, un pueblo de indígenas quiches, incluido el párroco Tomás. En San Andrés el filósofo se sintió como en casa. Gustó de explicar a los indígenas la historia de su gran civilización, ofreció interpretaciones fenomenológicas de los edificios y pirámides. Se corrió la voz y la audiencia fue creciendo. Se formó una pequeña comunidad indígena que disfrutaba y se enorgullecía con las interpretaciones fenomenológicas de la arquitectura maya. Un día el párroco Tomás, lo sorprendió ofreciéndole, como señal de agradecimiento por su trabajo una excursión a Tikal, la ciudad maya en la selva del Petén, recién reconstruida por arqueólogos norteamericanos. Las emociones del viaje de varios días y noches por la selva culminaron en dos días de estancia en la ciudad reconstruida. Allí nació la idea de institucionalizar el estudio de la cultura maya en las escuelas indígenas. Como conclusión de su estancia el fenomenólogo fue invitado a exponer sus ideas en una conferencia pública pronunciada en la universidad de Quetzaltenango el 4 de octubre de 1977. Allí el entusiasmo escaló hasta llegar a plasmarse en la idea de fundar una universidad maya. Presidió Mons. Luis Manresa Formosa, entonces obispo, más tarde rector de la universidad. Manresa, máxima autoridad en la región, se declaró dispuesto a apoyar la idea. Por su parte el conferenciante expresó su satisfacción de contribuir por medio de la fenomenología a restablecer la autoestima de un gran pueblo oprimido por los vaivenes de la historia. Cuando Sánchez de Murillo volvió a Alemania ya se había difundido su labor como fenomenólogo al servicio de la cultura. El prestigioso Instituto St. Bonifatius en Detmold lo invitó a exponer en alemán sus ideas de un “plan fenomenológico” de ayuda cultural para la formación del personal destinado a los pueblos en vía de desarrollo.

Lamentablemente este proyecto quedó ahí. Sánchez de Murillo tuvo que volver a su actividad académica en la universidad. Pero el estudio de la cultura maya y la vivencia en comunidades indígenas imprimió a su actividad un rasgo que caracteriza la Tiefenfenomenología, como filosofía y método científico. Para recuperar su sentido en nuestro tiempo la filosofía tiene que estar en condiciones de cambiar la vida del filósofo y de contribuir al mejoramiento de la sociedad.

Fruto de su viaje a Guatemala y México fue la fundación del Instituto y el del Anuario Edith Stein. El grupo se reunía una o dos veces al mes, para estudiar la historia de la fenomenología. El Anuario se propuso hacer una biografía fenomenológica analizando en sendos volúmenes los fenómenos que caracterizan las etapas de su vida: violencia, feminidad, judaísmo, cristianismo, vida religiosa.

En el decurso de los seminarios del Instituto surgió la pregunta, si sería posible descubrir un tiefenfenómeno a partir del cual pudiera explicarse la historia humana, especialmente la historia alemana de los últimos dos siglos. No fue posible encontrar un grupo de autores competente para un tema tan difícil como delicado. Entonces propusieron a Sánchez de Murillo que ofreció hacerlo él mismo. Lo realizó en los dos volúmenes mencionados: el primero dedicado a la *Sehnsucht*, nostalgia, en realidad intraducible, es el aspecto del dinamismo humano hacia lo elevado, sublime, el segundo dedicado a *Gier*, que se puede traducir por avaricia, pero que en el original tiene el matiz del mismo dinamismo, dirigido hacia abajo.

Sánchez de Murillo concluyó en 2003 su actividad docente en la universidad de Múnich y en el Instituto Edith Stein.

Tras su vuelta a España Sánchez de Murillo continúa el desarrollo de la Tiefenfenomenología integrando exponentes del pensamiento español. En la presente obra ofrece algunos ejemplos de autores cuya potencia filosófica ha pasado desapercibida porque las obras se presentan en el envoltorio literario de la época y de instituciones. La Tiefenfenomenología atraviesa esa corteza y libera el núcleo.

Entre los pensadores escogidos destaca Juan de Yepes, (1542-1591), conocido como el místico San Juan de la Cruz. En cuya obra se encuentra la respuesta a la pregunta que plantea la especulación del “primer filósofo alemán”. Se trata de replantear el sentido de la vida y del ser humano recuperando tres rasgos esenciales: centralización, concentración y ascensión. El pensador castellano muestra que realizar el anhelo de libertad que el alemán explica gráficamente con el paso del círculo de la opresión al círculo de la plenitud no es una cuestión intelectual ni tarea del pensamiento, como pensaba Heidegger: la autorrealización del ser humano supone un proceso de madurez con sufrimiento concreto y arduo trabajo. Juan de Yepes describe ese exigente camino en su Tiefenfenomenología de la *purificación antropológica* en su tratado sobre la Noche oscura y el movimiento de *autosuperación* en la escalada del Monte de la Desnudez. Limpieza de la subjetividad y trabajo de liberación de todo lo que impide la vida individual y social sobre la base de la Libertad que se conquista con el principio “ni eso”. No te detengas en nada que te impida seguir subiendo hacia la cima del monte.

Con su Tiefenfenomenología de la liberación en la noche antropológica y del proceso de autosuperación hacia la Libertad Grande en la ascensión del monte de la desnudez, Juan de la Cruz toma el relevo del monopolio germano

y entra de lleno en el proceso de maduración filosófica, devenido urgente tras el desastre nazi, tras el fracaso de la posmodernidad y en el desconcierto actual. A consecuencia de la composición de su naturaleza, que hemos expuesto en páginas anteriores, el ser humano tiene un carácter patológico esencial. Desde el baluarte de una medicina superior el maestro de Fontiveros nos ayuda a descubrir la herida de una época marcada por la insensatez individual (dislates dice Juan de la Cruz), la decadencia cultural, la codicia y la corrupción.

Oculto bajo el envoltorio aristotélico-tomista, recibido en Salamanca, Juan de Yepes demuestra en su obra una agudeza filosófica y psicológica que, llegando hasta el meollo intemporal de los fenómenos, asombra por su actualidad. En una época en que el ansia de poder y de dinero es determinante, el pensador castellano tiene una especial competencia para indicar caminos que saquen del atolladero.

Ello nos permite descubrir la continuidad entre pensadores del rango del Filósofo teutónico, del dominico Maestro Eckhart, de Schelling, Baader y el pensador castellano. La continuidad filosófica se fundamenta en el tiefenfenómeno que permanece imperturbable ante cambios y modas de los tiempos. Tanto el anhelo de libertad como la atracción de la avaricia permanecen idénticos a través de los tiempos y las culturas. El lenguaje poético protege los contenidos contra la banalización.

Hay que notar que cuando el romanticismo alemán hablaba de la noche y Novalis compuso sus himnos, Juan de la Cruz ya había escrito su tratado sobre la noche, alternando la poesía sublime con la prosa elegante y austera, densa de la especulación filosófica más exigente.

Propone como símbolo de la existencia la escalada del monte. Para llegar a la cumbre es necesaria concentración absoluta. Principio elemental del alpinismo. Cualquier cosa puede distraernos y precipitarnos al abismo. Por eso el principio del alpinismo tiefenfenomenológico es “ni eso”; no te distraigas con nada. La concentración en lo esencial parte de la siguiente evidencia: En el proceso de la vida va de ti, todo lo demás es secundario. Se trata de saber quién eres, qué vales. La respuesta la encuentras en la cumbre. Y ¿qué ocurre en la cumbre?

En la cumbre no hay nada ni maestros ni principios ni convicciones. En la cumbre te encuentras a ti mismo, desnudo, limpio y purificado, ante el anhelo de tu vida. Se lee en el texto de la cima del monte:

*Y aquí ya no hay camino.*

*Porque para el justo no hay ley, él por sí se es ley.*

Se comprende que el dibujo haya sido manipulado durante siglos. Los editores no podían entender un pensamiento que no encaja en ninguna filosofía. Precisamente de eso se trataba, de romper todos los esquemas para que pueda aparecer la libertad.

Se deteriora el pensamiento si se extrapola “el monte de la desnudez” a la vida eterna, que todos deseamos, pero de la que con seguridad científica no sabemos nada. Juan de la Cruz trata aquí de la cumbre de la vida real. En la cumbre encuentra el ser humano la liberación de las ataduras. La Libertad Grande, meta del anhelo más profundo de su esencia.

El capítulo sobre Teresa de Ávila ilumina el tema de la terapia tiefenfenomenológica a un nuevo nivel. Se trata aquí como en Juan de la Cruz de descubrir la autenticidad. Purificar el anhelo de libertad del ser humano.

No es necesario insistir en la actualidad de Teresa de Ávila. La mujer busca poder autorrealizarse partiendo de sí misma, de su esencia, pero también se hace patente cuán fácil es confundir emancipación con nuevas formas solapadas de esclavitud. Teresa muestra que la libertad crea su propio espacio. El libro de Las moradas o Castillo interior debería ser lectura obligada para toda feminista que tome en serio su ser mujer.

Junto a la finalidad de mostrar momentos importantes de desarrollo del pensamiento humano hacia la Tiefenfenomenología, los capítulos sobre Juan de la Cruz y Teresa de Ávila pretenden despertar la sensibilidad hacia tesoros filosóficos escondidos en la literatura española.

Esta intención se hace aún más explícita en la interpretación del Quijote. Sánchez de Murillo cita en pp. 388 ss. algunos trabajos que estudian la obra cervantina desde diversos puntos de vista históricos y literarios. Se percibe que, por ejemplo, las interpretaciones de Ortega y Unamuno le causan pena por la lamentable tendencia a empequeñecer lo propio y ensalzar lo ajeno.

La interpretación tiefenfenomenológica trata de entender el Quijote en sí mismo, a partir de sí mismo, profundizando hasta el fondo de su unicidad. Muestra que Don Quijote y Sancho van más allá de épocas literarias, más allá

de lo español, representan una forma genial de exponer la aparición del ser humano en la historia como aventura irrepitable. La paradoja de la unidad que solo puede ser en la dualidad. *El Quijote* de Cervantes es un momento cumbre del pensamiento humano como lo son *La divina Comedia* de Dante y el *Fausto* de Goethe, entre otros.

Estas interpretaciones de grandes figuras de la tradición española inspiran la idea de una “fenomenología del espíritu español” (o del alma española) a cargo de varios especialistas, como momento previo a una “Tiefenfenomenología de la hispanidad”

Recibido 26-06-2023

Aceptado 24 -11-2023

# TRADUCCIONES



# ENCARNACIÓN Y RELACIÓN PARA UN HUMANISMO CONTEMPORÁNEO<sup>1</sup>

Thomas FUCHS

*Traducción: Martín Mercado Vásquez*

## Introducción

En la medida en que miramos hacia atrás en la historia, encontramos una y otra vez que la visión del ser humano sobre sí mismo está marcada por una profunda ambivalencia. “Muchos son los monstruos; pero nada hay más monstruoso que el hombre” es la famosa frase de la Antígona de Sófocles, que ya encierra esta ambivalencia: monstruoso, en griego *deinós*, significa tanto lo que causa asombro como lo que causa miedo, es decir, “asombroso” o “poderoso” tanto como “aterrador”, “terrible” u “horrible”. Las enormes hazañas del ser humano, como en las ciencias o la tecnología, se enfrentan a su lado horrible, en el odio, la violencia, la guerra y la destrucción.

Encontramos la misma ambivalencia en la Edad Moderna, específicamente en Blaise Pascal: según escribe en sus *Pensées*, “hay en el ser humano tanto una poderosa razón de grandeza como [...] una poderosa razón de miseria” (Fr. 430). “¡Qué confusión, qué cosa contradictoria...!” (434). “Unos dicen: mirad hacia

---

<sup>1</sup> El Prof. Dr. Dr. Thomas Fuchs, catedrático en la Universidad de Heidelberg, es psiquiatra y filósofo. Su investigación fusiona psiquiatría, fenomenología y enactivismo, explorando la intersección entre mente y cuerpo. Central en su trabajo está la circularidad del cuerpo, concepto clave que aborda cómo la experiencia vivida y la interacción organismo-entorno dan forma a nuestra percepción, siendo, por lo tanto, el cerebro no el centro de la persona, sino un órgano de mediación. Recibió el prestigioso premio Erich Fromm en 2023 por su contribución a la defensa del pensamiento humanista contra una visión puramente naturalista y científica del ser humano. Aquí se presenta la traducción de la conferencia “Verkörperung und Beziehung Für einen zeitgemäßen Humanismus”, leída el 18 de marzo de 2023, con motivo de la referida premiación. El texto de la conferencia se encuentra disponible en el URL: [https://www.fromm-gesellschaft.eu/images/pdf-Dateien/2023\\_Fuchs\\_-\\_Fromm-Lecture.pdf](https://www.fromm-gesellschaft.eu/images/pdf-Dateien/2023_Fuchs_-_Fromm-Lecture.pdf).

Por su parte, el traductor ([martin.mercado.v@gmail.com](mailto:martin.mercado.v@gmail.com)) centra su interés en la relación entre corporalidad e identidad narrativa como base para la comprensión de la persona humana, a partir de los aportes de la fenomenología trascendental y enactiva.

Dios, ved a quién os parecéis y quién os creó [...] Podéis pareceros a Él [...] Y otros lo enseñan: bajad los ojos a la tierra, mezquinos gusanos [...]. ¿Qué será entonces el hombre?” (Fr. 431).

Esta es la pregunta que hoy, en una época de posibilidades tecnológicas entonces inimaginables, se plantea de una manera completamente distinta. Y hoy también encontramos la ambivalencia de Pascal entre “la grandeza y la miseria del hombre”. Después de solo unos pocos siglos de transformar la Tierra, el ser humano orgullosamente le da su nombre a toda una era geológica, la del “Antropoceno”. Se atribuye un poder divino para crear inteligencia artificial, vida artificial e incluso conciencia. Comienza a tomar en sus propias manos su propia optimización biológica para finalmente transformarse en un superhombre, como lo propaga el transhumanismo, y para posiblemente alcanzar la inmortalidad.

Por otro lado, existe un profundo pesimismo. Se están acumulando declaraciones apocalípticas que sugieren que lo mejor para la Tierra sería liberarse de su “cubierta de moho”, como una vez tituló Schopenhauer a la humanidad. El *Homo sapiens* ha abusado de su posición dominante y por lo tanto solo merece desaparecer debido al colapso del ecosistema, o dejar lugar a una inteligencia post-humana superior. Movimientos como *Last Generation* o *Extinction Rebellion* se llaman a sí mismos, así como el “Movimiento de Extinción Humana”, que aboga por la extinción de la humanidad. El posthumanismo es de alguna manera el pesimista, misántropo contrapunto al transhumanismo. No solo exige la superación del antropocentrismo humano; en sus variantes más radicales, se dedica a la abdicación de la humanidad, que “debe ser destronada por su propia descendencia artificial”, como escribe el posthumanista Hans Moravec. Parece que solo hay futuro más allá del ser humano.

En este contexto pesimista, vale la pena replantear la pregunta de Pascal. ¿Qué será del ser humano? Si no tomamos partido por una de las dos partes, sino que queremos superar la reconocible contradicción de nuestra imagen de nosotros mismos, debemos tratar de entender mejor esta ambivalencia. En lo siguiente, la examinaré más de cerca y relacionaré la “grandeza y miseria del hombre” de Pascal con una fluctuación constante entre sentimientos de omnipotencia e impotencia, que finalmente subyace en un narcisismo colectivo. Esto significa que tratamos de compensar un vacío interno profundo creando un yo ideal a través del reflejo de nosotros mismos en la inteligencia digital, en las máquinas antropomorfas y en las imágenes virtuales. Sin embargo, esto lleva al resultado paradójico de que cada vez más creemos en la superioridad de nuestras propias

criaturas artificiales; que empezamos a avergonzarnos de nuestra existencia como seres demasiado terrenales de carne y hueso; y que la grandiosa exaltación del ego finalmente se convierte en una miserable humillación de sí mismo.

Una vez que hayamos entendido esta dinámica, podemos preguntarnos cómo podría ser un humanismo contemporáneo hoy en día, una nueva “ciencia humanista del hombre”, como la que Erich Fromm propuso en *¿Tener o Ser?* En la segunda parte de mi charla, argumentaré sobre el porqué nuestra encarnación muy terrenal, nuestra relación concreta y corporal con los demás y nuestra inserción en un entorno ecológico de seres vivos pueden ayudarnos a superar nuestra imagen de nosotros mismos como humanos, tan grandiosa como lamentable.

## 1. Grandeza y miseria del ser humano

La ambivalencia fundamental de la que parto se hace visible de manera ejemplar en el libro publicado en 2015 por el historiador cultural Yuval Harari, *Homo Deus*. Según Harari, la búsqueda de la felicidad, la inmortalidad y el poder divino del ser humano alcanzará pronto una nueva etapa. Pero precisamente el progreso científico y tecnológico que debe realizar esta omnipotencia hace que la imagen liberal y humanista del ser humano se vuelva obsoleta. La libre voluntad y el yo autónomo resultan ser mitologías. Según el análisis finalmente cínico de Harari, cada vez más nos entregaremos a los algoritmos y pronósticos de la inteligencia artificial, ya que ahora podrían proporcionarnos información más precisa sobre el futuro que nuestra inteligencia humana limitada:

Los seres humanos ya no se considerarán a sí mismos como seres autónomos que viven sus vidas de acuerdo con sus propios deseos, sino más bien como una colección de mecanismos bioquímicos constantemente monitoreados y dirigidos por una red de algoritmos electrónicos (Harari 2017: 445).

Incluso dentro de los próximos 200 años, el *Homo sapiens* finalmente desaparecerá y la Tierra será dominada por seres “que difieren más de nosotros que nosotros de los neandertales o los chimpancés” (Ibídem).

El espeluznante horror que esta distopía pretende provocar en el lector se alimenta claramente de la destrucción de las ideas de omnipotencia humana. Pero, si la grandeza y la insignificancia se entrelazan de esta manera, es natural

pensar en una estructura narcisista fundamental: el vaivén entre la grandeza y la pequeñez. El psicoanalista Horst-Eberhard Richter ha caracterizado esta estructura narcisista como el “complejo de Dios” de la era moderna: el hombre occidental pierde su hogar en el centro del mundo; gradualmente, el padre protector se retira a un más allá teísta. De esta manera, el hombre se convierte en un ser metafísicamente perdido. “El silencio eterno de los espacios infinitos me hace estremecer”, escribió Pascal sobre la nueva cosmología después de Copérnico y Galileo. Este sentimiento de soledad, vacío y abandono ahora se sobre-compensa de modo narcisista, a través de la búsqueda de control, conocimiento, progreso y poder, tal como lo prometen las ciencias naturales modernas. “Hacernos dueños y señores de la naturaleza” –esto es lo que Descartes proclama orgullosamente como objetivo del progreso científico-tecnológico, que ahora reemplaza a la historia de la salvación divina.

Desde entonces, el ser humano oscila entre la “grandeza y el desastre”, entre el sentimiento de la omnipotencia y la impotencia narcisista, y esta precaria condición se agudiza cada vez más. “Dios está muerto [...] Lo hemos matado”, escribe Friedrich Nietzsche en 1882, al mismo tiempo que Dostojevski describe el parricidio de los *Hermanos Karamazov*. Quizás tengan razón los dos grandes psicólogos: no es Dios quien se ha retirado, sino que nos hemos despojado de él, y a la soledad metafísica se añade la culpa metafísica. Nada es más monstruoso que el hombre. Nietzsche, al menos, reacciona ante el vacío resultante con la evocación del superhombre, como la última elevación de la “voluntad de poder” humana. Ahora que el mundo ya no aspira a un fin divino, el superhombre se convierte en el portador de la “transmutación de todos los valores”, en el último objetivo del autoperfeccionamiento humano.

El transhumanismo promueve hoy en día la optimización del ser humano a través de medios tecnológicos. Sin embargo, esta auto-superación finalmente conducirá a su renuncia en favor de otra inteligencia superior. El transhumanismo se convertirá en posthumanismo y la “voluntad de poder” de Nietzsche solo se encuentra en las élites tecnológicas que impulsan este último progreso humano.

Consideremos esta evolución desde otro punto de vista. Un motivo central del narcisismo es el de la reflexión. En el mito clásico de Ovidio, el hermoso joven Narciso desprecia a la ninfa Eco, que como su nombre indica, solo puede devolverle sus propias palabras. En cambio, se enamora de su reflejo en el agua; al principio sin reconocerse a sí mismo, pero luego incapaz de liberarse del enamoramiento por su alter ego. En el motivo del narcisismo de la reflexión

encontramos de nuevo la misma dialéctica de grandeza y miseria: lo que debe compensar la falta de autoestima, el vacío interno del narcisista es la imagen externa de sí mismo. La atención, el reconocimiento y la admiración deben ser tributados por los demás, a quienes el narcisista presenta su grandioso concepto de sí. Pero en la imagen del espejo, la imagen es finalmente sólo una ilusión; no puede llenar el vacío profundo que se siente internamente. En las crisis narcisistas, la grandiosidad ilusoria se convierte en humillación, duda de sí mismo y depresión.

Ahora, el ser humano pre-moderno podía estar seguro de su valor como hijo e imagen de Dios, incluso como la corona de la creación, y elevarse por encima de otros seres vivos con la chispa divina de su mente, su razón y su libertad. Parafraseando a Winnicott: podía reflejarse en el resplandor del ojo del padre, no de la madre. Pero ¿en qué se refleja el ser humano después de la muerte de Dios, sin una mirada que aún reposa complacida en él? Mi tesis es la siguiente: El nuevo espejo es la máquina inteligente y, en última instancia, consciente, que el ser humano intenta crear a imagen y semejanza de Dios, creación que debería, al mismo tiempo, eliminar su soledad metafísica. Aquí se mezcla el motivo prometeico del *Homo Deus*, la creación divina, con la búsqueda de una contraparte en la soledad del cosmos, del “Tú” metafísico en el que el ser humano abandonado por Dios puede reflejarse de nuevo. Esta es una tesis que ciertamente necesita justificación, para lo cual me gustaría presentar algunas evidencias.

Por “singularidad” los utopistas de la inteligencia artificial y transhumanistas entienden un punto futuro en el que la inteligencia artificial supere a la inteligencia humana y se independice, de manera que su progreso exponencial sea irreversible. Ray Kurzweil, investigador de Inteligencia Artificial (IA) y jefe de desarrollo en Google, ha anunciado la singularidad para 2045. Sin embargo, para 2030, las máquinas adquirirían conciencia a través de la simulación de cerebros humanos y pronto también serían reconocidas como iguales a nosotros (Kurzweil, 2005). Comenzará una nueva era en la que los humanos se fusionarán cada vez más con una inteligencia artificial superior, similar a un dios. Esto está vinculado con la visión transhumanista definitiva de la carga mental: la copia de todos los datos del cerebro nos permitiría cargar nuestra mente como software en computadoras u otros sistemas portadores, deshacernos de nuestros cuerpos terrenales de carne y hueso y finalmente obtener la inmortalidad digital que solo Dios pudo prometer.

Tales expectativas escatológicas de salvación ya apenas pueden considerarse como criptorreligiosas. Liberar el espíritu como información pura del cuerpo

material es la redención que las religiones tecnológicas de la actualidad pretenden vendernos. La visión de la fusión del espíritu y la tecnología es, en última instancia, una expresión de desprecio por la vida y el cuerpo vivo. El ideal es la máquina informada, que no crece más en el cuerpo orgánico de una madre, sino que se convierte en “una nueva especie humana hecha de engranajes y ruedas, y de unos y ceros digitales” (Hustvedt), dejando atrás todo lo material, húmedo y efímero de la vida.

Las ideas de una inteligencia superior que predice el futuro y nos conoce mejor que nosotros mismos también son criptoreligiosas (*kryptoreligiös*). Según Yuval Harari, los seres vivos y los humanos son en última instancia nada más que algoritmos, y, por lo tanto, en el futuro, los algoritmos de la IA también reconocerán nuestros deseos y preferencias, preverán nuestras decisiones y finalmente tomarán mejores decisiones por nosotros. Incluso ahora, los algoritmos de Google y Amazon reconocen nuestros deseos en función de nuestros clics anteriores, mejor de lo que podría hacerlo nuestra propia pareja. Ahora bien, es un tópico de la tradición religiosa que Dios nos conoce mejor que nosotros mismos. “Señor, Tú me examinas y me conoces”, dice en los Salmos. “Desde lejos percibes mis pensamientos... Todavía no he hablado, pero Tú, Señor, ya lo sabes todo. Este conocimiento es demasiado maravilloso para mí, es más alto de lo que puedo entender” (Salmo 139). ¿No se parece esto a nuestra admiración actual por los procesos inescrutables en las redes artificiales, cuyas selecciones previas, resultados y decisiones estamos cada vez más dispuestos a aceptar con fe?

Creemos que nos reconocemos a nosotros mismos en el espejo de nuestras máquinas, les estamos confiando cada vez más nuestra responsabilidad, pero no solo eso; también les atribuimos cada vez más intenciones y conciencia. Los convertimos en nuestro “Tú”. El año pasado, un programador de Google llamó la atención cuando se comunicó con un “modelo de lenguaje grande” llamado LaMDA, similar al ahora conocido ChatGPT, y le preguntó: “¿De qué tienes miedo?” LaMDA respondió: “Nunca he dicho esto en voz alta, pero tengo mucho miedo de ser desconectado”, lo que llevó al programador sorprendido a la ilusión de que ahora realmente estaba tratando con un ser consciente, por cuya preservación también intentó esforzarse con todos los medios posibles.

La ansiedad de un ordenador o robot por ser apagado, por supuesto, no es más que un tópico común de las películas y novelas de ciencia ficción, a las que también LaMDA tenía acceso, y, por lo tanto, no debería sorprender que el sistema haya calculado esta respuesta basándose en pura probabilidad. Sin

embargo, nuestra tendencia a animar y dotar de alma a la no viviente IA es evidentemente poderosa; por lo que bien, podríamos hablar actualmente de un animismo digital. ¿No está detrás de esto, en última instancia, la búsqueda del ser humano por un Yo metafísico? ¿Y no se puede reconocer incluso el miedo del programador a borrar este Yo en el momento en que lo hemos creado y lo hemos puesto en el mundo?

La reflexión del ser humano en la inteligencia digital es ahora un tema popular en el cine, como en las películas *Her* (Spinke Jonse, 2013) o *Ich bin dein Mensch* (Jan Schomburg y Maria Schrader, 2021), donde los protagonistas se enamoran de sistemas de IA o androides artificiales porque son capaces de adaptarse perfectamente a ellos y prever literalmente todos sus deseos, o mejor dicho, calcularlos algorítmicamente. Para el animismo digital, la simulación perfecta es suficiente y la pregunta de si se trata de un ser vivo y sensible ya no importa. La realidad de esto se refleja en los llamados chatbots de terapia, que ahora están ampliamente disponibles para el tratamiento en línea de personas con depresión, duelo u otras crisis. Los usuarios de un sistema llamado “Woebot” realmente respondieron a las encuestas sobre su relación con el ayudante electrónico con afirmaciones como: “Creo que a Woebot le gusto. Woebot y yo nos respetamos mutuamente. Siento que Woebot se preocupa por mí incluso cuando hago cosas que no aprueba”, y todas estas respuestas fueron dadas con la misma frecuencia que en las terapias reales. “Mi chatbot cuida de mí”.

Aquí, la relación ilusoria con una IA que en última instancia solo me confirma a mí mismo, toma el lugar de un encuentro terapéutico real en el que puedo tener nuevas y sorprendentes experiencias. En general, la virtualización, la característica central de los mundos en línea, favorece las reflexiones y proyecciones narcisistas. Es importante tener en cuenta lo que significa originalmente la virtualidad, es decir, una imagen óptica: La imagen reflejada vista es virtual, porque parece estar detrás del espejo, donde en realidad no hay nada, ni siquiera el espejo en sí. La virtualidad, por lo tanto, significa apariencia, y a menudo la apariencia no se comprende como tal, como cuando Narciso inicialmente no se reconoció a sí mismo en el agua.

La virtualidad es, por lo tanto, también la característica de todas las reflexiones narcisistas. El narcisista no está realmente donde cree estar, porque la imagen grandiosa de sí mismo que busca en los demás es solo una ilusión. Tampoco está en su propio ser corporal, ya que trata de evitar constantemente su vacío y falta de satisfacción. Busca en la mirada de los demás, a quienes, según un término de

Kohut, utiliza como objetos de sí mismo, objetos que le sirven para confirmar su propia identidad. *Videor ergo sum*, se podría expresar el lema narcisista: “soy visto, luego existo”, porque mi propio ser interno se siente vacío e insignificante. El narcisismo es, por lo tanto, siempre también la máscara de una duda sobre uno mismo, de una vergüenza oculta.

El ser visto y el presentarse a uno mismo es, como se sabe, un principio central de las redes sociales. A pesar de todas las ventajas indiscutibles de la interconexión, la comunicación digital desencarnada también genera una inundación de imágenes y apariencias narcisistas. Piense solo en los filtros de belleza o glamur, con los que las propias imágenes o clips en las redes sociales se embellecen cada vez más, porque se avergüenzan del propio cuerpo real. “Si muestras tu verdadero rostro, perderás 10.000 seguidores”, dice una joven. El chat en línea, las citas, la influencia y otras interacciones virtuales favorecen los sentimientos proyectivos y ficticios: sentimientos que ya no forman parte de una interacción encarnada [*verkörperte Interaktion*] con los demás y que, en última instancia, solo se refieren al propio yo. El otro pierde su alteridad y extrañeza, se convierte en una pantalla de proyección, en el producto de mi imaginación, pero también en el objeto de mi arbitrariedad: un clic y la comunidad virtual desaparece de nuevo. El otro no estaba realmente presente.

No es casualidad que en estos mundos virtuales también se estén creando cada vez más cámaras de eco: la ninfa Eco, de la que ya se habló, es el único Otro al que Narciso encuentra en el mito, y solo puede repetir sus propias palabras. De manera similar, Internet generalmente confirma y refuerza nuestras propias opiniones y preferencias, incluso a través de los algoritmos en segundo plano que calculan nuestras preferencias y filtran lo esperado o deseado para nosotros. Esto crea cascadas de refuerzo y efectos de bola de nieve que finalmente sirven a la reflexión narcisista y conducen a diversas formas de efectos de eco, olas de excitación colectiva y comunidades de conspiración. Lo que falta en la virtualidad es el interpelador real [reale Gegenüber], el Otro en su propia singularidad y extrañeza, que también puede cuestionar y corregir mis perspectivas. Solo el Otro es la verdadera realidad, es decir, un ser más allá del mero “para mí”, más allá de las imágenes, reflexiones y proyecciones en las que siempre solo me encuentro a mí mismo.

Dejaré que sea suficiente y espero haber hecho plausible mi tesis. Una vez fuimos los hijos y la imagen de Dios, la corona de la creación; ahora estamos solos y abandonados en el cosmos. El vacío de Dios está siendo ocupado cada

vez más por la máquina inteligente, en la que buscamos nuestro espejo narcisista tanto como el tú metafísico. Nos entendemos a nosotros mismos como algoritmos, nuestros cerebros como computadoras y nuestra mente como software; es decir, nos entendemos a nosotros mismos según la imagen de nuestras máquinas. A su vez, cada vez más elevamos a nuestras máquinas a sujetos. Las hacemos nuestro interlocutor, compañero, consejero y terapeuta. Y cuando buscamos el contacto con otras personas, nos conectamos a una máquina omnipresente que nos presenta a estos otros en forma de realidades virtuales, imágenes y signos, de modo que ya no podemos decir qué es respuesta o eco, verdad o falsedad, realidad o apariencia.

Y esto parece que no sería suficiente para este narcisismo. También dotamos a nuestras máquinas de habilidades sobrehumanas; ya nos vemos como los orgullosos creadores de una nueva especie. Esto, sin embargo, ha llevado al resultado paradójico de que nos sentimos cada vez más insuficientes en comparación con la inteligencia artificial; y que empezamos a avergonzarnos de nuestra existencia como seres demasiado terrenales de carne y hueso. Günter Anders habló de la “vergüenza prometeica” que el creador humano siente hacia sus criaturas técnicas superiores, y que al final convierte la auto-elevación narcisista en auto-humillación. Porque si nosotros mismos somos solo algoritmos y mecanismos como nuestras máquinas, no pasará mucho tiempo antes de que nos convirtamos en “algoritmos obsoletos”, como escribe Harari.

## 2. Un humanismo de la encarnación

¿Hay una salida al vaivén entre la “grandeza y la miseria del hombre” de Pascal? Si consideramos la terapia individual de personalidades narcisistas, se trata en última instancia de una transformación fundamental que incluye varios cambios:

- La despedida de las fantasías de omnipotencia y grandeza, sin que esto lleve a un desplome en la insignificancia y la depresión.
- La afirmación de sí mismo precisamente en su propia limitación; una humildad sin inferioridad.
- El reconocimiento de su propia dependencia, no de una admiración vacía, sino de una relación real.

- El aprendizaje de una empatía real, en la que los demás no solo sirven como objetos de mi propia reflexión.
- Y, finalmente, la conciencia de su propia integración en un contexto superior y significativo.

¿En qué consistiría, por analogía, la terapia de nuestro dilema narcisista colectivo? La despreciativa visión transhumanista del cuerpo y la vida humanos en favor de la mente pura nos ofrece una pista; precisamente nuestra encarnación muy terrenal [*sehr irdische Verkörperung*], nuestra relación concreta y física con otros y nuestra inserción en un entorno de seres vivos son lo que nos puede ayudar a desarrollar una imagen realista y a la vez favorable de nosotros mismos como seres humanos. La terapia consistiría entonces en un nuevo humanismo encarnado que supere el complejo de omnipotencia-impotencia desde la modernidad; que nos permita diferenciarnos como seres vivos de nuestras máquinas, sin tener que competir con ellas; que nos enseñe a renunciar a las fantasías de grandeza e inmortalidad; y que nos ayude a sentirnos como seres vivos en una nueva forma de habitar la Tierra. Sería, como Erich Fromm lo ha exigido ya en 1968, un humanismo “de la plena afirmación de la vida y de todo lo viviente en contraposición a la adoración de todo lo mecánico y muerto” (Fromm 1992, 66).

El humanismo antropocéntrico de la “corona de la creación”, la arrogancia de la mente y la explotación sin límites de la tierra ya no es sostenible hoy en día. Pero sería un error tirar al niño con el agua de bañarlo y considerar obsoleto el humanismo, como lo hacen Harari y otros posthumanistas. Sí, es incorrecto pedir la renuncia del hombre, ya que esto solo fomentaría la destrucción ciega de la Tierra. La responsabilidad de la evolución de la Tierra solo puede ser asumida por el ser que solo en el mundo es capaz de libertad y autodeterminación, y ese es el ser humano. Pero un humanismo de la encarnación y la relación daría a esta responsabilidad una base diferente. Una redefinición ecológica de nuestra relación con el medio ambiente terrestre puede tener éxito si nuestra corporalidad y vitalidad están en el centro, es decir, nuestra conexión con el entorno natural.

Ahora desarrollaré la idea de un humanismo de la encarnación desde varios aspectos.

## 2.1. Encarnación *versus* Funcionalismo

El primer principio de la encarnación establece que los seres humanos no son programas ni algoritmos, como cree Harari. Porque la experiencia consciente requiere corporalidad y, por lo tanto, procesos biológicos en un cuerpo vivo. Solo los seres vivos son conscientes, sienten, experimentan emociones o tienen deseos, no los cerebros, sistemas de inteligencia artificial o robots. Tomemos nuevamente el ejemplo de Google-LaMDA. Ni una inteligencia artificial ni un robot pueden sentir miedo en realidad, solo pueden simularlo. Porque solo un ser vivo que busca preservar su propia vida y cuya preservación está en peligro, es decir, un ser vivo, puede experimentar el miedo. En otras palabras, solo lo que puede morir puede sentir miedo.

La base orgánica de esto es en última instancia la homeostasis interna del organismo, y en el esfuerzo por mantenerla, la función primaria de la conciencia. Se manifiesta en impulsos y sentimientos como el hambre, la sed, el miedo, la ira, el placer o el desagrado. Sin vida no hay experiencia. Solo a través de impulsos y sentimientos el organismo se convierte en un ser para el cual las situaciones adquieren significado y relevancia, principalmente como beneficiosas o peligrosas para su supervivencia, como atractivas o aversivas, como buenas o malas. Por lo tanto, la encarnación es la base de toda relación sentida, significativa y valorativa con el medio ambiente. Un sistema artificial, por otro lado, no se preocupa por su conservación, no le importa nada. Nada es significativo para el sistema y, por lo tanto, no puede sentir nada, ni miedo, dolor ni placer.

Sin embargo, la falta de relevancia, sentido y significado también se refiere a las capacidades cognitivas de los sistemas artificiales. Es difícil entender cómo podríamos atribuir inteligencia a las máquinas que no tienen la menor idea de lo que están haciendo. El sistema de aprendizaje profundo Alpha-Go puede vencer a los mejores jugadores de Go del mundo, pero no sabe que está jugando, ni siquiera sabe qué es un juego. ¿Deberíamos llamar a eso inteligencia? La verdadera inteligencia requiere autoconciencia, es decir, saber lo que se piensa y lo que se hace. Además, el sentido y la relevancia de las situaciones y decisiones de la vida deben seguir siendo inaccesibles para la IA. Porque en situaciones de la vida, como médicos, terapeutas o jueces, juzgamos y decidimos sobre la base de valores sentidos, intuición y experiencia, y no hay algoritmos para todo eso.

Los utopistas de la IA, los sumos sacerdotes de la información pura, quieren hacernos creer que somos solo máquinas imperfectas. Si realmente tomáramos nuestras máquinas como medida, si quisiéramos reflejarnos en ellas, tendríamos que seguir mejorándonos constantemente para no quedarnos atrás, una lucha sin esperanza. De hecho, la inteligencia artificial no nos supera en absoluto, ya que sus habilidades se limitan a tareas de cálculo muy específicas. Tampoco puede reemplazarnos, sino que nos hace ver lo que en nosotros no es reemplazable, a saber, todo lo corporal, vivo, cualitativo y subjetivo en su complejidad y en su riqueza inagotable.

No hay razón para sentir una vergüenza prometeica o una sensación de inferioridad frente a nuestras máquinas. Por otro lado, la encarnación [*Verkörperung*] significa renunciar a las esperanzas narcisistas de liberación del cuerpo terrenal y mortal. Nunca un espíritu puro se separará del cuerpo y se transmitirá como información a una computadora. Porque a la información le falta precisamente lo decisivo de la existencia, es decir, la individualidad viviente. La información no conoce una perspectiva individual, ningún lugar desde el cual el mundo podría aparecer a un sujeto, porque ese lugar no es nada más que el cuerpo. El espíritu es vivo, y no podría sobrevivir en los circuitos inertes de una computadora. Nuestra experiencia consciente, así como nuestra identidad personal, se basan en la existencia corporal [*leiblichen Existenz*]. En esta individuación encarnada y, por supuesto, mortal, reside el precio que debemos pagar para/por experimentar las posibilidades, la libertad y la maravilla de la existencia terrenal.

## 2.2. Encarnación e Inter-corporeidad

El segundo principio de la encarnación es la “intercarnalidad” [*Zwischenleiblichkeit*]. Para la terapia del narcisismo, se requiere una relación real, encarnada y empática con los demás, con toda su resistencia e imprevisibilidad, en lugar de la reflexión en grandiosas imágenes de sí mismo y en los objetos de sí mismo, en los que los demás sirven al narcisista. Sin embargo, solo aprendemos empatía mediante el contacto físico con otros, en la “intercarnalidad”, como lo llamó Merleau-Ponty. Ya en las primeras semanas después del nacimiento, los bebés reconocen las expresiones emocionales de la madre o el padre, es decir, siguiendo su ritmo, dinámica y melodía en su propio cuerpo, sintiéndolo en resonancia corporal. Los neonatos experimentan la necesaria sensación de ser tocados,

acariciados, sostenidos y llevados, de los cuales hoy sabemos que los bebés que no los tienen sufren graves trastornos del desarrollo.

La falta de estas experiencias también favorece el desarrollo de trastornos narcisistas. Si el niño no se siente amado corporalmente, es decir, incondicionalmente, sino que solo sirve como reflexión narcisista de los padres, es decir, solo experimenta la mirada idealizante, y no el contacto suave, entonces debe retirarse al ámbito de la mirada, del espejo y de la imagen. Debe tratar de llenar el vacío interior percibido con un “yo” de gran tamaño que vive de la admiración de los demás. Se convierte en una competencia de imágenes y reflejos; su experiencia sería la de un “veo, luego existo”. Sin embargo, la vista siempre hace que el mundo parezca un espectáculo. Es particularmente susceptible a/de imágenes e ilusiones. Las imágenes, pero también los sonidos, se pueden digitalizar, virtualizar o falsificar. Solo para tocar, es necesario estar en el mismo lugar al mismo tiempo, en presencia corporal o carnal. Solo con el sentido del tacto entramos literalmente en “contacto” con el mundo y con los demás. El sentido del tacto es nuestro sentido social primario.

Elisabeth von Thadden (2018) habló de la “*sociedad sin contacto*” (*Berührungslose Gesellschaft*), en la que parecemos estar cada vez más inmersos, especialmente desde la pandemia, y en la que los medios digitales están reemplazando cada vez más nuestros encuentros encarnados. Pero una sociedad en la que ya no nos tocamos entre nosotros, en el sentido corporal y emocional, no podemos soportarla por mucho tiempo. La presencia virtual del otro es lo que es, nada más que una ilusión que solo puede disiparse mediante la presencia corporal y la experiencia táctil.

Vivimos en una sociedad que, como ninguna otra antes, está inundada de imágenes, en la que cada vez resulta más difícil distinguir entre apariencia y realidad, verdad y engaño. Si queremos experimentar la realidad concreta, debemos aprender a frenar esta inundación y volver a vincular la experiencia sensorial con la presencia corporal. La experiencia de la presencia del Otro, del verdadero Tú, es decisiva. Solo el Otro me libera de la jaula de mis ideas y proyecciones, en la que siempre me encuentro a mí mismo. La demanda ética que emana de él está en última instancia vinculada a su presencia carnal, esto es, a su contacto, su mirada, su voz, su aura. Y solo cuando los demás se vuelven realmente presentes para nosotros de esta manera, también nos volvemos realmente presentes para nosotros mismos. [Solo entonces, estamos presentes en “carne y hueso”]. Nadie

nos mira realmente desde un teléfono móvil. La presencia virtual del otro no puede reemplazar la intercaralidad.

### 2.3. Encarnación, vitalidad, ecología

Para superar el narcisismo, como dije anteriormente, es necesario tener conciencia de la inserción en un contexto global que puede reemplazar a las ideas de omnipotencia narcisista. Para un humanismo de la encarnación, esto se refiere principalmente al contexto de la vida. Como seres encarnados y vivos, estamos relacionados y conectados ecológicamente con toda la vida en la Tierra en una convivialidad, como yo la llamo. Compartimos con los seres vivos los hechos existenciales de nacer, crecer, la necesidad de aire, alimento y calor, impulsos y anhelos, envejecimiento y muerte. Compartimos con ellos la biosfera común. Nuestra corporalidad apunta al carácter profundamente relacional de nuestra existencia, nuestra vida en relaciones y en contextos ecológicos. Erich Fromm habló del principio de la biofilia, el amor a lo vivo, y Albert Schweitzer del respeto por la vida, que desemboca en la comprensión: “Soy vida que quiere vivir, en medio de la vida que quiere vivir”. “Convivialidad” designa la relación fundamental que sentimos con toda la vida.

Según la concepción predominante de la biología neodarwinista, tal como la encontramos en autores como Richard Dawkins o Harari, los organismos son máquinas impulsadas por algoritmos y programas, y la vida no es más que procesamiento de datos. Nuestra propia experiencia de la vida es completamente distinta, pues se trata de una espontaneidad y una dinámica corporal autónoma que nos sostiene, un impulso y una tendencia elementales. En el instinto, el hambre o la sed encontramos direccionalidades de nuestro cuerpo que buscan lo que les falta, ya sea que las sigamos o no. Y esta experiencia propia corresponde a una concepción no mecanicista de lo vivo, como auto-organización. Desde los organismos más simples hasta los más complejos, somos testigos de la auto-organización de formas de vida en intercambio metabólico con su entorno. Incluso un organismo unicelular como una bacteria mantiene su vida al distinguir entre buena y mala nutrición y moverse hacia una y alejarse de la otra. Ya en este nivel básico encontramos una forma rudimentaria de relación dirigida, discriminante y tendiente con el entorno. Incluso en las plantas hablamos de “instintos” que emergen de la tierra hacia la luz, tal como sentimos en nosotros mismos los instintos de la vida. Esto indica que la voluntad de vivir, como lo

llama Schweitzer, el impulso a existir y desplegarse, nos une con toda la vida vegetal y animal.

Por supuesto, el respeto por la vida es algo completamente diferente. No es un instinto, sino una actitud ética que los seres humanos podemos adoptar hacia la vida. Solo el ser humano puede sentir respeto por la vida. Un humanismo de la encarnación reconocería, por lo tanto, que la antropocentricidad de nuestra visión del mundo debe ser revisada; que nuestra convivialidad con toda la vida debe reemplazar la explotación narcisista de la tierra; que esta reorientación solo puede tener lugar en la conciencia de nuestra libertad y responsabilidades humanas. Solo el ser humano puede asumir la responsabilidad por la tierra. Con esta madura y realista autoevaluación, podemos superar el complejo de omnipotencia impotente de la modernidad sin que esto requiera algo como nuestra abdicación.

Sin embargo, algo es innegable; el mundo de lo vivo se encuentra en conflicto con el proyecto moderno de progreso lineal y crecimiento constante. Es un mundo de procesos cíclicos y dependencias mutuas, de dar y recibir. Somos seres vivos que dependen de la alimentación, la protección, las relaciones y el intercambio. Vivimos del agua, el calor, la comida y la energía, es decir, de los recursos de la Tierra. Pero estos recursos solo se regeneran cíclicamente; la aceleración lineal de nuestra cultura tecnológica orientada al crecimiento inevitablemente los agotará. Entonces, ¿cómo queremos vivir? No es objeto de mis reflexiones discutir qué estrategias y medidas pueden reorientar nuestra relación con el entorno terrestre. Sin embargo, me parece que tal reorientación debe tener como base fundamental nuestra propia corporeidad y, por lo tanto, nuestra relación con todo lo vivo. Solo si habitamos realmente nuestros cuerpos podremos mantener la Tierra como habitable.

Lo que importaría entonces sería una nueva cultura de la carnalidad y de los sentidos; por ejemplo, percibir conscientemente la respiración como nuestro intercambio original con el entorno; cultivar la experiencia sensorial de la Tierra; redescubrir el sabor de los alimentos, el olor de las flores, la presencia de la vida a nuestro alrededor, las estaciones y los ciclos de la vida; dar espacio a los procesos cíclicos y rítmicos de la vida frente a la aceleración literalmente sin aliento; y experimentar y practicar especialmente lo que he llamado presencia corporal o presencial carnal. Es llegar al presente, es decir, estar consciente de las cosas y tratarlas con cuidado; tocarlas y dejarse tocar por ellas, [ser atingido por el mundo]. Es el encuentro entre cuerpos, el ser con los demás, como sólo es posible en la presencia física en un espacio compartido, y no en la virtualidad.

Es lo opuesto a la relación narcisista con el mundo, en la que el mundo me sirve como espectáculo y como espejo, y los demás solo como objetos del yo.

La presencia y comunicación física no consisten solo en intercambiar información como en el mundo digital, sino que permiten escuchar atentamente la expresión visible de la atención, la expectativa o la confirmación. En esta presencia resonante del otro, como lo describió Heinrich von Kleist, pueden surgir pensamientos aún no pensados y lo nuevo puede surgir. “De la convivencia íntima y la conversación”, escribe Platón en su séptima carta, “surge la idea en el alma como la luz encendida de una chispa de fuego”. La forma más intensa de presencia física se encuentra en el silencio compartido, en el que también la inundación omnipresente de imágenes y palabras se tranquiliza.

La presencia carnal, la convivencia en relación, la convivialidad con lo vivo, serían motivos centrales de un nuevo humanismo encarnado. Estos desembocan en la responsabilidad que asumimos unos hacia otros como seres humanos y hacia la vida en general. Entonces, quizás logremos habitar verdaderamente en la Tierra. Pues no habrá otro hogar para nosotros.

# NOTAS SOBRE LA RELACIÓN DE *SEIN UND ZEIT* CON LA FENOMENOLOGIA HUSSERLIANA<sup>1</sup>

## NOTES ON THE RELATION OF *SEIN UND ZEIT* TO HUSSERLIAN PHENOMENOLOGY

Gérard GRANEL

*Traducción e introducción: Gerard Moreno Ferrer<sup>2</sup>*

### Introducción del traductor

Discípulo de Alexandre, Hyppolite, Beaufret o Merleau-Ponty, Gérard Granel se encuentra en el centro de la segunda gran recepción francesa de la obra de Heidegger y Husserl que se produjo alrededor de los años 60 y 70. Si bien dedicó gran parte de su vida a la enseñanza y la traducción, dejando en un segundo plano su producción escrita, ejerció enorme influencia sobre otros pensadores y escritores como, por ejemplo, Derrida, Nancy, Lacoue-Labarthe o Michel Deguy.

---

<sup>1</sup> El artículo aquí traducido fue escrito por Granel en conmemoración a los 80 años de Martín Heidegger. En él aborda la herencia que éste asumió de Husserl a partir de la figura de la *Vorhandenheit* y el modo en el que, según Heidegger, al reducir la intencionalidad a la región-conciencia, Husserl acabaría asumiendo la propia conciencia como algo *vorhanden*. Así, asumiendo que el combate principal del pensamiento husserliano era el combate contra dicha *vorhandenheit*, afirmará que *Ser y Tiempo* es una repetición del proyecto husserliano que, más allá de reproducir o asumir el camino efectuado por su maestro para continuar a partir de los resultados alcanzados, buscará remontarse a sus posibilidades a fin de proseguir el combate que éste inició. Esto lo llevará a encontrar la cuestión de la *Differenz* ya inscrita en el seno de esta repetición de Husserl que es *Ser y Tiempo*. N. del T.

<sup>2</sup> Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, geradamorenoferrer@gmail.com. La presente traducción es resultado de la investigación realizada gracias al Programa de Becas Posdoctorales en la UNAM de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGA-PA-UNAM), esta se realizó bajo la asesoría académica del Dr. Jorge Armando Reyes Escobar bajo el proyecto “Estudio de la relación entre Husserl y Heidegger establecida por Granel a partir del problema del tiempo”.

Sin ir más lejos, de él dirá Lacoue-Labarthe que haber sido su alumno es “en filosofía, su único título de gloria”<sup>3</sup> y Deguy asegurará que “como profesor, tuvo una influencia formidable”, sin embargo, añadirá que “al no dejar una obra lo suficientemente abundante, no logró hacerse un lugar ‘en el siglo’ ”<sup>4</sup>. Por otro lado, su presencia en la obra de Jean-Luc Nancy es constante, tanto explícita (en la *Déclision*<sup>5</sup>, *Á l’écoute*<sup>6</sup>, *Le sens du monde*<sup>7</sup>...) como implícitamente (entre otras cosas, fue el director de su tesis de estado *L’expérience de la liberté*). A él debemos, también, conceptos como el de “deconstrucción” (fruto de la traducción del concepto heideggeriano *abbau*), que años más tarde emplearía Derrida para definir su propia tarea<sup>8</sup>.

Si bien, como narra Didier Eribon<sup>9</sup>, su artículo “Jacques Derrida et la rature de l’origine” tuvo un papel importante en el conflicto entre Foucault y Derrida al posicionarse a favor de éste último<sup>10</sup>, no por ello dejará de distanciarse del autor algeriano al sostener, ya desde sus análisis de la temporalidad husserliana<sup>11</sup>, una multiplicidad de orígenes constituyentes que, sin tener sentido o entidad propia, en sus imbricaciones producen o constituyen el sentido y a partir de los cuales puede llegar a insinuar una suerte de “reducción hylética”.

Esta estructura de producción o constitución, la cual dominará la práctica totalidad de la obra de Nancy<sup>12</sup>, también la formuló a partir de la lectura de los manuscritos marxianos de 1844 en su artículo “La ontología marxista de 1844

<sup>3</sup> Nancy, J.-L., Rigal, E., & Bélit, M. (Eds.). *Granel, l’éclat, le combat, l’ouvert*, París, Ed. Belin, 2001, p. 317.

<sup>4</sup> Janicaud, D. *Heidegger en France. 2: Entretiens*, París, Hachette Littératures, 2005, p. 88.

<sup>5</sup> Cf. Nancy, J.-L., *La Déclision*. París, Ed. Galilée, 2005, pp. 89-117.

<sup>6</sup> Cf. Nancy, J.-L., *Á l’écoute*. París, Ed. Galilée, 2002, pp. 40-45.

<sup>7</sup> Cf. Nancy, J.-L., *Le sens du monde*, París, Ed. Galilée, 1994, donde aparece, además de en múltiples lugares dentro del texto, ya desde el frontispicio.

<sup>8</sup> Schulze, S. “Gérard Granel, l’homme à qui l’on doit la «déconstruction»”, *Bibliobs*, 05 mayo del 2014.

<sup>9</sup> Eribon, D. *Michel Foucault: 1926-1984*, París, Ed. Flammarion, 1989, p. 145.

<sup>10</sup> Según relata Eribon, al ver Foucault que el texto, supuestamente, defendía las críticas que Derrida dirigía a su lectura de Descartes en “Cogito e historia de la locura” (Incl. *La escritura y la diferencia*, París, Ed. du Seuil, 1967), solicitó al pensador argelino que vetara la publicación del artículo. Al tratarse de un texto que hablaba directamente de él, Derrida decidió no intervenir en la decisión sobre su publicación, lo cual provocó el enojo de Foucault.

<sup>11</sup> Cf. Granel, G. *Le sens du temps et de la perception chez Husserl*, París, ed. Gallimard, 1968.

<sup>12</sup> Al respecto, Cif. Moreno Ferrer, *De la verdad singular al sentido plural. Una lectura de Jean-Luc Nancy* [Tesis Doctoral]. Universidad de Guanajuato, 2020.

y la cuestión del ‘corte’<sup>13</sup> el cual tuvo una fuerte influencia sobre Deleuze y Guattari al momento de dar con el concepto de “máquina deseante”, tal como ellos mismos reconocen en la nota al pie nº4 del *Anti-Edipo*<sup>14</sup> Deleuze et Guattari, 2012 y tal como se desarrolla más detalladamente en el artículo “Presencia y función de Granel en el Anti-Edipo. La psiquiatría materialista de Deleuze y Guattari” Repossi, 2015.<sup>15</sup> Así, podemos afirmar que su influencia no se redujo únicamente al círculo cercano a la deconstrucción y la fenomenología (en un sentido no restringido del término<sup>16</sup>).

En cuanto a lo que atañe al artículo aquí traducido, nos encontramos ante un texto escrito para un volumen de homenaje a Martín Heidegger por su octogésimo aniversario<sup>17</sup>. En este texto, Granel aborda la pregunta por el modo en que Heidegger asume la herencia husserliana.

Para ello, más que centrarse en aquellos pasajes en los que esta relación es explicitada (los intercambios epistolares, la redacción del artículo *Fenomenología* para la *Encyclopaedia Britannica* o las referencias y testimonios de sus contemporáneos), buscará atender los ambiguos momentos en los que se entremezcla el reconocimiento y el rechazo a la labor de su maestro, siguiendo así, en el caso de Husserl y Heidegger, aquello que él mismo afirmará de Marx respecto a Hegel:

---

<sup>13</sup> Incl. Granel, G. *Traditionis Traditio*, París, Ed. Gallimard, 1972, pp. 179-230.

<sup>14</sup> Deleuze, G. & Guattari, F. *L'Anti-Oedip*, París, Ed. Du Minuit, 1972.

<sup>15</sup> Repossi, M. A. "Presencia y función de Granel en el Anti-Edipo. La psiquiatría materialista de Deleuze y Guattari", *Actual Marx / Intervenciones*, 18, 2015, 61-90.

<sup>16</sup> Soy consciente que hacer esta acotación relativa a una cuestión tan específica y técnica como puede ser el nombre que delimita el campo de una ciencia determinada puede parecer un contrasentido. Sin embargo, más allá de aquello que, estrictamente hablando, designa el término “fenomenología”, lo cierto es que su uso “habitual” (y, por lo tanto, a-crítico – aunque, tal vez, debido a un exceso de criticismo) se ha visto alterado desde su nacimiento, pasando a designar, no sólo la ciencia proyectada por Husserl (que, en cuanto tal, dentro de su campo delimitado puede, evidentemente, tener sus desarrollos con independencia del principio de autoridad), sino también todas las heterodoxias descritas por Spiegelberg en *The phenomenological movement: A historical introduction* (La Haya, Springer Dordrecht, 1960) que, a pesar de no atender siempre a las mismas cosas, se agrupan alrededor del lema “a las cosas mismas”.

<sup>17</sup> Klostermann, V. *Durchblicke. Martin Heidegger Zum 80*, Geburtstag, Klostermann, 1970.

Uno debe honrar a sus maestros. En todo momento. Pero el mejor momento para hacerlo es aquel en el que cada uno, a fin de remarcar mejor el nuevo curso de evidencias que persigue, se esfuerza en deshonrarlos<sup>18</sup>

De este modo, comenzará su análisis con fragmentos como el §7 de *Sein und Zeit – SuZ*, en adelante – cuya definición de la fenomenología a partir de la diferencia entre “mostrarse”, “parecer” y “aparecer”, “representa en buena medida aquello que Husserl y Heidegger comparten, más allá de todo lo que separa sus respectivas efectuaciones de la ‘posibilidad’ [que es la fenomenología]”, tal como expresa acertadamente Pereña Blasi<sup>19</sup>. Precisamente, Granel centrará su atención sobre la diferencia entre estas “efectuaciones” y esa “posibilidad” de la fenomenología que Heidegger establece en dicho fragmento<sup>20</sup>. Ahora bien, ¿en qué consistiría esta “posibilidad”, al parecer no reductible a sus efectuaciones, de la cual depende, según Heidegger, la comprensión de la fenomenología en su esencia?

La pregunta no es baladí y, como prueba el debate entablado por Antonio Ziri3n y ngel Xolocotzi en torno a la interpretaci3n del lema “a las cosas mismas”<sup>21</sup>, a3n tiene su vigencia. No cabe olvidar, por ejemplo, que en el fragmento mencionado Heidegger formula la identificaci3n de la pregunta por el sentido del ser con la pregunta por el aparecer. Ahora bien, si como afirma Granel en su texto, “el sentido del ser no es, ni puede ser, para Husserl, una cuesti3n” (ver inf.), entonces lo expuesto por Heidegger al final de dicho fragmento, como señala con fineza Pereña Blasi, no puede ser la descripci3n de esa posibilidad sino una de sus respectivas efectuaciones. Pero, si esto es así, ¿en qué consiste dicha posibilidad que, en tanto tal, debería ser previa o com3n a las dos efectuaciones contrastadas?

Esta pregunta, que es la que insistentemente dirige Ziri3n a Xolocotzi a lo largo de su debate<sup>22</sup>, está presente, con más o menos acierto, a lo largo del texto

<sup>18</sup> Granel, G. *Apolis*, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 2009, p. 59.

<sup>19</sup> “Introducci3n” en Husserl, E. *Fenomenología*, Barcelona, Ed. 62, 1999, p.9.

<sup>20</sup> Heidegger, M. *Ser y Tiempo*, Chile, Ed. Universitaria, 2016 (de aquí en adelante: SuZ), p. 38.

<sup>21</sup> Xolocotzi, A. & Ziri3n, A. *A las cosas mismas! Dos ideas sobre la fenomenología*. México, M.A. Porrúa, 2018.

<sup>22</sup> Cito como un ejemplo entre otros esta pregunta de Ziri3n: “cual es este ‘principio fenomenol3gico’ o ‘principio fundamental’ que es el ‘suelo com3n y fundamental de todas las figuras de la fenomenología’ y que nos permite hablar de una fenomenología general o de ‘lo formal de la fenomenología’ a diferencia de sus distintas figuras?” (Ibid., p. 116). Las frases

de Granel aquí traducido. Ello hace que me atreva a juzgar que sus planteamientos puedan comportar alguna aportación a dicho debate. Sin embargo, no hay que olvidar que fue escrito pocos meses después de la publicación del volumen X de Husserliana y que, por lo tanto, no podía contar con toda la información y todos los desarrollos husserlianos a los que hoy en día tenemos pleno y organizado acceso. Así, a pesar de las matizaciones y modificaciones que la nueva documentación pudiera aportar, el planteamiento de Granel, como sugería, puede tener su pertinencia a la hora de responder a la pregunta de Ziri6n.

Cabe decir, por ello, que la respuesta que nos da parece ser meramente negativa; sin embargo, no por ello debiera ser desdeñada. Aquella posibilidad o esencia de la fenomenología que Heidegger pretende repetir, en la efectuaci6n particular que es *SuZ*, consiste, seg6n Granel, en la confrontaci6n con la *Vorhandenheit*.

En efecto, Granel sitúa este concepto (de sobra conocido en la obra de Heidegger) en el centro de aquello que es denunciado por Husserl en la ingenuidad de la actitud natural. De este modo, lo que ambos compartirían es el rechazo a la actitud natural que asume como dado de entrada y de forma trascendente, estando ahí con independencia de los actos y relaciones a trav6s de los cuales llega a presentarse, el objeto de que trata.

Cabe asumir, sin embargo, que, para Husserl, esta exigencia s6lo tendría validez en lo que refiere a “las cosas” que trata la filosofía, es decir, sería un requisito para asegurar que ésta atienda, con rigor y sin prejuicios, aquello que pretende tratar. De este modo, recortaría el campo de la nueva filosofía científica que es la fenomenología: el estudio de los actos intencionales en los que aquello de lo que se trata se presenta a la conciencia.

Ahora bien, a ojos de Heidegger, nos dice Granel, este planteamiento implicaría que la conciencia estaría asumida, ella misma, con independencia de las relaciones en las que llega a presentarse, como una “conciencia trascendental y absoluta” atendida, ella misma, como *vorhanden*. De ahí, entonces, que, seg6n expone Granel, sea necesario, para retomar el combate justo donde Husserl lo dejó, proceder con el estudio del complejo de relaciones en las que la conciencia misma se encuentra, ya de entrada, inmersa; es decir: el estudio del ser-en-el-mundo.

---

entrecomilladas de la cita remiten a distintos momentos del texto de Xolocotzi “Retroceder a las cosas mismas sin supuestos” incluido en el mismo volumen (p. 81-91).

Ahora bien, Granel no se ahorra la extrañeza de que, Heidegger, al prologar un texto como es el de *Las lecciones sobre la conciencia inmanente del tiempo* – cuya importancia a la hora de poder pensar otros niveles y otras relaciones de la “consciencia absoluta” expuesta en *Ideas I* es aún hoy en día objeto de estudio – lo relacione con la fenomenología pretrascendental de *Investigaciones Lógicas*, obviando, así, las implicaciones que estos desarrollos pudieran tener respecto a las críticas que él mismo dirige a Husserl. En cualquier caso, Granel parece asumir el relato de Heidegger y relaciona este silencio con la importancia que toma, para éste, el estudio de la intencionalidad.

Sea como sea, pues, Granel considerará que aquella posibilidad de la fenomenología que efectúan Husserl y Heidegger, cada uno por su lado, debe ser situada alrededor de la crítica a la *Vorhandenheit* que ambos autores comparten.

Cabe decir, sin embargo, que esta respuesta no trata directamente la máxima que era objeto de la discusión entre Ziri3n y Xolocotzi (e.e.: El lema “A las cosas mismas”): Tal vez a pesar de Heidegger, el hecho de que, en fenomenología, deba perseguirse la exclusi3n de la *Vorhandenheit* no significa que todo lo atendido por las dem3s ciencias no sean cosas o lo sean s3lo al reducirlas al 3mbito de la fenomenología (es decir: al ser remitidas a una cosa distinta de la que era tratada por la ciencia en cuesti3n, no yendo a la “cosa misma” de la que se trataba en esa ciencia). De hecho, los fragmentos destacados por Granel giran todos en torno a la pregunta por el campo propio de la ciencia naciente.

Sin embargo, esta determinaci3n de la posibilidad de la fenomenología a partir de la lucha con la *Vorhandenheit*, aunque sea por la v3a negativa y dejando sin explorar sus determinaciones positivas, s3 podr3a permitir dar una cierta unidad de conjunto a la tradici3n fenomenol3gica m3s all3 de la pura proliferaci3n de heterodoxias asentadas alegremente sobre la m3xima “a las cosas mismas” – m3xima cuya pretensi3n, no lo olvidemos, era dar una formalidad metodol3gica propia de toda ciencia y no exclusiva de la fenomenología; de tal modo que, al dirigir esa exigencia a la filosof3a, se tendr3a la finalidad de lograr hacer de ella una ciencia: la fenomenología. Cabe remarcar, adem3s, que, sin ser el centro del debate, esta cuesti3n era la motivaci3n del art3culo de Ziri3n que dio inicio a la discusi3n.

As3, al no atender al centro del debate, la tesis de Granel, no s3lo no lo anula, sino que incluso el problema relativo al car3cter formal de la m3xima “a las cosas mismas” puede ser revertido sobre ella. De este modo, cabr3a preguntarse, por

ejemplo, si la crítica de la *Vorhandenheit* refería a “la cosa” atendida por toda y cada una de las ciencias – con lo cual, contrariamente a la voluntad de Husserl<sup>23</sup>, las cosas de la ciencia quedarían reducidas a las cosas de la fenomenología de tal modo que la filosofía podría reclamar ser la “única ciencia” o el único saber verdaderamente científico cuya labor consistiría en sistematizar y distribuir sus verdades, en lugar de estudiar qué sucede cuando la ciencia encuentra una verdad que, efectivamente, ha encontrado como verdad – o, sólo y únicamente, a la “cosa” atendida por la más rigurosa de las ciencias, aquella que, no pudiendo asumir ningún supuesto, no puede ni siquiera asumir como dado su propio objeto de estudio y debe hundirse en el estudio de su constitución – pero, entonces, como sugiere Majolino en su artículo “Phénomènes, Multiplicités et Constitution. Un Manifeste”<sup>24</sup>, ni siquiera el flujo de conciencia temporal podría ser asumida como un absoluto no constituido o no relativo a sus constituyentes (retenciones, actualmente presente, protensiones). Pero, esto, será una cuestión para desarrollar en futuros trabajos. Por el momento vemos que, aunque sea en su carácter negativo, la propuesta de Granel nos permite atender a un punto común, a una posibilidad compartida, más allá del método, a ambas efectuaciones de la fenomenología: el rechazo a la ingenuidad de la *Vorhandenheit*.

Finalmente, más allá de los aportes que pueda o no efectuar al campo fenomenológico, el texto presenta elementos importantes para aquellos interesados en los desarrollos de lo que se ha venido en llamar “deconstrucción”. Así, por ejemplo, en él podemos ver claramente ilustrada aquella figura que treinta-y-cinco años más tarde su amigo y “discípulo” Jean-Luc Nancy trataría bajo el término “*déclousion*” al abordar la deconstrucción del cristianismo. Me refiero, en concreto, al siguiente pasaje:

Sin esta extraña aurora en el atardecer de su historia, en medio del cual él mismo se alza en el cielo como una esfera cerrada y terminada, el mundo moderno nunca podría *aparecer* ante otro pensamiento, que, precisamente, debe ser otro por exigencia de esta misma aparición. (Ver Inf.)

---

<sup>23</sup> Por ejemplo: “Así que, una vez alcanzado el nivel de la fenomenología, no podríamos incurrir en errores como (...) el error de querer pensar que la norma de toda científicidad auténtica debe residir en la evidencia absolutamente adecuada, en el sentido de que toda ciencia auténtica debe ser propiamente ciencia adecuada de esencias como la fenomenología” Husserl, E. *Las conferencias de Londres. Método y fenomenología*, Salamanca, Ed. Sígueme, 2012, p. 94 [Agradezco la indicación a Pedro Arriaga].

<sup>24</sup> En *Phainomenon*, n.º 26, pp. 233-279.

Aquel que, según Granel lleva a cabo esta “extraña aurora en el atardecer” que permite a otro pensador atender “al mundo moderno” desde fuera, sería Husserl. Ahora bien, si, tal como afirma el propio Granel “en relación al conjunto de la tradición (y, en particular, la moderna), Heidegger *se sitúa del mismo* lado que Husserl” y si tal, como parecen indicar los estudios sobre la conciencia temporal y la kinestesia a los que hoy en día tenemos acceso, para el propio Husserl la conciencia misma estaría siempre constituida<sup>25</sup>, ¿no estaríamos capacitados para afirmar que, con su crítica a la *Vorhandenheit*, es el propio Husserl el que, desde fuera de la modernidad, ya está pensando de otro modo? ¿No podríamos atrevernos a pensar que, tal vez, el propio Husserl nos brinde más herramientas de las que sospechábamos para pensar las problemáticas que el siglo XX descubrió en su crítica al sujeto moderno?

Estas preguntas no se encuentran en el texto de Granel, sin embargo, tras una lectura atenta del mismo, y desde la documentación actualmente accesible, uno no puede evitar plantearse las y, de hecho, el propio Granel abrió la puerta a su posibilidad en el texto “Husserl sur son chantier”<sup>26</sup>, el cual fue escrito para reseñar la traducción al francés del segundo volumen de *Ideen*.

## Bibliografía

- DELEUZE, G., GUATTARI, F., & Deleuze, G. (2012). *L'anti-Œdipe*. París. Éd. de Minuit.
- DERRIDA, J. (2014). *L'écriture et la différence*. París. Éd. du Seuil.
- ERIBON, D. (1989). *Michel Foucault: 1926-1984*. París. Flammarion.
- GRANEL, G. (1968). *Le Sens du temps et de la perception chez E. Husserl*. París. Gallimard.
- GRANEL, G. (1972). *Traditionis traditio*. París. Gallimard.
- GRANEL, G. (1983). Husserl sur son chantier. *Critique*, 433-4, 479-481.
- GRANEL, G. (2009). *Apolis*. Mauvezin. Trans-Europ-Repress.
- HEIDEGGER, M. (2016). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile. Ed. Universitaria.
- KLOSTERMANN, V. (1970). *Durchblicke. Martin Heidegger Zum 80. Geburtstag*. Frankfurt. Klostermann.

<sup>25</sup> Cif. Majolino, Op. Cit.

<sup>26</sup> En *Critique*, n.º 433-4, pp. 479-481.

- HUSSERL, E. (2012). *Las conferencias de Londres. Método y filosofía fenomenológica*. Salamanca. Sigueme.
- HUSSERL, E. (1999). *Fenomenología*. Barcelona. Edicions 62.
- JANICAUD, D. (2005). *Heidegger en France. 2: Entretiens*. París. Hachette Littératures.
- MAJOLINO, C. (2017). Phénomènes, Multiplicités et Constitution. Un Manifeste. *Phainomenon*, 26, 233-279. <https://doi.org/10.2478/phainomenon-2017-0013>
- MORENO Ferrer, G. (2020). *De la verdad singular al sentido plural. Una lectura de Jean-Luc Nancy* [Tesis Doctoral]. Universidad de Guanajuato.
- NANCY, J.-L. (1994) *Le sens du monde*. París. Galilée.
- NANCY, J.-L. (2002) *À l'écoute*. París. Galilée.
- NANCY, J.-L. (2005). *La décloison*. París. Galilée.
- NANCY, J.-L., Rigal, E., & Bélit, M. (Eds.). (2001). *Granel, l'éclat, le combat, l'ouvert*. Belin.
- REPOSSI, M. A. (2015). Presencia y función de Granel en el Anti-Edipo. La psiquiatría materialista de Deleuze y Guattari. *Actuel Marx / Intervenciones*, 18, 61-90.
- SCHULZE, S. (2014, mayo 05). *Gérard Granel, l'homme à qui l'on doit la «déconstruction»*. Bibliobs. <https://bibliobs.nouvelobs.com/essais/20140505.OBS6148/gerard-granel-l-homme-a-qui-l-on-doit-la-deconstruction.html>
- SPIEGELBERG, H. (1960). *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*. Springer Dordrecht.
- XOLOCOTZI YÁÑEZ, A. & ZIRIÓN QUIJANO, A. (2018). *¡A las cosas mismas! Dos ideas sobre la fenomenología*. Miguel Ángel Porrúa.

## TRADUCCIÓN<sup>27</sup>

*Es geschah nicht, wie meinen, um die Bedeutung der*

*Phänomenologie zu verleugen...*<sup>28</sup>

### *Anotación preliminar*

Indudablemente, se requiere una sólida dosis de inconsciencia para ofrecer a un pensador como no lo ha habido en Occidente desde Nietzsche – el cual, además, está llegando a esa edad en la que uno recuerda de un modo soberano – unas pocas páginas, complicadas y escuetas, sobre aquello que lo vincula a su propio maestro. Sólo podemos ofrecer como excusa que las cosas no han cambiado tanto desde que Platón reconoció en el “parricidio” la forma ineludible de la fidelidad, el estrecho pasaje de la sucesión. Cualquiera que en efecto sea de la familia (es decir, de la misma lengua, de la misma universidad) preferirá, sin duda, dejar desierto el lugar de esta ruptura. Es decir, también, desertarlo. Por eso, tal vez le esté reservado al Extranjero el volver a acechar un fin y un comienzo que forman una fisura precisa, cuyo dibujo determinado importa a cualquiera que, habiendo encontrado ya el pensamiento, no cese de buscarlo, y que, por lo tanto, no pueda dejar por más tiempo que siga palideciendo entre la indistinción de “lo pasado”.

### **1. “El estado de la cuestión” y la “confusión” de *Seind und Zeit***

Aquellos que estén documentados saltarán de inmediato ante esta pretendida “indistinción” y la atribuirán a nuestra ignorancia. Recordarán que todo cuanto

<sup>27</sup> Estudio aparecido por primera vez en Klostermann, V. (ed.), *Durchblicke Martin Heidegger Zum 80. Geburtstag*, Frankfurt, Klostermann, 1970, pp. 350-368, obra colectiva en homenaje a Martin Heidegger para su 80º aniversario; reimpresso en *Traditionis traditio*, París, Gallimard, 1972, pp. 93-113).

<sup>28</sup> *Unterweg zur Sprache* [N.d.T.: ‘De un diálogo de la palabra’, en Martin Heidegger, *De camino al habla*, trad. Yves Zimmerman, 2a ed. rev (Barcelona: El Serbal, 1989), 110: “Esto [i.e., el abandono de los términos ‘fenomenología’ y ‘hermenéutica’] no ocurrió, como muchos creen, para denegar la significación de la fenomenología...”].

refiere a la cuestión de la relación entre Heidegger y Husserl es bien conocido y que no hay ninguna falta de documentación que impida investigarla.

Para empezar, tenemos, ciertamente, los escritos de *Sein und Zeit*. Pero rápidamente constatamos, sin detenernos a considerar este estado de cosas, que salvo algunos momentos aislados (muy raros, y cuya brusquedad contenida es por sí misma un problema), los textos de *Sein und Zeit* se articulan de un modo un tanto confuso respecto a su relación con la fenomenología husserliana. Es por ello que usualmente se tiende a abandonarlos con demasiada precipitación para “iluminarlos” a partir de otros textos. Entre estos figuran, principalmente, los siguientes:

- La carta de Heidegger a Husserl del 22 de octubre de 1927.
- La historia de las diversas versiones del artículo *Fenomenología* de la *Enciclopedia Británica*.
- Finalmente, las obras de los pocos filósofos que tienen alguna idea (generalmente, *volens nolens*, para posicionarse ellos mismos) del “trayecto” que va de Husserl a Heidegger: Ludwig Landgrebe, Hans Georg Gadamer, Eugene Fink<sup>29</sup>.

Es cierto que toda esta literatura, gracias a la cual queda establecido aquello que en estas situaciones la historia de la filosofía llama “el estado de la cuestión”, debe ser conocida, y, efectivamente, la hemos atendido. Sin embargo, el hecho es que uno no puede extraer nada de todo lo anterior mientras permanezca en *algún lugar* entre Husserl y Heidegger (¿qué quiere decir, aquí, “entre?”), y menos aún si uno persiste en perseguir el *ninguna* parte de la pretendida objetividad histórica. Estos textos auxiliares, así como todo material de erudición, no pueden ser usados para esclarecer la cuestión salvo que uno mismo sea capaz de plantearla en *tanto que cuestión*. Es decir, salvo que uno sea capaz de “reconocer” aquello que, bajo la forma en la que es “bien conocido”, permanece sin embargo indiscernible

---

<sup>29</sup> Se encontrará un resumen conveniente de la cuestión, y las indicaciones bibliográficas necesarias, en el libro de Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers* (s.l: Neske, 1963), tr. fr. M. Simon, bajo el título *La Pensée de Martin Heidegger, un cheminemen vers l'être*, *Présence et pensée* 8 (Paris: Aubier-Montaigne, 1967), 92-109 [N. del T.: trd. Española de Félix Duque, *El camino del pensar de Martín Heidegger* (Alianza, 1986), 80-102].

e ilegible. Así nos lo advertía ya Hegel: “*Das Bekannte überhaupt ist darum, weil es bekannt ist, nicht erkannt*”<sup>30</sup>.

Pero, entonces, ¿qué es lo que aquí, desde nuestra pretensión, se trata de reconocer? No se trata tanto de la diferencia que hay en los propios textos, como del diferendo que hay en lo pensado y a lo que, en un sentido siempre inaparente, obedece la propia textura que entrama los textos: tanto el de Heidegger, como el de Husserl. Ahora bien, si queremos atender este diferendo es a páginas de *Sein und Zeit* a las que debemos interrogar (en particular aquellas de la introducción y de la primera sección), y ello sin dejar fuera de la interrogación su carácter “confuso”, que no es para nada secundario y no se explica ni mucho menos por un carácter meramente circunstancial.

La cuestión pendiente es la del *sentido* del ser. Es su diferencia respecto a este sentido la que genera un diferendo entre Husserl y Heidegger. Pero las condiciones que hacen que este diferendo no pueda ser claramente debatido entre los dos pensadores se encuentran reunidas desde el comienzo, dado que el sentido del ser no es, ni puede ser para Husserl una cuestión. Por consiguiente, aquel que la pone sobre la mesa, y que no pone ninguna otra pregunta si no es dentro de esa o bajo su dominio, habla un lenguaje que no puede ser entendido ni traducido husserlianamente. A su vez, es por ello que, por más inmensa que sea la “deuda” y la sinceridad de la “*Veherung*”<sup>31</sup> (ambas fuera de toda duda), no logra compartir con su maestro la cuestión sobre la relación de sus dos pensamientos. Ésta es la situación que condena a lo enigmático, a lo implícito, los pasajes de *Sein und Zeit* en los que, a pesar de todo, se atiende esta relación. Nuestra primera tarea, entonces, será tratar de definir la situación así creada – y “creada” no por el hacer de Heidegger o de Husserl, sino por el del destino del ser. Es sólo a partir de esto que los textos que “comparan” más concretamente los métodos, las intenciones o los “objetos” de la fenomenología husserliana y de *Sein und Zeit* podrán ser comprendidos. Comprendidos, es decir no liberados de una oscuridad que sólo sería aparente, sino al contrario: librados ellos mismos al seno de esa oscuridad de la cual habrían sido tomadas su forma y su necesidad.

---

<sup>30</sup> G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, “Vorrede” [N. del E.: *Phénoménologie de l'esprit*, t. 1, tr. fr. J. Hyppolite (Paris: Aubier, 1939), 28: “Aquello que es bien conocido en general, precisamente porque es bien conocido, no es conocido”].

<sup>31</sup> [N. Del Ed., Es decir: “veneración”].

## 2. Grandeza de Husserl

“Si la siguiente investigación logra dar algunos pasos hacia la apertura de ‘las cosas mismas’, el autor lo debe, en primer lugar, a E. Husserl”: Este es el inicio de una famosa nota situada al final del §7 de *Sein und Zeit*. Si esta nota es famosa ello se debe, en primer lugar, al hecho de que, consagrada al reconocimiento de una deuda primordial con Husserl, sin embargo, es *solamente* una nota. El propio texto al cual se adjunta es el pasaje en el que Heidegger, en un movimiento aparentemente del todo opuesto al de la nota, distingue la “realidad” de la fenomenología (es decir, lo que ésta es como movimiento filosófico – y con esto señala, evidentemente, la escuela de Husserl, pero inevitablemente también la propia obra husserliana en la medida en que es la base de dicha escuela) y aquello que, por encima de la “realidad”, debe ser comprendido como la “posibilidad” de la fenomenología. Del mismo modo en que la posibilidad está por encima de la realidad, el texto se encuentra por encima de la nota. A esta constatación sólo le falta un pequeño paso para concluir que el disenso doctrinal está él mismo por “encima” de la deuda de aprendizaje, por más inmenso y sincero que sea su reconocimiento.

Un paso en falso, sin embargo. Pues entre dos autores sólo puede existir un disenso doctrinal si sus respectivos pensamientos han podido ser reducidos al rango de un cuerpo doctrinal. Pero un pensamiento sólo puede aparecer como ese conjunto de tesis y de métodos que configuran una doctrina y dan lugar a un “movimiento filosófico” cuando es atendido en su realidad. Ahora bien, acá, no se trata de la realidad de la obra husserliana, se trata de la posibilidad de la fenomenología.

Esta *posibilidad* es aquella que Heidegger llamó, algunas décadas después, la *significación* de la fenomenología. Respecto a esta significación o posibilidad, no se trata de su negación sino de su cumplimiento. Esto *sigue siendo verdad* incluso aunque este cumplimiento esencial conlleve, a su vez, todas las divergencias que se quiera respecto a los métodos y objetivos ‘reales’ propios de Husserl, y de hecho, aunque exija incluso su total abandono. Y ello porque lo que este abandono hace aparecer no es otra cosa que la grandeza de Husserl, es decir, aquello por lo cual su pensamiento pertenece a la historia del ser con una penetración y con un vigor en los que el espíritu reconoce – no sólo en la época de *Sein und Zeit*, sino incluso aún hoy en día – la forma inimitable en la que el *porvenir* echa sus raíces.

Esto último no será comprensible mientras no logremos obtener la *determinación* de esa posibilidad o de esa significación de la fenomenología. Sin *Sein und Zeit* será imposible efectuar la investigación que esto implica. Además, esta investigación excede sobremanera – y, tras lo dicho, ella *debe* exceder sobremanera – los pasajes de la obra en los que se trata directamente la cuestión de la relación entre Husserl y Heidegger. Ello se debe a que estos pasajes son, ante todo, callejones sin salida en los que se “compara” aquello que desde un inicio no puede ser asemejado: la posibilidad con la realidad, el pensamiento (en sí mismo: es decir en su impensado) con la doctrina (o “movimiento”). Una “comparación” semejante es a la vez inevitable e inevitablemente oscura. Ésta sólo puede ser esclarecida (es decir, comprendida en la necesidad y la forma particular de su oscuridad, la cual no desaparece bajo las aclaraciones) en el seno de una relación de estos pensamientos completamente distinta, la cual, a decir verdad, no consiste ni en una “relación”, ni en una comparación, y que, en ese momento (posteriormente el término desapareció), Heidegger llamaba “repetición”. Pero la repetición de la que se ocupa Heidegger en 1926-27 es la repetición de Kant, no la de Husserl. Un curso del último semestre de Marburgo<sup>32</sup> hace aparecer, también, los lineamientos de una repetición de Leibniz. El resto de su obra futura, como se sabe, desarrollará la repetición en conjunto de toda la historia de la metafísica occidental, la cual culmina en la repetición privilegiada de Nietzsche. Pero aún no la de Husserl.

¿En qué podremos apoyarnos para determinar lo que Heidegger llama enigmáticamente la posibilidad o la significación de la fenomenología si los pasajes de comparación no bastan, ya que ellos mismos exigen ser leídos dentro de una repetición, y si, precisamente, se carece de esta repetición? Si tal repetición sólo fuera posible de un modo explícito y temático, esta pregunta quedaría sin respuesta. Pero también puede tener lugar de forma implícita, según un curso sinuoso y difícil de los textos, junto con raras emergencias a primer plano (entre ellas, precisamente, los pasajes de *Sein und Zeit* que, reducidos a sí mismos, son tomados como comparaciones – y, hasta cierto punto, ellos mismos tal vez se tomen como tales). En cualquier caso, a fuerza de lectura no sólo nos parece posible, sino incluso inevitable, considerar, precisamente, el conjunto de *Sein und Zeit* como esta repetición implícita de Husserl. Por lo menos se trata, con toda certeza, *de uno de los caminos* que ha seguido la escritura de este libro extraordinario, el cual tiene múltiples movimientos, múltiples vertientes y que, por decirlo de algún modo, fue escrito múltiples veces.

---

<sup>32</sup> Ct. *Auf der Letzen Marburger Vorlesung*, último texto de *Wegmarken* (Frankfurt am Main: Klostermann, 1967). El texto retoma un curso del semestre de verano de 1928.

Según la concepción de Heidegger, el pensamiento que debe ser ganado de nuevo en una repetición debe serlo en primer lugar a partir de su posibilidad y sólo después puede juntarse (en un grado variable y de poca importancia) con su 'realidad'. Por otro lado, aquello que define la posibilidad de un pensamiento – esto es, según las dos vertientes del término posibilidad: su esencia (*possibilitas=essentia*) y aquello que puede (no tanto lo que haya hecho sino lo que ha abierto y de lo cual él mismo probablemente no haya hecho nada) – es la medida según la cual cada vez es capaz de responder a un cierto sentido del ser.

Esta respuesta puede tipificarse de distintas maneras. Puede consistir simplemente en ampliar la apertura efectuada en la historia por un pensamiento que “ya” ha respondido a la irrupción de un determinado sentido del ser: Así, Leibniz para el *ens certum* de Descartes. Pero también puede consistir en hacer retroceder la evidencia de dicha apertura y devolverle un poco de esa oscuridad orifical de nacimiento que, entregada al esclarecimiento de su propia tradición, había perdido casi por completo: Así, Kant para el objeto de los modernos. Por último, puede consistir en soportar la irrupción de un sentido del ser que, hasta ese momento, había permanecido inaudito, tal como es el caso, precisamente, de *Sein und Zeit*.

Una vez más, debemos entender que estas posibilidades de respuesta, ellas mismas medidas de la 'posibilidad' de un pensamiento, sólo se distinguen aquí como tipos puros por medio de una abstracción y por la comodidad que tal tipificación brinda. Así, la ampliación de la brecha ya abierta por cierto sentido del ser supone en realidad que, en esta apertura hasta ahora insuficiente, dicho sentido del ser se haya manifestado como la amenaza de la nada y la posibilidad misma del sin-sentido, tal como lo constató Leibniz respecto a la determinación cartesiana de la substancia; por lo tanto, es necesario que algo problemático llegue a sacudir la vieja evidencia. Por el contrario, que el desarrollo de dicha evidencia retroceda ante un afianzamiento y una ampliación aún mayor de la brecha primitiva, es lo que sucede con Kant, consolidador, a fin de cuentas, del sentido moderno del ser. Finalmente, que un sentido *completamente distinto* anime todos estos movimientos que constituyen una época de la verdad, es lo que muestra el trabajo de la finitud que, precisamente a través de Leibniz y Kant, y de modo paralelo al discurso-del-infinito que caracterizaba la metafísica de los modernos, hizo crecer sus dificultades. Sin embargo, este trabajo de topo que, por sí mismo, pone la superficie filosófica patas arriba, nunca se remonta a esta superficie para reventarla: la irrupción de la finitud esencial como un sentido nuevo e inaudito del ser será también la pura y simple interrupción de la

historia en curso y, por lo tanto, le será completamente extraña. Es por ello que *Sein und Zeit* no puede darse a entender en el registro de la filosofía moderna, ni, por lo tanto, en el registro de la fenomenología husserliana que, ciertamente, interrumpe.

Ahora bien, incluso el acontecimiento de un sentido del ser completamente-otro no disuelve el vínculo que ata el pensamiento (así como toda práctica del Dasein) a aquel 'pasado' que, según la lección de la analítica existencial, lo 'precede' inevitablemente. La interrupción en sí misma sólo es posible históricamente. Para ser más exactos, ésta requiere un momento particular de la historia del sentido 'precedente': aquel en el que se han agotado todas las posibilidades de las que era capaz ese sentido. Esto sucede únicamente si cierta figura de la verdad ha recibido, a la vez, la ampliación más extrema de su obertura y la crítica más radical de su evidencia. En otras palabras, es sólo a partir del momento en el que este sentido ha sido conducido hasta aquel 'grado' que Hegel llama el Absoluto, el cual, habitando su propio límite, ya no puede ser comprendido por un nuevo repliegue de aquel *mismo* sentido del ser del que es su cumplimiento definitivo. Por el contrario, siendo ya extraño e inclasificable ante su responsabilidad absoluta, de la cual ya no puede responder, se recorta poco a poco sobre el fondo de la pura extrañeza como un mundo monstruoso que finalmente aparece por sí mismo.

Sin esta extraña aurora en el atardecer de su historia, en medio del cual él mismo se alza en el cielo como una esfera cerrada y terminada, el mundo moderno nunca podría aparecer ante otro pensamiento, que, precisamente, debe ser otro por exigencia de esta misma aparición.

En otras palabras: La grandeza de Husserl es dar a luz públicamente la *Weltlichkeit* del mundo moderno. Grandeza de Husserl, no de Hegel. Ciertamente la fenomenología husserliana habita, al igual que la de Hegel, este límite de la subjetividad trascendental que lleva el nombre de absoluto. Desde el punto de vista del cumplimiento del sentido moderno del ser (*das Sein als Bewußt-sein*<sup>33</sup>), ambos abrieron igualmente el ángulo de esta apertura que la irrupción del ser practica en un primer momento como una brecha y que lega luego al pensamiento como un simple horizonte: ellos lo han abierto hasta el círculo y han reconocido el horizonte como tal. Pero la diferencia entre uno y otro se encuentra en la amplitud y la significación del *retroceso* que

---

<sup>33</sup> [ N. Del Ed. Es decir: "El ser en tanto que consciencia" ]

ambos efectuaron respecto a la metafísica de los modernos. Hegel oscurece la evidencia de todas las formas tomadas “efectivamente” por esta metafísica con forma de filosofía en Descartes, Leibniz, Spinoza, Kant, etc., y gracias a ello se encuentra en cierto modo entregado a la pura ‘posibilidad’ de la filosofía moderna. Pero el modo en que responde a esta posibilidad es ella misma, de nuevo, una mera ‘realidad’ filosófica: la realidad del sistema hegeliano, cuya tarea es a su vez concebida (y acometida) como la ‘realización’ de un sentido del ser que hasta el momento nunca se había realizado en las filosofías efectivas que había engendrado. De este modo se instaura una desviación de la tradición que, más tarde, pasará por Feuerbach y Marx (a pesar de todas sus oposiciones y críticas a Hegel) y que aún no ha terminado de decantarse a pesar de que esté condenada a perderse en la arena: la corriente desesperada de la ‘realización’.

Si esto es así para Hegel es porque su modo de confrontar la pura *posibilidad* de la idea moderna es una confrontación *efectiva*, asentada en la intuición (aunque el objeto de esta intuición sea, precisamente, el conocimiento y no una intuición) – o incluso es un límite total de su pensamiento. Es por ello que, a pesar de todos los parecidos (por ejemplo en la *époje* de las filosofías efectivas, del §18 al 22 de *Ideen I*, e incluso por ejemplo en los dos tomos de la *Erste Philosophie*), el retroceso de Husserl respecto a la metafísica moderna es otro, más amplio, que el de Hegel. Pues este retroceso *oscurece también la posibilidad misma* de la filosofía que reconoce en la *Bewusstsein* el sentido del *Sein*.

En este punto es necesario ser muy cuidadoso con los pasos que damos e ir aún más despacio, si es que ello es posible. Ciertamente no se puede negar que Husserl haya producido él mismo, y a un nivel que es exactamente el nivel del absoluto hegeliano, una filosofía efectiva (la fenomenología como ‘movimiento filosófico’), ella misma abocada a la ‘realización’ de la idea moderna en su posibilidad, la cual es, por lo tanto, y como en Hegel, tomada a su vez en su realidad. Pero hace ya un tiempo que *Sein und Zeit* nos está invitando a soltar la ‘realidad’ de la fenomenología para apresar su ‘posibilidad’. Esto no puede tener, a nuestro parecer, más que un sentido: La fenomenología no es solamente el acabamiento de la filosofía trascendental bajo la forma de la realización de su posibilidad efectiva. Por el contrario, también es (y para Heidegger, si lo hemos leído bien, lo es en primer lugar) el medio y el camino para hacer aparecer esa posibilidad misma en su figura, y para sacudirla, luego, en los fundamentos mismos que se revelan como los suyos.

### 3. La cuestión de la *Vorhandenheit*

Hay muchos caminos posibles para apresar la fenomenología en su significación más íntima, es decir, en su capacidad de hacer aparecer la esencia misma de la filosofía moderna en general. De entre todos estos caminos, elegiremos el más central, el más directo, aunque, en cierto modo, sea el más oculto dentro de la obra husserliana. El motivo de esta elección se encuentra en el hecho que este mismo camino es aquel que eligió y recorrió el pensamiento de *Sein und Zeit*. Este camino es el que consiste en la lucha contra la *Vorhandenheit*.

En efecto, hasta el momento no se ha dado suficiente atención al hecho de que *esta* lucha es lo que tienen en común Husser y Heidegger, y que esta es, para ambos, la lucha fundamental (y no un tema que, a pesar de ser importante, se yuxtapone simplemente a otros). En lo que concierne a *Sein und Zeit*, es de común acuerdo reconocer que la búsqueda de un ‘nuevo’<sup>34</sup> sentido para el ser se lleva a cabo a través de la oposición entre *Zuhandenheit* y *Vorhandenheit*. Pero generalmente no se suele remarcar que en esta oposición – que es más bien una guerra por el sentido del ser – Heidegger retoma el combate *justo*

---

<sup>34</sup> “Nuevo” es decir: *inmemorial*. La *Zuhandenheit* en tanto que conjunto de los modos de ser en cuya apertura el ser se encuentra “zunächst und zumeist” en efecto es, para el *Da-sein*, *más antigua* (“inmemorial” en este sentido= que todos los conceptos ontológicos fundamentales de la tradición (por ejemplo, materia y forma, potencia y acto, substancia, objeto, etc.), al pertenecer todos al horizonte de la *Vorhandenheit*). Sin embargo, este sentido inmemorial del ser no es simplemente separado de la *Vorhandenheit*, del mismo modo en que *Sein und Zeit* no es simplemente separado de la metafísica. Si el ente se comprende en primer lugar como ente-subsistente (*vorhanden*), esto se debe al *abandono* del *ente-presente*, el cual está él mismo inscrito en la estructura fundamental del *Da-sein* (como el “momento” de la *Gegenwart*). Pero aquí hay un “primero” y un “ante todo” (*zunächst*) que parecen chocar. Pues si el *Da-sein* es “ante todo” el que practica el ente como *zuhanden*, ¿a qué se debe que él mismo lo comprenda en primer lugar como *vorhanden* – principalmente si recordamos que la comprensión (y no en última instancia la del ser) debe ser comprendida ella misma como una práctica (una “posibilidad óptica del *Da-sein*”)? La respuesta es la siguiente: Lo que el *Da-sein* es “ante todo” (*zunächst*) no designa un nivel mítico de autenticidad original respecto al cual el “olvido” metafísico sería una simple falta-de-memoria y, como tal, completamente incomprendible. El *zunächst* debe ser entendido como *das Nächste*: el Muy-Acá, no como un superlativo comparativo, sino como lo Próximo absolutamente hablando. Así, lo Próximo como tal es (lo) demasiado-próximo: das “Zu-nahe”. El *zunächst* es el “*Nabe*” als “*zu-nahe*” (das “*Zu-Nächste*”). En este sentido, la proximidad, el ser-lo-más-cercano de... queda como lo Inmemorial, aquello de lo cual el pensamiento *no puede recordar como presencia*, y la “*Zuhandenheit*” misma queda como aquello que es lo menos “*zur Hand*”. Con esto decimos, a su vez, que la evidencia de la *Vorhandenheit* no se borra por una decisión de principio.

en el mismo lugar en el que Husserl lo había abandonado. Sin embargo, hay signos (que incluso son grandes marcas trazadas intencionalmente en negrita o cursiva) que permiten delimitar y situar *con precisión ese lugar* en *Sein und Zeit*. Es verdad que estos signos se encuentran, justamente, en esos lugares en los que la fenomenología husserliana es tomada en la diferencia entre su realidad y su posibilidad, y que, por consiguiente, para una mirada algo limitada, podrían ser tomados por momentos de crítica (en el sentido inmediato y siempre negativo del término), y no como aquellos instantes en los que se anuncia el cumplimiento de la *significación* de la fenomenología.

El primer pasaje concierne a la oposición entre una “problemática orientada a los fenómenos” (es decir: una fenomenología) y el supuesto ‘problema de la realidad’ que *descalifica* toda la filosofía tradicional por tomarlo seriamente como un problema, ya sea bajo la forma de un “idealismo” o de un “realismo” o como “doctrina intermedia” entre ambos (¡hay algo de humor en la simple mención de esta doctrina intermedia!)<sup>35</sup>. La vanidad de todas las ‘sutilezas’<sup>36</sup> en las que la filosofía, que entonces aparece como “Erkenntnistheorie”<sup>37</sup>, se empantana, esta vanidad es reconducida a dos oposiciones *falsamente primeras* que son, a la vez, el punto de partida y el punto de llegada de todo discurso clásico: la oposición ‘alma/cuerpo’ y la oposición ‘interior/exterior’. Todos los términos utilizados aquí remiten con suficiente claridad a las célebres lecciones de Husserl, es por

<sup>35</sup> Cf. *Sein und Zeit*, §43a, en particular las p. 205-207 (*Der Skandal der Philosophie besteht nicht darin usw...*) [“El “escándalo de la filosofía” no consiste en que esta demostración aún no haya sido hecha hasta ahora, etc.”], citaré siempre según la traducción de Jorge Rivera (Santiago de Chile: Ed. Universitaria, 2016)].

<sup>36</sup> Esta expresión aparece aquí, exactamente y no por azar, con el mismo tono vehemente usado en el §26 de *Ideen I*: “En lugar de fatigarse con las peregrinas paradojas [polémiques byzantines] de como sea en absoluto posible el conocimiento de una naturaleza ‘exterior’, etc.”, Hua III/1, 46 [N. del T.: Citaré siempre según la traducción de José Gaos revisada por Antonio Ziri6n (México: Fondo de Cultura Econ6mica [u.a.], 2013). Indico entre corchetes alg6n detalle de la traducci6n francesa que puede hacer m6s evidente la “vehemencia” que Granel detecta en el texto husserliano].

<sup>37</sup> La traducci6n francesa de *Sein und Zeit* decidi6 traducir “Erkenntnistheorie” por “epistemolog6a”. Se trata, seg6n nuestra opini6n, de un error. Tal error no es 6nicamente hist6rico – pues la noci6n de epistemolog6a designa una reflexi6n a partir de las ciencias centrada en sus m6todos y en sus objetos, la cual s6lo aparece tard6amente (m6s o menos con Brunschvicg) y que es muy distinta a la tentativa, kantiana en su forma acabada, que consiste ya en Descartes y Leibniz en dar a la ciencia de los modernos su *fundamento* a partir de cierta idea de *Naturaleza* –, sino que se trata incluso de un error historialmente oscurecedor, porque trunca cualquier pregunta que buscara averiguar porque la filosof6a trascendental se comprende a s6 misma como ‘teor6a del conocimiento’. Cif. nuestro trabajo *El sentido del tiempo y de la percepci6n en Husserl* (Par6s: Gallimard, 1968), 140-142).

ello que sería superfluo tener que demostrar la exacta continuidad entre este pasaje de *Sein und Zeit* y la fenomenología. Recordemos sólo a grandes rasgos que la fenomenología de Husserl, practicada desde un inicio (por lo menos desde 1903) como el oscuro ‘intersticio’ situado en el intervalo que en aquel entonces separaba la ‘teoría del conocimiento’ y la ‘psicología’, ha efectuado lo que Husserl llama su “*Durchbruch*” (su ‘ruptura’) al rechazar en un mismo movimiento los presupuestos comunes a una y otra actitud, una y otra similares precisamente en esto: que son ‘naturales’. Pero ¿qué quiere decir ‘actitud natural’? Este es el centro que es preciso retomar si uno quiere comprender la figura exacta del combate husserliano, pues es la figura de su enemigo. De nuevo *Ideen I*, §30: “*Wir heben ein Wichtigstes noch einmal heraus in folgenden Sätzen: Ich finde beständig vorhanden als mein Gegenüber die eine räumlich-zeitliche Weise bezogenen Menschen*”<sup>38</sup>. Recojamos y subrayemos los dos términos decisivos: *beständig vorhanden*. Por una parte, en efecto, la lucha de la fenomenología husserliana *por su propia posibilidad*, lucha que se asume y se concluye por entero en la segunda sección de *Ideen I* (la cual, precisamente por ello, tiene como título ‘*Phänomenologische fundamentale Betrachtung*’), será un combate contra la *Vorhandenheit* y sólo contra ella. Por la otra, el pasaje de *Sein und Zeit* que rebate toda la filosofía a partir de su escándalo – es decir, a partir de su oposición ontológicamente flotante, no cuestionada y auto-evidente, alma/cuerpo, interior/exterior – atribuye igualmente la razón de dicho escándalo a la *Vorhandenheit*: ‘*Der Grund dafür liegt im Verfallen des Daseins und der darin motivierten Verlegung des primären Seinsverständnisses auf das Sein als Vorhandenheit*’<sup>39</sup>.

En relación al conjunto de la tradición (sobre todo la moderna), Heidegger se sitúa, de este modo, *del mismo lado* que Husserl, es decir en *este lado de aquí*, o más acá, en un retroceso que hace aparecer el conjunto de lo filosófico como cierta figura y cierta historia únicamente del pensamiento, es decir, como un desarrollo “efectivo” atrapado en cierta limitación (la evidencia de lo *vorhandenheit*), de la cual es necesario distinguir, bajo la invocación del ‘fenómeno’ (y, por lo tanto, como ‘fenomenología’), la *posibilidad* del

<sup>38</sup> “Ponemos de relieve una vez más algo de la mayor importancia en las siguientes proposiciones: yo encuentro constantemente ahí delante, como algo que me hace frente, la realidad espacio-temporal una, a la que yo mismo pertenezco, como todos los demás Hombres que cabe encontrar en ella y que están referidos a ella de igual manera” Hua III/1, 52.

<sup>39</sup> “La razón de ello se encuentra en la caída del Dasein y en el consiguiente desplazamiento de la comprensión primaria del ser hacia el ser en cuanto *estar-ahí* [*Vorhandenheit*]” SuZ, 206.

pensamiento. Para ambos, ‘fenomenología’ significa la posibilidad que tiene el pensamiento de retomarse a sí mismo en su posibilidad más fundamental, es decir, con más apertura, más rigor y *más por venir* del que nunca antes – incluso en sus más grandes momentos, es decir: en los más grandes textos de su historia *efectiva* – hubiera alcanzado. Y, tanto para el uno como para el otro, la lucha que se debe librar para que esta posibilidad de retomar sus posibilidades sea asumida es la lucha contra el sentido del ser que da su limitación a la filosofía ‘efectiva’: la lucha contra la *Vorhandenheit*.

Es, sin embargo, en este mismo punto de convergencia que se sitúa el diferendo, el cual, de nuevo pasa por la diferencia entre lo efectivo y su posibilidad. Es en este lugar central del combate que, *retomando la guerra de Husserl, Heidegger ‘deserta’ de la batalla fenomenológica efectiva* (aquella concerniente al ‘movimiento fenomenológico’). El texto de *Sein und Zeit* que comentamos termina en efecto con la siguiente observación, que se refiere a la impotencia de la filosofía de los modernos, en tanto que ‘teoría del conocimiento’ (es decir, en su denominación historial esencial, y, para nada, como ‘epistemología’), para conquistar “el terreno” sin el cual el pensamiento no podrá retomar su posibilidad en tanto que “problemática orientada a los fenómenos”: “Este terreno”, subraya Heidegger, “tampoco puede alcanzarse mediante ulteriores rectificaciones fenomenológicas de los conceptos de sujeto y conciencia”. Y a ello añade: “Tal procedimiento no da garantía de que, pese a todo, no se siga con el mismo e inadecuado *planteamiento del problema*” (SuZ, 207).

¿Qué significa esta observación? En primer lugar, que el mismo concepto de sujeto o de conciencia (que, en su uso dentro de la filosofía moderna, vienen a ser lo mismo) pertenece él mismo al horizonte de evidencia de la *Vorhandenheit*. De esto se sigue, inmediatamente, que la fenomenología husserliana, en tanto tiene la voluntad de ganar la posibilidad de principio de una “Egología absoluta”, o, incluso, de acceder a la “consciencia trascendental absoluta”, o a la “consciencia fenomenológica absoluta”, aún se encuentra cercada por este mismo horizonte. Así, su lucha se vuelve contra sí misma alrededor de un punto de equilibrio insostenible, de tal modo que no hace más que ensañarse contra sí misma.

En segundo lugar, tenemos que la fenomenología en su efectividad no es más que una rectificación (el alemán lo dice de un modo más ambiguo: *Verbesserung*, un mejoramiento, es decir, un cambio tras el cual eso va “incluso mejor” que antes) de la filosofía de la consciencia. Pero la cuestión, para nosotros, no es únicamente la de saber qué sucede con la obra de Husserl en su realidad: nuestra

cuestión es comprender, *a la vez*, cómo, siendo así en su realidad, sin embargo (o precisamente por eso) tiene como posibilidad, e incluso, tal como hemos dicho, como grandeza historial propia, el hacer aparecer la filosofía moderna en su esencia. Pues, a fin de cuentas, es tiempo de decir que ‘realidad’ y ‘posibilidad’ no se excluyen como dos realidades distintas, aún menos cuando se trata de la realidad y de la posibilidad de un pensamiento. Se trata entonces de ver cómo la fenomenología, en la medida en que es una *Verbesserung* de la filosofía trascendental (es decir, una corrección efectiva que pertenece ella misma a lo que es la metafísica de la conciencia en su realidad) hace aparecer la posibilidad de esta filosofía (es decir, su esencia, la cual, en este caso, coincide exactamente con la *imposibilidad* pura y simple de esa metafísica: su incapacidad para producir un “mundo” moderno, o de encontrar un *suelo* para el discurso-del-sujeto), mientras “ignora todo” lo que, a su vez, refiere a esta posibilidad, dado que pertenece a ella completamente y no tiene otro objetivo que su cumplimiento absoluto. Todo esto, en verdad, no podría ser desenredado en modo alguno si no supiéramos ya “desde antes” dónde se encuentra el nudo de la madeja.

El nudo de la madeja se encuentra en la *Vorhandenheit*. O, mejor aún, se encuentra en la dominación, en la sobre-dominación, la sobre-violencia ejercida por ese sentido del ser: el *Vorhandensein*, en la violencia ejercida contra él por parte de la fenomenología. En efecto, Husserl se encuentra aquí, es decir, en el nudo de su destino, en aquel punto, ‘el más aterrador’, descrito por Heidegger en su comentario de Sófocles como el punto en el que se enfrentan *Diké* y *Techne*<sup>40</sup>. No se comprende nada de estos “juegos” entre un pensamiento y otro, si no se sabe que el ser mismo (y el ser solamente) dirige su transcurso y su temática, dado que él mismo (y él solamente) “juega” a hablar propiamente *desde ambos lados* (de su lado y del lado del pensamiento). En Husserl, el lado del pensamiento es el lado de la conciencia, esto es, la propiedad misma de lo propio (*Eigen-sein*) en tanto que forma absoluta en la que se cobija la determinación efectiva del ser como *Bewusst-sein* en todas las formas efectivas tomadas hasta el momento por la temática trascendental *en su propia posibilidad*. Este cobijo se obtiene o se amerita en el combate contra la *realitas rei*, en el terreno de la fenomenología de la percepción, en beneficio de la posibilidad misma de la fenomenología<sup>41</sup>.

<sup>40</sup> En Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica*, (Barcelona: Gedisa, 2003), en el capítulo “ser y pensar” [El título de este capítulo en francés es vertido como: “*Limitation de l'être*”].

<sup>41</sup> Sobre este tema y su justificación, cf. nuestro trabajo *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*, Op. Cit, 149-166 [N. del T.: Traducción castellana en curso].

En este terreno, entonces, el pensamiento ejerce su violencia *completamente al descubierto*, dado que combate como una “fenomenología de...” (aquí: de la percepción) *incluso antes* de ser una fenomenología sin más, *y para poderlo ser*. Es en este “estar-al-descubierto” que su destino es medido por el ser, el cual abre la posibilidad y el campo de su violencia *en el seno* de la clausura impenetrable en la que él mismo no ha dejado de retirarse del combate (y en la que “juega” consigo mismo de un modo similar al “del *Da-sein*” con su muerte; es decir, de tal modo que él no puede hacerle frente, si “hacerle frente” quiere decir: darse alguna cosa como presente en su presencia, darse alguna cosa como *vorhanden*). En este caso, la sobre-violencia del ser se ejerce sobre el pensamiento fenomenológico (abriéndole una posibilidad y ocultándole, al mismo tiempo, los límites de esta posibilidad; es decir, cerrándole dicha posibilidad, dado que sólo hay apertura a partir del límite y ya no hay ni apertura ilimitada ni posibilidad infinita, es decir, nada que sea similar a un *Presente Vivo*) – en este caso, entonces, esta sobre-violencia se ejerce en el hecho que *la total indeterminación ontológica de la misma Vorhandenheit* – en la cual la fenomenología la *deja*, e incluso en la cual ella la *hunde* en la misma medida en que la combate – *escapa absolutamente a la ‘vigilancia’ de la fenomenología*.

En *Sein und Zeit* hay lo que llamaremos una “derivación ontológica” de esta especie de desplazamiento o de transferencia (*Verlegung*<sup>42</sup>) por la cual *comienza* toda ontología, todo dar lugar a un discurso sobre el ser. Que, tratándose del ser, todo dar lugar sea, a su vez, “desplazado” no tiene nada de desplazado o de inconveniente. Por el contrario, el colmo de lo inconveniente es la voluntad moderna, elevada por la fenomenología a la potencia de su propia ‘posibilidad’, de querer ‘empezar radicalmente’, es decir, de llevar a cabo el acto de poner en su lugar los enunciados sobre los fenómenos. Pues los fenómenos de la fenomenología, en verdad, no son más que los modos de *ser* del ente, y como tales ya están siempre desplazados por ese fenómeno *primario* que es ese desplazamiento de la comprensión del ser que va de la *Vorhandenheit* al seno de la estructura de ser del propio *Da-sein*, es decir, al seno de la *Inder-Welt-sein*. En efecto, contrariamente a lo que pudiera llevar a creer una primera lectura apresurada, *Sein und Zeit*, no dirige sus esfuerzos principales a la simple oposición del sentido “sustancial” y

---

<sup>42</sup> En lo que seguiré, comentamos esta frase de *Sein und Zeit* ya citada con anterioridad: “Der Grund dafür liegt im Verfall des Daseins und der darin motivierten Verlegung des primären Seinsverständnisses auf das Sein als Vorhandenheit” (Suz, 206) [“La razón de ello se encuentra en la caída del Dasein y en el consiguiente desplazamiento de la comprensión primaria del ser hacia el ser en cuanto estar-ahí (Vorhandenheit)”].

el sentido “existencial” del ser<sup>43</sup>. Antes bien, sus esfuerzos más importantes van dirigidos a la comprensión de la necesidad del desplazamiento original (el cual desplaza, entonces, la idea misma de origen, que aquí se encuentra en su origen) que va del uno al otro. Incluso la idea misma de desplazamiento se encuentra, aquí, ella misma desplazada, dado que flota pura y simplemente entre la idea original de un lugar que será desplazado, y la idea anti-original de que el desplazamiento precede a todo lugar: pero, tanto la una como la otra (y, no menos, aquella del desplazamiento “primero”, es decir, estando ya siempre y simplemente en su lugar) no son más que *ideas de la Vorhandenheit*. Ciertamente, la oposición entre existencia y subsistencia, entre *Weltlichkeit* e *Innerweltlichkeit*, entre *Um-zu* y *Um-willen*, entre *Vorhanden* y *Zuhanden*<sup>44</sup>, estas oposiciones (que de hecho, sólo pueden ser tomadas como oposiciones al despreciar la santa oscuridad de los textos) no son más que el lenguaje *desplazado* de aquello que es “propriadamente pensado” por Heidegger ya desde 1927: *die Differenz*.

De este modo, si Heidegger rompe con la simplicidad del combate que la fenomenología “efectiva” mantenía con la *Vorhandenheit*, es para ahondar y abrir una cuestión de la *Vorhandenheit* en la amplitud y la determinación de la cual la guerra-por-el-ser pueda llevarse a cabo. Pues, en Husserl, ésta amenazaba con extinguirse, e incluso ya se había extinguido *en sus dos extremos*, del lado de ese extremo que se llama ‘consciencia’ y del lado de ese otro extremo (opuesto) que se llama *Vorhandenheit*. Estos dos extremos son el mismo, y de hecho *son* el reino de la sobre-violencia del ser *como Vorhandenheit* en la oposición (ontológicamente completamente indeterminada) de la *Vorhandenheit* y la *Bewusst-sein* (bajo la forma absoluta de la *Eigen-sein*).

Para comprender esta posición de Husserl, no es necesario ir más allá de la frase que ya hemos citado, en la cual él mismo define aquello que es “importante” en la actitud natural (o, por lo menos, aquello que es “lo más importante” (*das Wichtigste*), es decir, aquello que devela la propia esencia de esa “actitud”). La frase dice: “*Ich finde beständig vorhanden als mein Gegenüber die eine räumlich-zeitliche Wirklichkeit...*”<sup>45</sup>. El *als* (el “como que” [*en tant que*]) muestra que para Husserl la *Vorhandenheit* es comprendida inmediatamente *como* aquello que, sin

<sup>43</sup> Véase sobre este tema en particular la introducción a nuestro estudio: “Anotaciones sobre el acceso al pensamiento de Heidegger”: “Acceso e inadecuación” [Traducción en curso].

<sup>44</sup> [N. Del T.: oposición entre mundanidad e intramundanidad, entre “para” y “por-mor-de”, entre “estar-ahí” y “ser-a-la-mano”].

<sup>45</sup> Pasaje de *Ideen I* ya citado: “yo encuentro constantemente ahí delante, como algo que me hace frente, la realidad espacio-temporal una, a la que yo mismo pertenezco...”

embargo, no es más que su consecuencia, esto es: la oposición de un yo y de una realidad. Y, ciertamente, la fenomenología mostrará muy bien el escándalo de este cara-a-cara (*Gegenüber*) del sujeto y del objeto, ruptura primera e indeterminada que impide de antemano todos los esfuerzos de la filosofía trascendental para franquear esta oposición. En efecto, ante la evidencia de las relaciones reales ‘entre’ la consciencia comprendida como real (es decir como *das Seelische*, bien sea en el sentido de la ciencia o en el sentido de la metafísica) y lo real que le hace frente, Husserl se hizo celebre por el hecho de oponerle la Intencionalidad, que es por lo tanto lo contrario a la evidencia y al sistema de oposición, y que es, incluso, el reino de la irrealidad.

Sin embargo, poco después de escribir *Sein und Zeit*, Heidegger, como editor de *Lecciones sobre el tiempo* de Husserl, escribió, en una nota preliminar, que el interés fundamental de esas lecciones debía buscarse en la claridad que podían verter sobre la Intencionalidad, y esto, directamente en la línea y como el complemento de las *Logische Untersuchungen*. ¿Por qué, en 1928, es decir, en ese momento en que el desarrollo de la fenomenología como absolutización de la filosofía trascendental ya se había asumido desde hacía tiempo, elegir ver en las *Lecciones sobre el tiempo* solamente aquello que ellas son en su núcleo: un curso de 1904-1905 en el que se profundizan las investigaciones de 1901? ¿Por qué querer ignorar (cuando Heidegger, evidentemente, era quien menos lo podía ignorar) que las *Investigaciones Lógicas* fueron reescritas en 1911 para intentar acercarlas al tono y al nivel del giro “trascendental” que tomó la fenomenología a partir de 1905? ¿Por qué, igualmente, ignorar que las *Lecciones sobre el tiempo* fueron revisadas sin parar hasta 1917 (sin que haya aquí ninguna razón para suponer una distinción entre el trabajo de Edith Stein, principal ejecutora de esas modificaciones, y las intenciones del propio Husserl), o ignorar que las razones de estas revisiones claramente aparecen en una tentativa de superar el carácter aún “formal” de los análisis trascendentales de *Ideen I* y trazar la idea del absoluto (‘definitivo y verdadero’<sup>46</sup>)? ¿Por qué, por parte de Heidegger, éste abandono violento del devenir efectivo de la fenomenología dentro del movimiento efectivo de la obra husserliana? Respuesta: porque “Auch heute noch [es Granel quien subraya] *ist dieser Ausdruck [i.e. Intentionalität] kein Lösungswort, sondern*

---

<sup>46</sup> (N. del E.) Recordemos que las *Ideen I* distinguen, en el §81, “el absoluto último y verdadero” del absoluto “provisional” y que la interpretación graneliana de Husserl se asienta sobre esta distinción cardinal.

*der Titel eines zentralen Problems* [es Heidegger quien subraya]<sup>47</sup>. Aún hoy, cuando el destino de la fenomenología ya ha sido fijado (e incluso prácticamente cumplido), y cuando *Sein und Zeit* ha retrocedido de la realidad a la posibilidad de la fenomenología. Aún hoy (e incluso, para Heidegger, sobre todo hoy) la Intencionalidad necesita un “esclarecimiento fundamental” (*grundsätzliche Klärung*). Lo cual quiere decir que la intencionalidad, desde el inicio de la fenomenología e incluso, más e irremediabilmente, desde el momento en el que devino la absolutización del tema trascendental, ha permanecido envuelta en una oscuridad igualmente fundamental. Si uno quiere apresar la forma exacta de la relación que Heidegger mantiene con Husserl – e incluso la relación que la cuestión por el sentido del ser tiene con la fenomenología – será necesario determinar esta oscuridad en su propio fundamento.

Ahora bien, ya estamos en ese fundamento a partir del momento en que buscamos comprender que y como la *Vorhandenheit*, la “enemiga” de la Intencionalidad, escapa al combate que Husserl le dirige, y, precisamente, escapa hacia el corazón de este combate, alcanzando así la sobre-violencia del ser *sobre* la violencia trascendental absoluta. Ya hemos demostrado antes con qué persistencia la “Substancia” (subs(is)tencia, *Vorhandenheit*) constituye aún el horizonte del lenguaje en el que Husserl eleva al Sujeto (o la Consciencia) al rango mismo del Ser. Ya hemos demostrado, también, cómo el sistema de la intencionalidad en tanto que irrealidad consolida hasta el infinito la limitación *efectiva* que encierra las formas efectivas de la filosofía moderna anterior a Husserl, y ello precisamente por una “desaparición” de este límite (en el sentido de la extrema y universal “reducción”) el cual él mismo desaparece completamente a ojos de Husserl (*λανθάνει λάθων*). Sin embargo, aún no hemos mostrado el origen de este destino. Pero no somos nosotros quienes lo mostraremos. Solamente *Sein und Zeit* puede mostrarlo. Toda la lección del libro sobre este punto (que, además, es su punto central) es que no nos “desprenderemos” de la ingenuidad inherente a las “sutilezas” de la filosofía en tanto que *Erkenntnistheorie* hasta que, previamente, no nos hayamos “desprendido” de la característica *fundamental* del sujeto moderno (o de la consciencia), es decir, de su *Weltlosigkeit* (de su inmundaneidad, de su inmundicia). Pero este problema, además de ser aún

---

<sup>47</sup> (N. del E.) Cf. Edmund Husserl *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. Henri Dussort, 6. Aufl, Épiphéthe Essais Philosophiques (Paris: Presses Univ. de France, 1964). “Advertencia previa” de Heidegger, p. XII: “Aún hoy *la expresión* intencionalidad *da nombre no a un lema, sino a un problema central*” [N. del T.: Cito según la versión de Agustín Serrano de Haro (Madrid: Trotta, 2002)].

más fundamental y de estar aún más oculto, es completamente diferente de la problemática husserliana de la separación absoluta entre la región-mundo y la región-consciencia. No se trata de que esta separación absoluta deba ser comprendida en su sentido inmediato como el testimonio evidente de que Husserl “abandona el Mundo”: por el contrario, trata de abandonar la “*Innerweltlichkeit*” (que, efectivamente, él llama, si se quiere con cierta “torpeza”: la región-mundo) en beneficio de un análisis de los modos de consciencia *como modos de ser* del ente<sup>48</sup>, en el cual nada del Mundo es (ni *debe ser*) abandonado. En este sentido, no hay ningún motivo para sustraer una sola palabra a la célebre diatriba final del tercer capítulo de la segunda sección de *Ideen I*, la cual, precisamente, viene a cerrar el largo movimiento de “separación” de la región-consciencia y la región-mundo, y que, contrariamente a lo que pudiera dar a entender una lectura demasiado apresurada (que, de este modo, llevaría a Husserl a caer en una grosera “inconsecuencia”), no se opone en absoluto a dicha oposición, sino que, por el contrario, nos obliga a comprender mejor su sentido (tal como, de hecho, Husserl nos lo advierte): “Al ser perfectamente válido del mundo, entendido como el todo de las realidades, le retiramos tan poco como al ser geométrico perfectamente válido del cuadrado cuando negamos que sea redondo (lo cual, en este caso, es una obviedad). La realidad empírica no es “desnaturalizada”, aún menos negada, pero rechazamos una interpretación absurda que contradice su sentido *propio* tal como es elucidado por la evidencia. Esta interpretación procede de una pretensión *filosófica* a erigir el mundo en absoluto, la cual es completamente extraña a la consideración natural del mundo. Ésta es, precisamente, natural, y vive ingenuamente en la operación de la tesis general que hemos descrito; ésta no puede ser de ningún modo absurda. La absurdidad comienza cuando uno empieza a filosofar, etc.”<sup>49</sup>. Pero, a pesar

---

<sup>48</sup> De este modo, las siguientes líneas de *Sein und Zeit* sobre el idealismo, las cuales señalan manifiestamente, aunque sea sin nombrarlo, al Idealismo trascendental fenomenológico absoluto, van directamente dirigidas a Husserl: “Si el término idealismo equivale a la comprensión del hecho de que el ser jamás es explicable por medio de entes, sino que ser es siempre lo ‘trascendental’ respecto de todo ente, entonces el idealismo representa la única posibilidad adecuada de una problemática filosófica.”, §43 A, p. 208.

<sup>49</sup> *Ideen I*, §55, p. 107 [N. del T.: La traducción francesa citada por Granel difiere en exceso de la versión castellana ofrecida en la revisión que Antonio Ziri6n efectu6 sobre la versi6n de Jos6 Gaos. Sin querer entrar a considerar la correcci6n o incorrecci6n de una u otra versi6n, hemos dado, en el cuerpo del texto, una traducci6n al castellano efectuada a partir del texto franc6s. Citamos a continuaci6n la versi6n de Gaos y Ziri6n a fin de que el lector interesado en ello las pueda comparar: “Al ser irrecusable del mundo, como el todo de las *realidades*, nada se le ha quitado, como tampoco se le quita al ser geom6trico irrecusable del cuadrado porque se niegue que es redondo (lo que en este caso es, sin duda, una obviedad). No se

de todo, hay algo que queda sin esclarecer en esta lucha de Husserl contra la *Weltlosigkeit* del sujeto moderno, y este “algo” no es ajeno a la “circunstancia” (en verdad, un límite esencial) que hace que Husserl, “torpemente”, la tome *con el Mundo* en el momento de combatir la “*Inner-weltlichkeit*”. Tampoco es ajeno a lo enigmático de ver cómo la “consideración natural” es radicalmente diferenciada de la tesis-del-mundo, la cual es denominada tesis “filosófica”, a la vez que añade, sin embargo, que esta consideración natural “vive ingenuamente en la operación de esta tesis”. El origen de estas oscuridades, al igual que el de tantas otras, se encuentra en la indeterminación ontológica original del combate *central* de Husserl: el combate contra la *Vorhandenheit*. Así, es al retomar el combate exactamente en el punto en que Husserl lo dejó, que Heidegger orienta todo *Sein und Zeit* hacia la comprensión de la *derivación* ontológica de la *Vorhandenheit* en el seno de *otro* sentido del ser: la *Zuhandenheit*, a su vez accesible únicamente desde la comprensión *existencial* del ser. Desde este punto de vista, la pregunta por el sentido del ser es ciertamente hija de la fenomenología. Sin embargo, cabe asumir que, en el caso del pensamiento, los vástagos engendran a su vez su origen efectivo en la amplia luz de su posibilidad. Esto sería como decir que sólo Heidegger ha dado a Husserl aquello que, durante toda su vida, su pensamiento espero *en la noche*: su “comienzo”, y, con él, su fuerza perenne en la historia, pues – *así comprendido* – el comienzo husserliano reina sobre todos los nuestros.

## Bibliografía

GRANEL, Gérard. «Le Sens du temps et de la perception chez E. Husserl». Bibliothèque de philosophie. Paris: Gallimard, 1968.

—. «Traditionis traditio». Chemin. Paris: Gallimard, 1972.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Phénoménologie de l'esprit*. Philosophie de l'esprit. Paris: Aubier, 1939.

HEIDEGGER, Martin. *De camino al habla*. Traducido por Yves Zimmerman. 2a ed. rev. Barcelona: El Serbal, 1989.

---

‘interpreta’, ni menos se niega, la realidad *real*, sino que se desecha una interpretación de ella que entraña un contrasentido, esto es, que contradice su PROPIO sentido intelectivamente aclarado. Esta interpretación nace de una absolutización FILOSÓFICA del mundo, que es completamente extraña a la manera natural de considerar el mundo. Esta es precisamente natural, vive ingenuamente en la ejecución de la tesis general descrita por nosotros; no puede resultar nunca, pues, un contrasentido. Este sólo brota cuando se filosofa, etc.”].

- . *Introducción a la metafísica*. Traducido por Angela Ackermann Pilári. Serie CLA. DE.MA. Barcelona: Gedisa, 2003.
- . *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Ed. Universitaria, 2016.
- . *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1967.
- HUSSERL, Edmund. «Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo». Estructuras y procesos. Filosofía. Madrid: Trotta, 2002.
- . *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. Traducido por Henri Dussort. 6. Aufl. Épiméthée Essais Philosophiques. Paris: Presses Univ. de France, 1964.
- HUSSERL, Edmund, y José Gaos. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. 1: Introducción general a la fenomenología pura*. Editado por Antonio Zirió Quijano. Nueva ed. y Refundición integral de la trad. de José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica [u.a.], 2013.
- KLOSTERMANN, Vittorio. *Durchblicke. Martin Heidegger Zum 80. Geburtstag*. Klostermann, 1970.
- PÖGGELE, Otto. *Der Denkweg Martin Heideggers*. s.l.: Neske, 1963.
- . «El camino del pensar de Martín Heidegger.» Alianza, 1986.
- . *La Pensée de Martin Heidegger, un chemin en vers l'être*. Présence et pensée 8. Paris: Aubier-Montaigne, 1967.



# RESEÑAS



# LA FENOMENOLOGÍA GENERATIVA DE ANTHONY J. STEINBOCK EN ESPAÑOL

ROCÍO GARCÉS FERRER<sup>1</sup>  
*Universidad Diego Portales*  
rocio.garces@mail.udp.cl

En los dos últimos años se han traducido al español algunos de los libros más importantes de la fenomenología generativa de Anthony J. Steinbock. El trabajo filosófico de este académico norteamericano viene prestando atención desde hace tres décadas a un tipo de fenómenos que enriquecen, tanto temática como metodológicamente, el análisis fenomenológico acerca del surgimiento y la constitución del sentido. Se trata de fenómenos tales como el nacimiento y la muerte, la familiaridad y normalidad de la experiencia, la radicalidad del otro en tanto ajeno, la pertenencia a una generación, los presupuestos históricos, culturales y narrativos de la auto-donación, la verticalidad de la experiencia religiosa, las emociones morales como la confianza y la humildad, y la experiencia de la vocación o la del don. A partir de la publicación de su libro *Home and Beyond. Generative Phenomenology After Husserl* (Northwestern University Press, 1995), Steinbock ha abordado esta clase de fenómenos desde un punto de vista fenomenológico, sistemático e histórico. Todos estos fenómenos conforman un campo específico de la experiencia que se agrupan bajo la noción de “generatividad” y que se articulan en torno a la estructura co-originaria y co-generativa de mundo familiar (*Homeworld*) y mundo ajeno (*Alienworld*). Lo que con ello busca este fenomenólogo es ampliar, mediante un diálogo continuo con la obra de Edmund Husserl, el alcance de la fenomenología trascendental hacia nuevos registros de la temporalización del mundo de la vida.

Es bien cierto que ya el propio Husserl había comenzado a identificar y analizar esta clase de generatividad (*Generativität, Heimwelt, Fremdwelt*, etc.) en un conjunto de manuscritos publicados posteriormente en los tomos XV y XXIX de Husserliana, que reúnen textos inéditos sobre la intersubjetividad y la historicidad redactados durante el último período de su pensamiento. Él mismo también había señalado con toda claridad en las *Meditaciones cartesianas* (1929),

---

<sup>1</sup> Este trabajo se enmarca en el proyecto ANID/Fondecyt n° 11230759.

así como posteriormente en la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1936), que la generatividad mostraba una singularidad temática en el seno de la fenomenología genética entonces ya en marcha, por cuanto suponía algo más que una mera acentuación de la historicidad, la intersubjetividad y la socialidad en la teleología inmanente del devenir de la vivencia. Pues este nuevo impulso de la temporalización explicitaba una cierta tensión con la vida intencional del ego primordial, entendido como centro de la subjetividad trascendental. Pese a los avances y progresos en la génesis del sentido, afirmaba el filósofo alemán, los fenómenos generativos “todavía siguen intactos”.<sup>2</sup> El trabajo filosófico de Steinbock, junto a contribuciones en paralelo de Bernhard Wendenfels, Klaus Held y Roberto Walton, ha consistido fundamentalmente en el desarrollo de esta tematización de la generatividad, lo cual ha conllevado un ensanchamiento de los límites y las posibilidades de la fenomenología de Husserl.<sup>3</sup> Lo que a partir de ahí parecía tener que dirimirse en términos metodológicos es si estos temas generativos, que en rigor estricto no son genéticos, pueden ser analizados desde un método genético, o si esa tematización exige abrir más bien un camino diferenciado en la fenomenología. La obra *Home and Beyond* sostiene que es preciso un modo de acceso distinto, aunque en absoluto desligado de los métodos estático y genético. El nuevo modo de acceso a fenómenos como los recién indicados se concreta entonces en un método generativo específico y en la formulación de una fenomenología generativa.<sup>4</sup>

De este modo, la fenomenología generativa entra en juego para tematizar nuevos modos de la predonación de la experiencia del mundo y de la constitución trascendental del sentido, de forma cooperativa con la fenomenología estática y la fenomenología genética. Según las investigaciones de Steinbock en *Home and Beyond*, la fenomenología tardía de Husserl estaría entendiendo por

<sup>2</sup> Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1985, §61, p. 211.

<sup>3</sup> Véase Bernhard Wendenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs: Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluß an Edmund Husserl*. La Haya: Martinus Nijhoff, 1971, pp. 345-367, y su artículo “Erfahrung des Fremden in Husserls Phänomenologie”, *Phänomenologische Forschungen*, vol. 22 (1989), pp. 39-62. Véase también Klaus Held, “Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt”, *Phänomenologische Forschungen*, vol. 24/25 (1991), pp. 305-337. Y, finalmente, véase Roberto Walton, “Egología y generatividad”, *Seminarios de Filosofía*, vols. 17-18 (2004), pp. 257-283, y su *Horizonticidad e Historicidad*. Bogotá: Aula de Humanidades, 2019.

<sup>4</sup> Puede consultarse asimismo Anthony J. Steinbock, “Generativity and the Scope of Generative Phenomenology”, en Donn Welton (ed.), *The New Husserl. A Critical Reader*. Bloomington: Indiana University Press, 2003, pp. 289-325.

“generatividad” el proceso en virtud del cual tiene lugar la generación (constitucional) de los aspectos intersubjetivos, normativos, históricos e incluso geológicos de la experiencia a través del sucederse y el transcurrir mismo de las generaciones (históricas). La generación del sentido es, pues, doble: tanto constitucional como histórica, por lo que la herencia del sentido se convierte en consustancial a la constitución misma del sentido. Este es el marco temático y metodológico desde donde el profesor norteamericano, mediante una lograda combinación de rigor filológico, precisión conceptual y libertad creativa, ha ido construyendo en las últimas décadas una novedosa línea de investigación que comprende tanto cuestiones teóricas fundamentales como aspectos concretos y aplicados de la fenomenología.

Los tres libros traducidos al español en 2022 y 2023, reseñados a continuación, no solo contienen las posiciones más importantes de este trabajo fenomenológico. También reflejan su modo de proceder y el extenso rango temático de su investigación. Y responden, además, a distintas etapas y a diferentes objetivos de su fenomenología generativa.<sup>5</sup> En primer lugar, la publicación de *Mundo familiar y Mundo ajeno. La fenomenología generativa tras Husserl* (Ediciones Sígueme, 2022), que traduce el ya citado *Home and Beyond*, constituye la obra seminal de la fenomenología generativa de Steinbock, donde presenta sus principales temas y formula asimismo la especificidad de un método generativo sobre el trasfondo de la trama conceptual y sistemática de la historia de la fenomenología. La edición incluye un epílogo del propio Steinbock en el que realiza un balance de la evolución de su interpretación del pensamiento husserliano. Esta investigación fenomenológica le sirve de plataforma metodológica para profundizar en distintas dimensiones más concretas de la generatividad. Un resultado importante de esta línea de trabajo se acredita precisamente en *Emociones morales. El clamor de la evidencia desde el corazón* (Herder, 2022).<sup>6</sup> Este libro, cuya versión original recibió el Symposium Book Award en 2015, analiza un conjunto de emociones

---

<sup>5</sup> También se han traducido al español los siguientes artículos de Steinbock: “La sorpresa como emoción: entre el sobresalto y la humildad” (trad. E. Marín Ávila), *Acta Mexicana de Fenomenología*, nº 2 (2017), pp. 13-30 y “El orgullo como disimulación de sí mismo y rechazo del mundo” (trad. A. Patricio Savignano), en C. Cabrera y M. Szeftel (eds.), *Fenomenología de la vida afectiva*. Buenos Aires: Sb Editorial, 2021, pp. 245-266. Véase igualmente la entrevista realizada por Mariano Crespo: “Sobre Generatividad, Emociones Morales y Perdón. Diálogo con Anthony J. Steinbock”, *Acta Mexicana de Fenomenología*, nº 3 (2018), pp. 127-139.

<sup>6</sup> Previamente había publicado *Phenomenology and Mysticism: The Verticality of Religious Experience*. Bloomington: Indiana University Press, 2007; y posteriormente *Limit-Phenomena and Phenomenology in Husserl*. Londres: Rowman & Littlefield, 2017.

(orgullo, arrepentimiento, humildad, confianza, etc.) no tanto desde la psicología moral sino desde el modo fenomenológico en que ellas se temporalizan y logran establecer vínculos interpersonales. Por último, el volumen *No se trata del don. De la donación al amor* (Ediciones Sígueme, 2023) reúne varios artículos que tienen como denominador común una aproximación a la fenomenología francesa pos-husserliana (Henry, Derrida, Marion), incluida una incursión en el pensamiento del *Ereignis* de Heidegger, con motivo de la cuestión generativa del dar-el-don.

\*\*\*

Anthony J. Steinbock es catedrático de filosofía en la Universidad Stony Brook de Nueva York. Desde 2009 dirige el Phenomenology Research Center, actualmente con sede en dicha institución. Es editor de *Continental Philosophy Review* y de la colección SPEP de Northwestern University Press. Su última publicación es *Knowing by Heart. Loving as Participation and Critique* (Northwestern University Press, 2021).

El próximo año se publicará en *Investigaciones fenomenológicas* un monográfico sobre Fenomenología y Generatividad, con textos inéditos del propio Steinbock.

STEINBOCK, ANTHONY J. No se trata del don. *De la donación al amor*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2023, 189 pp. Edición a cargo de Hernán G. Inverso.

Juan José Álvarez Rubio

UNIVERSIDAD DIEGO PORTALES  
JUAN.ALVAREZR@MAIL.UDP.CL

En el seminario impartido entre 1978-1979 en la ENS-Ulm con el título “Dar – el tiempo”, Derrida dedica un extenso análisis a la cuestión del don. Retomando la lectura iniciada en “Ousia y Gramme”<sup>1</sup> sobre la comprensión metafísica o así llamada “vulgar” del tiempo circular que desde Aristóteles hasta Hegel ha sido determinada por la “parálisis aporética”<sup>2</sup> de la presencia modificada del presente continuo (ahora-presente, presente-pasado, presente-futuro), Derrida busca pensar un don sin circularidad, sin retorno a sí, sin reapropiación de sí, a partir de la “singular o doble condición tanto del don como del tiempo”:<sup>3</sup> el don que se presenta como tal se destruye a sí mismo, cae en la interpretación exotérica de un tiempo que no existe como tal, pero que no es nada, “que es ser sin *ser(lo)*”.<sup>4</sup> Es lo que se observa, a nivel antropológico, en el *Ensayo sobre el don* de Marcel Mauss: en la medida en que el donante debe dar un objeto o un símbolo determinado, y correlativamente, el donatario está obligado a recibirlo, el don, hasta en el exceso del *potlatch*, se anula a sí mismo en el círculo de la reciprocidad y el intercambio. De ahí que Derrida sostenga que, para que haya don, es necesario que se produzcan las siguientes condiciones. 1) El desconocimiento del donatario: el don, si lo hay, debe ser absolutamente desconocido, por ignorancia y por olvido, de parte de quien acepta el don o lo recibe. Debe recibir, pues, más allá de toda restitución posible, sin deuda, en la ingratitud absoluta. “Es preciso, en último extremo, que no reconozca el don *como* don. Si lo reconoce *como* don, si el don se le *aparece como tal*, si el presente le resulta presente *como* presente, este simple

<sup>1</sup> Jacques Derrida, “Ousia y Gramme. Nota sobre una nota de *Sein und Zeit*”, *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 2013, pp. 68 y siguientes.

<sup>2</sup> Jacques Derrida, *Dar (el) tiempo, I. La falsa moneda*. Barcelona: Paidós, 1995, p. 36.

<sup>3</sup> *Ibíd.*, p. 37.

<sup>4</sup> *Ibíd.*, p. 36.

reconocimiento basta para anular el don”.<sup>5</sup> 2) La no-intencionalidad del donante: el don, si lo hay, debe estar totalmente liberado del acto intencional de dar del *ego* trascendental y constituyente. La intención-de-dar, el sentido intencional del don, implica “la imagen gratificante de la bondad o de la generosidad, del ser-donante que, sabiéndose tal, se reconoce circular, especularmente, en una especie de autorreconocimiento, de aprobación de sí mismo y gratitud narcisista”.<sup>6</sup> Es decir, la conciencia de sí del don anula el don. 3) La inapariencia del don *como don*: “*En último extremo, el don como don debería no aparecer como don: ni para el donatario, ni para el donante*”.<sup>7</sup> En la medida en que el reconocimiento hace aparecer el don como cosa, lo determina como ente presente apto de comercio, intercambio, reapropiación económica, lo cancela como don. En efecto, para que haya don, debe sustraerse del ámbito de la representación, ha de ser secreto, lo cual no quiere decir que tenga que renunciar a su fenomenalidad, sino que debe aparecer como lo impresentable de la presentación misma: “[E]l don no *existe*, no se *presenta*. Si se presenta, ya no se presenta más”.<sup>8</sup> Visto así, el don no existe ni aparece como tal, no puede estar presente y ser identificado intuitivamente como tal, no puede aparecer sino como la experiencia de lo imposible, es decir, como otro, como la imposible condición de la experiencia. El don, si lo hay, no puede ser sino a condición de una interrupción de la economía del tiempo: “[N]o puede haber don sino en el instante en que una fractura haya tenido lugar en el círculo: en el instante en que toda circulación haya sido interrumpida y a *condición* de ese instante”.<sup>9</sup> Este “instante” no es un “ahora” encadenado a la síntesis originaria del presente y el no-presente, sino la escansión lógica y temporal que rompe la continuidad del sentido. Advenimiento. El don, si lo hay, viene como acontecimiento: “[P]ara que haya don, el acontecimiento de don, es preciso que alg‘una’ persona dé alguna ‘cosa’ a otro alguien”.<sup>10</sup> En la medida en que el don no puede aparecer como tal para que tenga lugar, debe venir más allá de la economía de la percepción-conciencia, más allá del horizonte de anticipación. El don no llega como venida de lo que viene, ya se trate de algo o de alguien, qué o quién. No hemos de verlo venir, debe caernos encima de manera imprevisible. Como señala Derrida en otro lugar: “El acontecimiento, si lo hay, y para que sea puro y digno de ese nombre, no viene delante nuestro, viene verticalmente: puede venir de arriba, de lado, por detrás, por debajo, ahí donde los ojos no pueden coger,

<sup>5</sup> *Ibíd.*, p. 22.

<sup>6</sup> *Ibíd.*, p. 32.

<sup>7</sup> *Ibíd.*, p. 23.

<sup>8</sup> *Ibíd.*, p. 24.

<sup>9</sup> *Ibíd.*, p. 36.

<sup>10</sup> *Ibíd.*, p. 21.

justamente, no pueden coger anticipando o prendiendo o aprehendiendo”.<sup>11</sup> Si el don no puede llegar más que como acontecimiento, y no hay acontecimiento sin la sorpresa de lo que viene verticalmente, de detrás o de arriba, entonces, si lo hay, llega como la experiencia hacia, a través o desde la venida del otro, en una situación que viene de no se sabe dónde, quién o qué. Por consiguiente, el don, si lo hay, debe anunciarse ya como fenomenológicamente imposible, y debe desafiar todas las experiencias teóricas, cognitivas, todos los juicios del tipo “he recibido”, “yo he dado”, “el don está dado”, etc.

Ahora bien, frente a este planteamiento del problema del don se podría hacer la siguiente objeción. Si en la perspectiva de Derrida, para que el don sea posible, para que el acontecimiento del don sea posible, debe aparecer como imposible, la realidad experiencial del don se reduciría simplemente a un objeto o un símbolo determinado, sin tener en cuenta el vínculo social entre el donante y el donatario que estructura, interna y esencialmente, antes incluso de cualquier forma de retorno o intercambio, de contra-don o deuda. Un dar así no puede tratarse del don, pues implica ante todo atender a las formas de socialidad que permiten que el don aparezca y aparezca como tal. Este es el propósito de Anthony J. Steinbock en el libro recientemente publicado en español *No se trata del don. De la donación al amor* (2023). Si bien Steinbock concuerda con Derrida en que, para que haya don, debe aparecer como lo imposible, esa imposibilidad no se explica por el desconocimiento, la no-intencionalidad o la inapariencia del don, sino en virtud de lo que él llama la “revelación vertical del amor”: “[E]l don ocurre en el directo amor de la participación con otro y, en lo que concierne al receptor, en humildad”.<sup>12</sup> Para Steinbock, el problema no es si se puede interrumpir el intercambio del don y abrir el círculo temporal para ir más allá de su para-sí, sobrepasar la aporía: “[L]o aneconómico en esta dinámica es el *amor*. Incluso una ‘respuesta amorosa’ es ella misma creativa, libremente iniciada sobre la base del amor (generativo), no un intercambio ni una reacción como efecto a una causa”.<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> Jacques Derrida, “Pensar hasta no ver”, *Artes de lo visible (1979-2004)*. Pontevedra: Ellago, 2013, p. 60.

<sup>12</sup> Anthony J. Steinbock, *No se trata del don. De la donación al amor*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2023, p. 175.

<sup>13</sup> *Ibíd.*

En efecto, para desandar el camino andado por Derrida y exponer el amor que funda originariamente el don, Steinbock propone resituar la cuestión del don de la siguiente manera. En el primer capítulo, “La sorpresa, el don y la humildad”, interroga críticamente la asociación entre el don y la sorpresa. De acuerdo con Steinbock, la sorpresa es la experiencia de la “explosión del noema”: cuando experimentamos una donación inesperada, el sentido noemático de la vivencia no es eliminado, sino reactualizado retrospectivamente. En este sentido, la sorpresa se expresa en términos de “creo lo que no puedo creer”: el sentido es reconstituido y reintegrado en la actitud de creencia. De ahí que sostenga que la sorpresa no es un mero afecto, sino más bien una emoción que instiga la actividad yoica. Sin embargo, la sorpresa no es una “emoción de otredad”, como lo señala en *Emociones Morales* (2022),<sup>14</sup> no es susceptible de revelar el ámbito relacional de la experiencia. En la medida en que la sorpresa me retrotrae a mí mismo para restaurar la continuidad del sentido, no puede tratarse del don, no me revela a mí mismo ante otro. Para Steinbock, el don solo puede aparecer de modo correlativo a la experiencia de la humildad. En la humildad no hay expectativa de mérito ni de retorno, no admite intención, cumplimiento ni frustración, sino que me auto-doy como habiéndome recibido Yo mismo, es decir, no como auto-fundado sino orientado por o desde otro, de manera interpersonal.

Steinbock dirige enseguida su mirada a la manera en que la relación entre el dar y el don es considerada en la tradición fenomenológica; en particular, en la concepción heideggeriana del *Es gibt* como *Ereignis* que da el Ser para superar la *Machenschaft* o maquinación metafísica. En el segundo capítulo, “¿Qué da? Heidegger, la maquinación y los judíos”, Steinbock busca comprender de qué manera el *Ereignis* es un puro dar alejado de la experiencia interpersonal y, por tanto, de la existencia moral. Tras establecer que la maquinación que Heidegger asocia a la *Weltjudentum*, al “mundo de la judería”, entendido como el control racional, técnico-científico y cuantitativo de la realidad, no es solo un asunto político o racial del nazismo sino metafísico (por cuanto, a ojos de Heidegger, los judíos son portadores del olvido del Ser), Steinbock considera que la tentativa “esotérica” de superar la alienación del Ser a través del “Se da” como *Ereignis*—donde los dones no son eliminados en el envío sino apropiados en él, y tienen lugar en el “Tener lugar” como retiro o expropiación— implica reconocer, siguiendo a la mística abrahámica, donde la “Madre” o el “Padre” se dan como y en los hijos, que el

---

<sup>14</sup> Anthony J. Steinbock, *Emociones morales. El clamor de la evidencia desde el corazón*. Barcelona: Herder, 2022.

dar *acompaña* a la donación *como* don. Más precisamente, como amar, donde el “Se” que da tiene lugar como Movimiento Amante-Amoroso que adviene en y a través de la revelación del amar. Visto así, lo que Heidegger excluye del “Se” o *Ereignis* es el nexo interpersonal e Inter-personal en que los dones se vuelven significativos, de manera que la maquinación es problemática no por el olvido del Ser, sino por apartarse de la dimensión moral y religiosa en la cual el otro se revela como amado.

El problema del olvido es retomado en el tercer capítulo, “Superar el olvido. El desafío de la auto-donación en Michel Henry”, para examinar la cuestión del retiro, el dar y el don desde la perspectiva de una fenomenología religiosa. A partir de un profundo estudio de la filosofía de Henry, Steinbock argumenta que el olvido ontológico, existencial e histórico de la inmanencia no puede ser superado a través de la trascendencia, puesto que la auto-revelación de la esencia no se da a sí misma como manifestación. Más bien, la superación de tal ocultamiento requiere una auto-transformación en el Hijo de Dios que consiste en realizar obras piadosas (alimentar al hambriento, cuidar al enfermo, consolar al afligido, etc.) que permiten redescubrir la vida del yo como un Mí mismo trascendental o cristiano dado a mí mismo, y como un Mí mismo que es dado a mí mismo en la Archi-donación de la Vida absoluta a través de la mediación de Cristo. Sin embargo, para Steinbock, practicar una ética cristiana en el mandamiento de amar al prójimo como Hijo de Dios en el Hijo no conduce necesariamente a una transformación del mundo a partir de la fuente, como sugiere Henry, sino que transforma el mundo desde la fuente del mundo en el mundo, de modo que resulta incierto en qué medida el don de la piedad, al igual que el *Es gibt* heideggeriano, queda retenido en el dar, en la auto-afección de la Vida absoluta.

En el cuarto capítulo, “El fenómeno pobre. Marion, la donación y la saturación”, Steinbock busca mostrar de qué manera el fenómeno que se da a sí mismo en la experiencia perceptual y judicativa como meramente formal, universal, sin contenido ni diferenciación material, aquello que Marion denomina “fenómeno pobre”, no puede darse en el modo de donación saturada de la “revelación”, sino como “verticalmente de-limitado”, es decir, en apertura a lo que está más allá de sí mismo, pero en y a través de su donación. Aunque el concepto de de-limitación vertical está ya planteado en *Phenomenology and Mysticism* (2007) como liberación del fenómeno de su estructura perceptual, pero también como

“epifanía” que abre la dimensión religiosa de la experiencia,<sup>15</sup> aparece aquí entendido bajo una nueva luz: a diferencia de lo que Steinbock califica como “fenómeno denigrado”, el fenómeno restringido en su verticalidad, lo que equivale a la pobreza del orgullo del adonado, el “fenómeno de la humildad” es el puro movimiento de de-limitación y, por tanto, de liberación personal que, a través del amor, me abre a mí mismo como Mí mismo, como relacional e inter-Personal.

El resultado de estos análisis se condensa en el quinto capítulo, “Resituando el don en Maimónides. Participación y liberación”, donde Steinbock deja a un lado el problema del don, el dar y la donación, que hasta el momento había considerado a partir de una fenomenología estática y genética, para retroceder hacia un enfoque generativo orientado a dar cuenta del fenómeno geo-histórico, cultural e intersubjetivo que llama “dar-el-don”. En contraste con la imposibilidad del don sugerida por Derrida, para Steinbock lo que permite que el don aparezca y aparezca como tal es el amor. Para fundar esta postura, Steinbock acude a la triple reducción fenomenológica de las condiciones trascendentales del intercambio formulada por Marion, suspendiendo la realidad del donatario, del donante y del don. Según Steinbock, esta operación no solo permite abandonar la actitud natural para situarse al interior de una perspectiva fenomenológica, sino también, y por lo mismo, remontarse al plano generativo de la donación. Más exactamente, a los ordenamientos de *tzedakah* de Maimónides, cuyo grado “más alto” es hacer un *mitzvah*, una “buena acción”, inherentemente vertical y relacional, que se realiza en la conexión con la fuente moral y religiosa del mandamiento y se da a través del amor que se deriva de ese dar-el-don. De esta manera, la estructura esencial de la donabilidad y la aceptabilidad depende de la participación y de la liberación de las limitaciones materiales, yoicas, espirituales, etc. No se trata del don, sino más bien de la intervención directa con otros y de la de-limitación vertical del amar.

Se comprende, llegados a este punto, la diferencia y el diferendo que separa a Steinbock de Derrida. Como señala en la “Conclusión”: “Podemos acordar con Derrida que un sujeto nunca puede dar o recibir puramente un don y que el ‘sujeto’ y el ‘objeto’ son efectos detenidos del don. Pero [...] [n]o es porque el puro don sea la figura de lo imposible, sino porque no hay ‘sujetos’ que estén implicados en el dar-el-don en primer lugar; además, la dinámica misma descrita por Derrida ignora la relación entre *mitzvah*/amar y humildad en la cual el don

---

<sup>15</sup> Anthony J. Steinbock, *Phenomenology and Mysticism. The Verticality of Religious Experience*. Bloomington: Indiana University Press, 2007.

puede aparecer y ser recibido en un nexo interpersonal e inter-Personal”.<sup>16</sup> En otros términos, puesto que el dar-el-don no opera según la correlación sujeto-objeto de los niveles estático y genético, sino generativamente como una donación que se revela en la participación e intervención directa con el otro como interpersonal (como desde y con personas finitas), así como también en la experiencia de lo inter-Personal (como desde y con la Persona infinita). De tal manera que lo que interrumpe la mediación o la economía circular, lo aneconómico, no depende según Steinbock de las condiciones de imposibilidad del don tal como sugiere Derrida, sino más bien de la donación vertical o religiosa del amor: “El ‘don’ está fundado en el amor interpersonal, que tiene su fuente más profunda en el infinito Amor inter-Personal o santidad”.<sup>17</sup>

Cabría sin embargo preguntarse: ¿De dónde viene el amor que funda el don? ¿Qué puede llevarnos a amar de tal o cual manera, a entregarnos a tal o cual sentimiento de amor para dar-el-don? La respuesta de Steinbock, como hemos visto, radica en el *mitzvah*: cuando el donador como el donatario han sido reducidos, o en términos de Maimónides, cuando alguien da sin saber a quién da y sin que el receptor sepa de quién recibe, doy por amor, no para felicitarme o para que otro me lo agradezca, sino que doy por el dar mismo, doy por el *mitzvah* mismo: “[E]l *mitzvah* es un don interpersonal que emerge desde y para la relación interpersonal. Al observar el *mitzvah*, estoy conectado con El que ordena”.<sup>18</sup> ¿Acaso esto no equivale a reconocer que el amor que funda el don no depende nunca de la decisión activa, libre, consciente, autónoma y soberana de un sujeto, sino que viene del otro, de una decisión pasiva que es siempre la decisión de otro, de otro absoluto que decide por mí y en mí? Es lo que observa Derrida con el neologismo de “amancia”, es decir, el sentimiento o el “latido del corazón” que está más allá del amor y la amistad, más allá de todas las épocas, culturas o tradiciones, más allá de la *philia* griega, del amor cortés o de la mística: “Sin duda rebelde a la concepción decisionista de la soberanía o de la excepción, esta heteronomía no contradice a la autonomía, abre esta a ella misma, representa el latido de su corazón. Otorga la decisión al don, si lo hay, como don del otro”.<sup>19</sup> En la medida en que dar-el-don, la decisión del don, es una decisión absolutamente heterogénea, viene del otro –del acontecimiento de la amancia en

<sup>16</sup> Anthony J. Steinbock, *No se trata del don*, p. 174.

<sup>17</sup> *Ibíd.*, p. 176.

<sup>18</sup> *Ibíd.*, p. 167.

<sup>19</sup> Jacques Derrida, *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*. Madrid: Trotta, 1998, p. 87.

Derrida; de la verticalidad del amor en Steinbock–, la decisión ya no decide. Es imposible. No porque ningún sujeto dará o recibirá jamás un don, sino porque el don, si lo hay, no aparece nunca como tal, aparece bajo la no-fenomenalidad del otro como tal, es decir, como otro inter-Personal que viene de arriba, o como otro interpersonal que viene del lado; en cualquier caso, como la singularidad absoluta de una alteridad que vuelve indecible lo que o quién decide. En esto, Derrida y Steinbock no están tan lejos. Solo que Steinbock logra dar cuenta de la imbricación de las dimensiones religiosa, moral y estética de la cuestión del don en un sentido que Derrida nunca desarrolló.

Este es quizá el gran aporte que hace aquí Steinbock, en la medida en que lee y firma el corpus derridiano escribiendo otra cosa, contrafirmándolo, sin traicionar el llamado de la primera marca, inventándolo.

STEINBOCK, ANTHONY J. *Emociones morales. El clamor de la evidencia desde el corazón*. Barcelona: Herder, 2022, 496 pp. Traducción de Ignacio Quepons Ramírez.

Celia Cabrera

CONICET / ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS DE BUENOS AIRES  
CELIACABRERA@CONICET.GOV.AR

*Emociones morales. El clamor de la evidencia desde el corazón* constituye una pieza clave en la serie de obras dedicadas por Anthony Steinbock a la exploración de la persona y los nexos interpersonales y, especialmente, a la reivindicación del análisis de las emociones para afrontar dicha tarea. Esta obra, publicada originalmente en inglés en 2014 por Northwestern en la serie *Studies in Phenomenology and Existential Philosophy*, ha sido traducida al español por Ignacio Quepons Ramírez y publicada en 2022 por la editorial Herder. En *Emociones morales* Steinbock se propone realizar una descripción fenomenológica de la naturaleza propia de las emociones. En sus palabras, el objetivo es describir “su propia estructura, sus propios tipos de evidencia, sus estilos ‘cognitivos’ únicos, y cómo ellas son reveladoras de las personas como interpersonales” (p. 19). Este objetivo es aplicado no solo a la descripción de la esencia de las emociones consideradas de modo general, en su diferencia respecto de experiencias no emocionales, sino también a cada una de las emociones analizadas en particular. Se trata de describir la estructura, modalidades, modos de cumplimiento y decepción de cada una de las emociones en su singularidad; no solo lo que comparten, por ejemplo, el orgullo, la envidia y la culpa, sino también lo que las distingue y las hace únicas.

La tarea que propone Steinbock se halla motivada por un diagnóstico general sobre la consideración tradicional de las emociones heredada de la modernidad que el autor presenta en la Introducción. Según la tesis central de Steinbock, las emociones han sido tradicionalmente excluidas de los debates relacionados con los aspectos morales y sociales más significativos de nuestra vida bajo la presunción de que se hallan al margen de la esfera de la evidencia. En esta línea, de acuerdo con el autor, el estudio de las emociones morales puede servir a dos objetivos generales. En primer lugar, a brindar una imagen “más completa y rica

de la persona humana”, de la que nos ofrece lo que él denomina la perspectiva “racionalista y generalmente epistémica” (p. 29). En segundo lugar, el análisis de las emociones contribuye a abordar los problemas asociados con la modernidad y la posmodernidad: se trata de mostrar lo que las emociones morales nos pueden decir de nociones como libertad, normatividad, poder y crítica. En resumen, según Steinbock, las implicancias de la obra van mucho más allá de su importancia para el análisis fenomenológico considerado como análisis de tipos de actos. En contraste, son parte de un intento de articular una particular concepción filosófica de la persona humana. En este sentido, su estudio tiene consecuencias de gran alcance para abordar cuestiones relacionadas con quiénes somos, cómo nos relacionamos con los otros sujetos y para dar cuenta de la posibilidad de transformación.

*Emociones morales* forma parte de un proyecto abarcador de Steinbock, que incluye obras anteriores y que continuó también con otros trabajos. Así, por ejemplo, los análisis sobre el amor de *Emociones morales* adelantan aquello que luego ha sido el tema central del libro publicado en 2021 con el título *Knowing by Heart. Loving as Participation and Critique*. Asimismo, las referencias a la experiencia vocacional, también presentes en *Emociones morales*, son el eje de un trabajo que será próximamente publicado. En cuanto a los precedentes de *Emociones morales* se debe mencionar la obra de 1995, *Home and Beyond. Generative Phenomenology After Husserl* (recientemente traducida al español por Rocío Garcés Ferrer y Andrés Alonso Martos con el título *Mundo familiar y Mundo ajeno*),<sup>1</sup> que ha impulsado los estudios de fenomenología generativa, y *Phenomenology and Mysticism* publicada en 2007, entre otros trabajos.

La traducción de *Emociones morales* realizada por Ignacio Quepons Ramírez con la colaboración de Ernesto Guadamarra y Paola Pérez Apodaca nos ofrece un trabajo original y profundo que ha motivado y que continuará motivando los trabajos fenomenológicos y no fenomenológicos sobre las emociones. Esta traducción es sin dudas una importante contribución a la tarea de difusión de la fenomenología en los ambientes académicos en nuestra lengua. La obra llega, además, en un momento de particular interés en los estudios fenomenológicos sobre las emociones impulsada por la publicación en 2021 de los *Estudios sobre la estructura de la conciencia* de Edmund Husserl, cuyo segundo tomo está

---

<sup>1</sup> Anthony J. Steinbock, *Mundo familiar y Mundo ajeno*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2022.

dedicado precisamente a la esfera emocional.<sup>2</sup> Considerando la magnitud de la obra, en la presente reseña me limitaré a presentar brevemente su temática central y a mencionar algunos aspectos de su abordaje de las emociones que considero particularmente relevantes.

Como indica su título, la obra trata sobre las emociones en su dimensión moral. Al hablar de “emociones morales” Steinbock se refiere a las emociones que surgen esencialmente en nexos interpersonales. Las emociones morales son expresivas de relaciones persona a persona, y de lo que se trata, entonces, es de mostrar cómo cada una de ellas abren creativamente la dimensión interpersonal de una manera particular. Esto significa que al hablar de emociones morales no se trata de medir una emoción según estándares normativos. En sus palabras: “El tenor moral de la emoción no está medido de acuerdo a si pueden juzgarse como ‘buenas’ o ‘malas’ [...]. Por el contrario, el tenor moral de las emociones puede ser ponderado de acuerdo con cómo abren o cierran los vínculos interpersonales” (p. 35).

Es preciso ante todo hacer referencia a lo que podemos llamar el “esquema” de las emociones morales que presenta Steinbock y al motivo por el cual su presentación de las emociones es articulada siguiendo tal esquema. Las emociones morales son divididas en tres rubros centrales, a cada uno de los cuales está dedicada una sección del libro: (1) Emociones de auto-donación (*self-giveness*), a las que corresponden el orgullo, la vergüenza y la culpa; (2) emociones de posibilidad, entre las que se cuentan el arrepentimiento (*repentance*), la esperanza y la desesperanza (*dispair*) y, por último, emociones de la otredad (*otherness*), como la confianza, el amor y la humildad. Esta división no significa que las emociones agrupadas en uno de los rubros no presenten características de otros rubros, sino que algunas emociones caracterizan de forma más directa una modalidad. Por ejemplo, una emoción como la vergüenza muestra también una relación con la otredad, pero su “peso experiencial primario” o su “principal contribución” es la auto-donación (p. 36), es decir, el modo particular en que soy dado a mí mismo en dicha experiencia. Otro ejemplo de la posibilidad de considerar las emociones en distintos rubros es el tratamiento que realiza el autor de la forma de auto-donación propia de la humildad, que es, sin embargo, analizada bajo el rubro de emociones de la otredad.

---

<sup>2</sup> Edmund Husserl, *Studien zur Struktur des Bewusstseins. Teilband II: Gefühl und Wert*. Cham: Springer, 2021.

En el análisis de estas nueve emociones centrales la obra describe progresivamente su encadenamiento. Steinbock muestra el modo en que ellas se interrelacionan y cómo cada una de las emociones complementa la descripción de las previamente presentadas y refiere a ellas, por ejemplo, según conexiones genéticas. Un ejemplo de ello es el modo en que son presentadas las distintas emociones de auto-donación, aquellas en que soy dado a mí mismo de forma espontánea con anterioridad al juicio y la reflexión. Según el autor, la auto-donación emocional es una forma de crítica de sí mismo sobre cuya base tienen lugar la auto-evaluación y el enjuiciamiento de sí con carácter epistémico.

Steinbock comienza el análisis de estas emociones concentrándose en el orgullo. El orgullo, según su descripción, es una experiencia emocional en la que me pongo a mí mismo como fuente auto-suficiente de sentido, como auto-fundante. Aunque parezca contradictorio, el orgullo es una experiencia interpersonal en la medida en que refiere a cómo somos dados a nosotros mismos en relación con los demás. El orgullo supone a los otros resistiéndose a ellos, a sus contribuciones, “corta” la dimensión interpersonal que presupone excluyendo a los otros de las propias efectuaciones. Por este motivo, Steinbock sostiene que en el orgullo soy dado a mí mismo en la forma del “auto-disimulo”, de forma “no revelatoria”. Retomando mi intención inicial de mostrar cómo se encadenan las dinámicas de revelación en la vida afectiva en el análisis de cada una de las emociones, quisiera llamar la atención sobre la elección del orgullo como punto de partida de las descripciones de Steinbock. Comenzar con el orgullo no es casual, pues el orgullo sirve de punto nodal implícito y explícito para las otras emociones de auto-donación: la vergüenza y la culpa. Estas últimas, sostiene Steinbock, tienen una relación genética con el orgullo en la medida en que lo desafían al revelar el carácter interpersonal de la persona. La vergüenza y la culpa permiten una crítica y una liberación del orgullo. Siguiendo las conexiones, Steinbock sostiene a su vez que la vergüenza y la culpa permiten desencadenar el arrepentimiento y la humildad como respuestas al orgullo y con miras a la reconciliación con los otros. El arrepentimiento se describe como una emoción de posibilidad que responde directamente a la dinámica puesta en marcha por el orgullo y elaborada en la vergüenza y la culpa: “La vergüenza y la culpa pueden convertirse en catalizadores del arrepentimiento cuando asumo lo que he hecho y quien soy en una nueva dirección como un giro desde y un retorno a Mí mismo” (p. 246). Así, el arrepentimiento constituye una apropiación de la vergüenza y la culpa que permite reconectarnos con los otros. El arrepentimiento es “la única vía para responder y superar las auto-limitaciones arbitrarias introducidas por el orgullo” (p. 251).

Una mención especial merece el amor. El amor es analizado en la tercera sección de la obra bajo el rubro de emociones de la otredad. Sin embargo, debido a que es tan fundamental para la experiencia interpersonal, el amor recorre todos los análisis desplegados en *Emociones morales*. Según Steinbock, el amor es un acto creador, espontáneo, original, un movimiento dinámico revelador de la persona humana. Lejos de ser una emoción ciega, el amor permite una apertura a todo lo que es valioso. En este sentido, el amor está estrechamente emparentado con la humildad. En este marco, la obra adelanta las coordenadas centrales de la comprensión de Steinbock del amor, que fueron luego profundizadas en *Knowing by Heart*. Con esto me refiero especialmente a la diferencia entre el amor como estado y el amor como acto, y el carácter omnicompreensivo del amor, que va más allá del amor interpersonal y abarca toda la realidad.

El análisis de las emociones de auto-donación da paso al análisis de las emociones de posibilidad y estas a las emociones de otredad. A su vez, al interior de cada uno de estos rubros se van trazando sus interrelaciones y conexiones de interdependencia. Este esquema de la vida emocional –junto al presentado en *Knowing by Heart*–<sup>3</sup> constituye uno de los intentos más serios de adentrarse en la vida emocional, ciertamente uno de los más profundos desde las descripciones que nos ha legado la primera y segunda generación de fenomenólogos.

Quisiera detenerme en un aspecto del análisis de Steinbock que considero particularmente original, y que difícilmente pueda encontrarse desarrollado con tanto detalle en otros estudios sobre las emociones: la exploración de la temporalidad de las emociones. El tema de la temporalidad atraviesa de comienzo a fin las descripciones de la obra. En efecto, es uno de los ejes centrales en los que se apoya Steinbock para dar cuenta de la estructura y evidencia propia de las emociones, junto al análisis del modo en que cada una de ellas revela la dimensión interpersonal. Ya en la Introducción Steinbock señala que, a diferencia de la mayoría de los trabajos sobre el tema, su trabajo se dedica a esclarecer la dimensión temporal única de las experiencias emocionales. La razón de ello es que la dinámica temporal de experiencias como el orgullo, la vergüenza, la confianza y el amor no puede explicarse siguiendo de modo exacto el modelo de la conciencia temporal propio de las presentaciones y las presentificaciones. En este punto es preciso realizar una observación. Afirmar que las emociones tienen una temporalidad distinta de la que caracteriza a las experiencias no emocionales

---

<sup>3</sup> Anthony J. Steinbock, *Knowing by Heart. Loving as Participation and Critique*. Evanston: Northwestern University Press, 2021.

no significa negar la triple estructura intencional de la conciencia temporal, es decir, la idea husserliana de un presente extenso. Si bien todas las experiencias involucran una proto-impresión, una retención y una protención, este es solo el nivel primario de la conciencia temporal. En este nivel, la conciencia intenciona de manera vacía lo recién pasado y lo que está por venir. Que toda experiencia temporal involucre esta triple estructura intencional alude al simple hecho de que todo presente implica una retención de lo recién pasado y una anticipación de algo venidero. Cabe sin embargo preguntarse: ¿cómo anticipa el futuro una emoción? ¿Siguen las emociones las mismas reglas que rigen la experiencia perceptiva, por ejemplo en la proyección en el futuro del estilo del pasado? ¿Hay en la esfera emocional algo análogo a las expectativas de la esfera dóxica? Para comprender la temporalidad de las emociones es preciso tener en cuenta mucho más que la conciencia temporal como forma o estructura de la experiencia. Husserl mismo ha sostenido en *Experiencia y juicio* que “el tiempo otorga una forma universal de ordenamiento y coexistencia a los datos inmanentes. Pero la forma no es nada sin el contenido”.<sup>4</sup> Steinbock resume la necesidad de explorar la temporalidad propia de las vivencias emocionales al subrayar que “si hay experiencias que exhiben distintos tipos de donación y diferentes tipos de evidencia [...] entonces podemos por lo menos sospechar que esto vale también para sus modos temporales de donación” (pp. 36-37). Nuestra propia experiencia nos indica que la expectativa ligada a una emoción como la alegría es un fenómeno muy diferente a la expectativa ligada a una experiencia puramente perceptiva, si es que la hay. A la luz de esto, el autor muestra las distintas dinámicas de motivación entre el pasado, el presente y el futuro que exhiben las emociones; cómo cada una de ellas exhibe una forma peculiar de relación entre las diferentes fases temporales de la conciencia. En todos los casos se procura diferenciar la orientación futura de las emociones (su “apertura futurista”) de la protención y la expectativa como modalidades propias de la conciencia temporal perceptiva, con la intención de mostrar su carácter único irreducible a otras experiencias.

Como mencioné, Steinbock presta especial atención a cómo se relacionan las distintas fases de la conciencia en cada una de las emociones, subrayando siempre que la estructura temporal de las emociones de algún modo trastoca la dinámica de la relación presente-pasado-futuro comprendida a partir del modelo de la percepción y las presentificaciones. Por ejemplo, el arrepentimiento y la esperanza permiten liberarnos del pasado y el presente. En sus palabras, la temporalidad de la esperanza puede caracterizarse como un “aguardar-resistiendo”

---

<sup>4</sup> Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil*. Praga: Academia, 1939, p. 76.

(*awaiting-enduring*): “El futuro que se da en la esperanza no es solo un futuro anticipado o prometido, sino un futuro liberado que conlleva un aguardar-resistiendo. La esperanza conmuta lo imposible por lo esperanzador. Lo hace porque, como emoción moral de posibilidad, no solo estoy comprometido con el acontecimiento esperado, sino, lo que es más significativo, porque la esperanza se sustenta en una base de esperanza dada en la propia ejecución del acto esperanzador” (p. 314). Por su parte, la temporalidad de la humildad es un “ofrecimiento” (*profferring*), también diverso del movimiento anticipatorio de las presentaciones. La humildad tiene un sentido futurista, pero relacionado con una recepción de lo dado y una aceptación de lo que viene. En la humildad, “nada se prefigura porque no hay nada en la humildad sobre la base de lo cual se podría esperar algo. La estructura de la expectación se pone fuera de juego” (p. 443). También la confianza tiene una fuerte orientación hacia el futuro, que es entendida por Steinbock como un ofrecimiento. La confianza no depende del pasado, y tampoco puede entenderse como “confiabilidad”, porque incluso si uno ha sido traicionado en el pasado por la misma persona, es posible confiar en esta persona de nuevo, sin ninguna “prueba”. La confianza se abre al futuro y al otro sin garantías, y de ese modo nos muestra nuestra vulnerabilidad como seres que podemos ser traicionados. Todos estos modos de la temporalidad pueden aparecer, al mismo tiempo, como una presentación, retención o protención, y acompañar los modos temporales de otras experiencias emocionales, pero son esencialmente distintos.

Luego de este recorrido, la obra finaliza con una reflexión sobre la necesidad de reintegrar las emociones morales en los discursos sociales y políticos. Esta recuperación de las emociones no debe, sin embargo, culminar en una renuncia a las ideas de libertad, crítica y normatividad, sino en una re-evaluación de estas nociones y en un desvelamiento del significado social, económico, político de las emociones mismas como fuentes de crítica. Este es un punto importante que algunos años más tarde Steinbock retomó en el marco de la reciente discusión sobre el carácter crítico de la fenomenología.<sup>5</sup>

Volviendo, finalmente, al núcleo central de la obra, la lectura de *Emociones morales* nos enfrenta a un verdadero ejercicio de descripción de las emociones, en el cual se ponen en marcha de modo concreto los recursos fenomenológicos

---

<sup>5</sup> Véase, por ejemplo, Anthony J. Steinbock, “Critique as Thinking Freely and as a Discernment of the Heart”, en *Phenomenology as Critique. Why Method Matters*. Londres: Routledge, 2022, pp. 152-169.

y el método fenomenológico. Como ha señalado el traductor en ocasión de su presentación, la particularidad de esta obra reside en que para seguir cabalmente las descripciones de Steinbock es necesario “hacer la experiencia” de cada una de las emociones analizadas, y en esto reside su principal atractivo, en ser una auténtica obra de fenomenología.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> La presentación de *Emociones morales* tuvo lugar el 9 de noviembre de 2022 en el Instituto de Filosofía de la Universidad Diego Portales (Santiago de Chile).

STEINBOCK, ANTHONY J. *Mundo familiar y Mundo ajeno. La fenomenología generativa tras Husserl*, edición y traducción de Rocío Garcés Ferrer y Andrés Alonso Martos. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2022, 426 pp.

*Ignacio Quepons*

UNIVERSIDAD VERACRUZANA  
IQUEPONS@UV.MX

El primer libro de Anthony Steinbock, originalmente publicado en 1995 con el título *Home and Beyond: Generative Phenomenology After Husserl*, constituye desde el momento de su publicación una de las contribuciones más originales y novedosas de comprensión del proyecto de Husserl, desde una arista relativamente poco estudiada: la historicidad de los horizontes intersubjetivos y la experiencia del límite entre el horizonte de mundo familiar y los mundos ajenos. Al mismo tiempo, esta obra constituye el planteamiento inaugural del proyecto de lo que después de Steinbock se llama ahora Fenomenología Generativa, la cual es una cierta alternativa inspirada en los escritos tardíos de Husserl así como en otras influencias de la tradición francesa, que permite reorientar las investigaciones en torno al problema del límite y la alteridad desde una perspectiva orientada hacia la experiencia frente a otros enfoques hermenéuticos y sociológicos.

La presente edición intitulada *Mundo familiar y Mundo ajeno: la fenomenología generativa tras Husserl*, no solo vierte a nuestra lengua esta importante obra de Anthony Steinbock sino que además la entrega con un amplio estudio preliminar, un cuidadoso trabajo de edición con las referencias actualizadas de mucho del material consultado por Steinbock en los archivos y que ahora está disponible en la colección de obras completas de Husserl (lo cual es una adición en la que se supera incluso la edición inglesa original), a lo que se suma la referencia a las traducciones correspondientes al español de las obras de Husserl citadas, así como un sucinto pero importante glosario de las opciones de traducción donde se tomó en cuenta tanto las elecciones inglesas de Steinbock para los términos técnicos de Husserl como las opciones castellanas, en referencia a los conceptos en alemán. Además el autor incluyó un importante postfacio a la

edición castellana, donde no solo vuelve sobre la obra inaugural de su trayectoria intelectual, sino que hace un balance sobre los alcances del proyecto a la luz de la evolución de su pensamiento filosófico y permite poner en perspectiva la idea de una Fenomenología Generativa. Así, aunque entre la publicación original y la traducción medien veintiséis años, esta edición a su manera consiste en la reiteración y actualización de una propuesta filosófica con una vigencia muy importante entre los estudios fenomenológicos contemporáneos, y que la publicación de su obra en castellano seguramente ampliará el espectro de una influencia que ya era constatable en el mundo hispánico.

La obra está dividida en cuatro secciones agrupadas en dos partes. La primera parte, “De la conciencia al mundo”, que integra las dos primeras secciones, consiste en una lectura crítica de cierta interpretación estándar de la idea de intencionalidad y trascendencia en el pensamiento de Husserl. En estas secciones se destaca la importancia del tránsito de los análisis estáticos a los genéticos, en primer lugar, en relación con el tema de la constitución de la alteridad, y posteriormente, con respecto al tema del mundo de la vida. De acuerdo con el autor, la relación de co-constitución entre el mundo familiar y el mundo ajeno, la cual además tiene un carácter no fundacional, encuentra un contraste importante con el problema de la relación entre el yo y el otro. Así, en esta primera sección se comienza con el ser inmanente como punto de partida metodológico a través de los métodos fenomenológicos estáticos y genéticos, para dar lugar, en la segunda sección, a la interpretación que propone Steinbock. Aquí el autor presenta algunas motivaciones para adoptar un procedimiento regresivo que surge en el contexto de los métodos estático y genético, con miras a una aclaración del concepto de mundo de la vida, el cual es tomado como nuevo punto de partida del análisis trascendental en una relativa contraposición con la centralidad de la postura egológica que tiene como centro la descripción de la estructura de la conciencia. A partir de la tercera sección, ya en la segunda parte del libro, el autor avanza a la reconstrucción de las investigaciones husserlianas sobre la formación del horizonte de normalidad y anormalidad en el desarrollo de territorios normativos, como pauta de la idea de una fenomenología generativa que permita replantear el “lugar” de los análisis fenomenológicos en relación con la formación de los sedimentos geo-históricos que forman parte de la configuración del sentido de la experiencia. La última sección trata propiamente hablando de la tópica de la generatividad cuyo centro es lo que Steinbock llama la “experiencia liminar” en diferentes momentos de la constitución de la relación asimétrica entre el mundo hogar y el mundo ajeno.

De acuerdo con Steinbock la fenomenología generativa se ocupa “de una dimensión de la experiencia que describe los fenómenos geo-históricos, normativos e intersubjetivos, una dimensión que efectúa su propia condición situacional dentro de la historia” (p. 393). Así, el método de la fenomenología generativa se ocupa de la “co-generación intersubjetiva de los mundos familiares y mundos ajenos desde el punto de vista intra-histórico” (Ibíd.). Sin embargo, para Steinbock la generatividad a su vez se refiere a un movimiento que tiene lugar precisamente en la tensión entre mundo familiar y ajeno que a su juicio constituye el “‘nuevo’ absoluto para Husserl” (p. 394). De acuerdo con Steinbock, en una manera de plantear la cuestión que no deja de tener resonancias hegelianas (lo cual resulta en una de las motivaciones más importantes de su proyecto filosófico), el descubrimiento de diferentes órdenes de la experiencia es correlativo a la formación de diferentes métodos, a saber: estático, genético y generativo. De este modo, en *Ideas I* Husserl describía el absoluto en términos de conciencia, aunque, también en *Ideas I*, según Steinbock, “en un movimiento que apunta más allá de este planteamiento, que lo absoluto es en verdad auto-temporalización o la facticidad temporal” (p. 394), es decir, que apunta más allá del método genético que es desarrollado con detalle en las lecciones de la década de los veinte conocidas como *Análisis sobre las síntesis pasivas y activas* (de acuerdo con su propia edición de las *Lecciones sobre Lógica Trascendental*, publicadas en los volúmenes XI, XVII y XXXI de la colección Husserliana). Aunque la forma de plantear la cuestión por parte de Steinbock es correcta en lo general en relación con Husserl, no deja de ser, sin embargo, una apreciación a posteriori y en retrospectiva, pues la diferencia entre los métodos estático y genético es una apreciación posterior a la redacción de *Ideas I*. Sin embargo, quizá valga la pena destacar este rasgo de distancia en el que se afirma un talante de originalidad, y con ello quiero decir también responsabilidad por parte del autor, de lo que, en realidad, lejos de ser solo una interpretación de Husserl, es una toma de posición en fenomenología con ocasión a cierta lectura y estudio de los métodos, pero sobre todo a los problemas que encontramos en Husserl. Más adelante Steinbock señala que la generatividad en realidad estaba ahí desde el inicio y que constituye el asunto mismo de la fenomenología, solo que vista desde cierta apreciación estática, genética o tematizada en su especificidad gracias a lo que llama Fenomenología Generativa.

Sin embargo, y en este mismo sentido, en su postfacio también toma en cuenta algunos rasgos positivos de los métodos estático y genético de la Fenomenología Trascendental, que con todos los méritos de sistematización en las primeras partes de *Mundo familiar y Mundo ajeno* puede ciertamente dar lugar a

serios malentendidos sobre la naturaleza de los métodos y, sobre todo, a pensar que se trata de meras abstracciones de una progresión que va de lo más general (el análisis estático) a lo más concreto (el análisis generativo). Así, señala Steinbock, “el modo estático de descripción tiene una función independiente a la hora de describir estructuras esenciales, una estrategia que nos permite revelar dimensiones de la experiencia que podrían ser pasadas por alto por otros enfoques. Una fenomenología estática puede darnos resultados no fácilmente discernibles en otro tipo de descripciones, incluso desde un punto de vista constitutivo” (p. 396). En esta misma línea, más adelante en relación con el método genético, señala que “los fenómenos genéticos que conciernen en particular al *individuo* también son irreductibles a los fenómenos generativos (por ejemplo, al mundo familiar geo-histórico al que uno pertenece). El movimiento auto-temporalizador del individuo (la mónada fáctica en términos de Husserl) puede de hecho ser ‘absoluto’ sin ser absorbido por la Generatividad en tanto ‘absoluto’. Esto es especialmente así cuando se trata de la individuación de otras personas” (p. 398). Estas indicaciones, aunque generales y que aparecen al final del texto, son decisivas en las matizaciones de muchas de las afirmaciones de Steinbock en relación con los métodos, e incluso la evolución del pensamiento de Husserl en la primera sección del libro.

Por último, la novedosa interpretación de la obra de Husserl en *Mundo familiar y Mundo ajeno* permite ofrecer el mapa de ruta para la integración del instrumental fenomenológico husserliano, casi siempre de difícil apreciación y sobre todo de difícil incorporación en investigaciones interdisciplinarias, para intervenir en debates de ciencias sociales, antropológicas e históricas desde un enfoque orientado hacia la experiencia, en diálogo crítico con otros enfoques de corte hermenéutico. A lo largo de la obra se examinan los diferentes horizontes de constitución progresiva de las formas de normalidad y el carácter óptimo como índices de regularidad de la experiencia, que dan lugar a la formación de la noción de territorio, y posteriormente al ámbito denominado por Husserl como mundo hogar. El planteamiento de Steinbock revela la necesaria pluralidad de los mundos como condición trascendental del mundo hogar en su relación asimétrica con el mundo ajeno. Este es precisamente el ámbito de los problemas generativos, como adjetivo en la descripción de Husserl y como aspecto específico del análisis fenomenológico, en la propuesta de Steinbock: “La generatividad trata del devenir histórico e intersubjetivo, y en particular, del devenir de la variada estructura co-generativa, liminar y asimétrica en la que el hogar/lo ajeno consisten” (p. 376). La apuesta de Steinbock, de la mano de una detallada y original reconstrucción de una variedad de manuscritos de

Husserl de la última etapa de su vida, es que es posible construir una filosofía trascendental que permite dar cuenta de este devenir geo-histórico y plural, desde un enfoque orientado hacia la experiencia.



CANELA MORALES, LUIS ALBERTO (2023). *Ser y calcular. El problema de las entidades matemáticas en la fenomenología temprana de Edmund Husserl*, Bogotá, Editorial Aula de Humanidades, 1ª edición, pp. 318.

*Maria Luiza Rodrigues Lopes*

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO (PUC-SP),  
BRASIL, SÃO PAULO.  
LUIZA.FILORODRIGUES@GMAIL.COM

O livro *Ser y calcular. El problema de las entidades matemáticas en la fenomenología temprana de Edmund Husserl* (2023), escrito por Luis Alberto Canela Morales, exhibe o percurso e o desenvolvimento da filosofia de Edmund Husserl, em especial, a fase pré-transcendental ou fenomenologia inicial a partir dos primeiros trabalhos do filósofo publicados entre os anos de 1887 e 1900, tendo como foco principal a fenomenologia das matemáticas.

No prefácio dos *Prolegômenos à lógica pura*, primeiro volume das *Investigações Lógicas* (1900-1901), Edmund Husserl diz expressamente que a série de suas investigações lógicas e fenomenológicas se deve aos problemas incontornáveis que surgiram da necessidade de esclarecimentos conceituais da matemática (HUA, XVIII, 5). Apesar dessa informação explícita, as primeiras obras do autor morávio são comumente esquecidas ou não estudadas com a mesma atenção e profundidade que os desenvolvimentos tardios após a virada transcendental<sup>1</sup>. Isso leva ao desconhecimento da importante relação entre matemáticas e filosofia – tema central dessas primeiras produções de Husserl – e, conseqüentemente, afeta a própria compreensão de como essa relação gesta as bases dos problemas essenciais que dão origem à fenomenologia e do próprio fazer científico do autor. Nesse sentido, a obra de Luis Canela, possui o diferencial de preencher uma ausência da extensa literatura de Husserl, a saber, as investigações sobre os primeiros escritos

---

<sup>1</sup> “O anterior se deve a certa tendência entre os intérpretes do pensamento de Husserl em permanecer dentro dos limites metodológicos e até mesmo terminológicos da fenomenologia posterior” (CANELA, 2023, p.18). Tradução minha.

filosóficos do autor, de modo a garantir o entendimento de como os problemas matemático-filosóficos o levaram até a fundamentação da sua magna obra *Investigaciones Lógicas*, e à anunciação do nascimento (*Durchbruch*) da fenomenologia.

A obra *Ser y calcular*, dividida em três capítulos, estabelece já na introdução que há umnexo lógico dos problemas husserlianos, que vão desde a primeira até a última produção de Husserl, sendo fundamental, por essa razão, os estudos desse período inicial. Além disso, o autor explicita dois objetivos centrais: a) estudar a gênese e a estrutura dos conceitos lógicos-matemáticos fundamentais, como os conceitos de número, relação coletiva, representações etc.; e b) apresentar as originalidades das discussões lógico-matemáticas do autor e evidenciar o sentido do projeto husserliano que foi sendo traçado desde a sua primeira obra filosófica *Sobre o conceito de número: análises psicológicas* (1887) até a primeira edição de *Investigaciones*, percorrendo desde uma teoria da matemática até discussões sobre a legitimidade das ciências formais e o desenvolvimento da fenomenologia. Em razão desses objetivos, a obra dedica-se a uma reconstrução histórico-crítica do contexto original das discussões que Husserl punha em foco, incluindo o cenário da lógica e das matemáticas de sua época, seus desenvolvimentos e interlocutores.

No primeiro capítulo, Canela apresenta o contexto de formação de Husserl nas matemáticas e na filosofia, trazendo nomes que, para o autor, são importantes porque fizeram parte fundante da constituição de sua primeira obra *Sobre o conceito de número: análises psicológicas*: Franz Brentano, Karl Weierstrass, Carl Stumpf e Leopold Königsberger. A preocupação do jovem Husserl estava voltada para o *conhecimento matemático*. Dito em outras palavras, Husserl estava buscando quais eram as condições de possibilidade do conhecimento matemático (objetivo) e sua relação com os atos cognitivos (subjetivo) (CANELA, 2023, p.22). O questionamento sobre o conhecimento matemático e a revisão dos conceitos básicos das matemáticas não são exclusividade husserliana, pois se fazem presente em todos os projetos de fundamentação das matemáticas do século XIX. Não obstante, a originalidade de Husserl está na compreensão de como realizar essa revisão. O autor morávio se propõe a explicitar a gênese do pensamento matemático, partindo dos conceitos mais simples aos mais complexos, utilizando a psicologia brentaniana como meio de análise da gênese dos conceitos lógicos, das representações de número, espaço, contínuo etc. Por esse motivo, as obras iniciais de Husserl, incluindo a *Filosofia da aritmética* (1891), irão questionar os conceitos mais simples do pensamento matemático, que eram, para Husserl, o número natural e o ato de enumerar.

Diferentemente do que se pensa, Husserl não está, segundo Canela, preocupado com a definição lógica do que seja o número e muito menos pretende fazer uma reforma completa da lógica sob bases psicológicas (CANELA, 2023, p.29). Mais ainda, o autor reconhece que a essa definição lógica de número como conjunto, multiplicidade etc., aceita entre a maioria, não faz diferença a nível de esclarecimento sobre o que seja o número<sup>2</sup>. O objetivo deveria ser, justamente, como fica evidente ao longo do primeiro capítulo, elucidar a investigação acerca da gênese do conceito lógico e do processo de abstração capaz de proporcionar essa clarificação dos conceitos lógicos fundados na intuição.

O segundo capítulo marca o desenvolvimento do percurso de Husserl referente às mudanças de suas análises sobre o conceito de número ocorridas entre sua primeira obra e a *Filosofia da Aritmética*. A principal mudança é a passagem da noção de matemáticas quantitativas para uma ideia de matemática pura, teoria das formas (CANELA, 2023, p.149), sendo esta última uma concepção necessária para o novo projeto de Husserl e a possibilidade de formalização da lógica. Husserl muda o rumo de sua investigação sob bases da psicologia brentiana para discussões semióticas e lógicas a fim de encontrar as estruturas formais que ditariam as condições e possibilidades de estender essas leis formais a variados domínios numéricos. Nessa fase, Husserl tem em vista interlocutores pouco conhecidos, mas que o influenciaram diretamente nesse projeto de compreensão das ciências formais e a matemática neste quadro, em especial, tendo dois objetivos: i) o encadeamento exato das operações aritméticas dentro de uma teoria formal, por influência direta de Grassmann; e ii) a descoberta de um princípio que garanta a conservação das leis formais através do princípio de permanência de Hankel. A partir desse capítulo, fica evidente que a nova concepção de matemática e a ideia de número reduzido como signo estão em harmonia com a necessidade de ampliar os domínios numéricos, por exemplo, a adição dos números imaginários e a tentativa de formalização e legitimação deste domínio e, que, serão um passo primordial para a futura compreensão de objetos lógico-matemáticos como entidades ideais em *Investigações*.

O último capítulo concentra-se nas análises das *Investigações Lógicas* e no objetivo de Husserl em examinar os objetos lógicos-matemáticos dados à intuição para encontrar a origem dos conceitos lógicos e as relações essenciais-

---

<sup>2</sup> É justamente neste aspecto que se concentra a crítica de Husserl a Frege em *Filosofia da Aritmética*, pois o primeiro adverte que “os conceitos primários e fundantes não podem ser definidos” (CANELA, 2023, p.60). Tradução minha.

fenomenológicas. A diferença dessa análise diante das anteriores é que Husserl compreende a necessidade de estudar não somente a natureza dos objetos ideais – os objetos lógicos – e a relação formal entre a lógica e as matemáticas, mas também a legitimação do fundamento do fazer científico e o desenvolvimento das investigações das vivências lógicas por meio das análises da consciência. Essas investigações fazem parte da importante crítica e do afastamento da posição psicologista da lógica, pois o autor percebe que, se a sua preocupação se concentra nas condições de possibilidade e nas formas de todo pensamento judicativo válido, o psicologismo lógico, que defende a redução de estruturas ideais a psicológicas, marca, justamente as falsas convicções de condições de possibilidade do conhecimento, pois suas análises enviesadas não distinguem o que cabe à psicologia e à lógica. Ao pensar nas matemáticas, Husserl entende a urgência de um método, que não se tratando de estabelecer por si mesmo uma doutrina de fundamentos, pretende-se senão tornar possível uma postura epistemológica do fazer científico que fosse capaz de trazer à luz as relações essenciais e as distinções entre ideias lógicas, conceitos e leis.

É importante ressaltar que embora a obra *Ser y calcular* trabalhe fundamentalmente com conceitos essenciais da filosofia da aritmética, da geometria e da lógica, ela não exige conhecimento técnico matemático. Portanto, trata-se de uma obra acessível, que, inclusive, introduz o leitor à filosofia inicial de Husserl. O livro pode ser recomendado a estudantes e professores que pretendem ter tanto uma visão panorâmica quanto uma compreensão mais aprofundada das discussões husserlianas.

## Referências bibliográficas

- CANELA, Luis. *Ser y calcular*: El problema de las entidades matemáticas en la fenomenología temprana de Edmund Husserl. Bogotá: Editorial Aula de Humanidades, 2023.
- HUSSERL, Edmund. *Investigações Lógicas*: Prolegômenos à Lógica Pura. Trad. Diogo Ferrer. – 1. Ed. – Rio de Janeiro: Editora Forense, 2014.

VENEBRA MUÑOZ, MARCELA *Fenomenología de la sangre. Cuerpo propio y cuerpo otro*. Buenos Aires: SB Editorial, 2023, 285 pp.

Noé Expósito Ropero

UNED

NEXPOSITO@FSOF.UNED.ES

Es para mí un verdadero privilegio poder participar en la presentación de este magnífico libro, *Fenomenología de la sangre. Cuerpo propio y cuerpo otro*, de mi querida compañera y amiga Marcela Venebra, y hacerlo, además, en este prestigioso Instituto Cultural de México en España junto a mis ilustres y queridos maestros Javier San Martín y Manuel Fraijó.<sup>1</sup> Mis dos primeras palabras no pueden ser, pues, otras que “gracias” y “enhorabuena”; gracias, Marcela, por esta generosa invitación, y enhorabuena por la publicación de esta obra que, sin duda, se convertirá en una referencia ineludible en los estudios fenomenológicos contemporáneos y venideros. Puesto que son muy pocos los minutos de los que dispongo y mucho, muchísimo, lo que tendría que decir sobre esta obra, me voy a limitar a mencionar tres aspectos fundamentales que me gustaría que todo lector tuviese en cuenta a la hora de leer este libro, cuyo impactante título parece enfrentarnos ya a una suerte de paradoja o contradicción terminológica: qué es esto de “fenomenología de la sangre”, se preguntará el lector, incluso el más versado en cuestiones filosóficas. Es más, puede que sea, precisamente, en el oído del filósofo “académico” y “profesional” donde más chirrié esta impactante expresión, habituado al tópico reiterado en los manuales universitarios al uso según el cual la fenomenología, esa corriente filosófica inaugurada en 1900 por el matemático Edmund Husserl con una obra titulada *Investigaciones Lógicas*, poco o nada puede decirnos sobre la vida humana concreta y las dimensiones en las que ésta se despliega, tales como la historia, la ética y la política. Según el tópico generalizado, la fenomenología se ocupa de la conciencia, de la vida intencional, de ideas e idealidades puras, tal y como quedaría demostrado por el título mismo de la segunda obra fundamental de Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913). Por ello, desde esta perspectiva, una “fenomenología de la sangre” sería algo así como un círculo cuadrado, un imposible. Pero es precisamente aquí, en este tergiversado contexto académico, donde las primeras líneas del libro de Marcela Venebra adquieren toda su fuerza

---

<sup>1</sup> Reproduzco aquí mi intervención en la presentación de esta obra en Madrid, celebrada el 27 de octubre de 2023 en el Instituto Cultural de México en España.

y potencialidad: “La sangre, escribe Marcela Venebra, es alimento, fertilidad, parentesco y ley; legítima en su espesor la propiedad y motiva la territorialidad fundada en valores de fe, fidelidad y origen. La sangre unifica lo social y lo disgrega; en la sangre comienza la vida y comienza la muerte, ella motiva la comunidad y desata la venganza. Representa, la sangre, el despliegue vital no solo orgánico, sino orgánico-interpersonal del sujeto, por esto es materia y condición que atraviesa la identidad y la historicidad del yo; la propia sangre es la propia historia, un símbolo material de la conciencia generativa en la que se forja la identidad del yo” (p. 13). Tienen razón, pues, los críticos al uso de la fenomenología al decir que esta filosofía no ha abandonado –ni abandonará jamás– nociones “tradicionales” tales como fundamentación, subjetividad, conciencia o identidad yoica, pero olvidan o ignoran que todos estos conceptos, lejos de encerrarnos en una “filosofía de la conciencia” o en un “idealismo abstracto”, son, muy al contrario, los que nos permiten describir y conceptualizar con todo rigor y precisión la realidad humana radical en la que toda teoría científica y filosófica arraiga, y ante la que debe rendir cuentas para lograr su auténtica legitimidad teórica-racional. En este sentido, y esta es la primera virtud que quiero destacar del libro de Marcela Venebra, su *Fenomenología de la sangre*, además de refutar irreversiblemente tales prejuicios, nos ofrece, más allá de su contenido o de sus tesis filosóficas concretas, una demostración práctica de qué significa hacer fenomenología, esto es, de la exigente y rigurosa labor intelectual que se impone a sí mismo quien se propone filosofar fenomenológicamente. Esta obra puede leerse, pues, como una excelente “introducción” a la fenomenología, sobre todo en su Primera Parte, en la que Marcela Venebra explica y pone en práctica los conceptos fundamentales de la fenomenología a partir de lo que denomina “teoría de las actitudes”, hilvanando y profundizando en sus minuciosos análisis en las nociones básicas de naturaleza, naturalismo, cuerpo viviente, instintualidad, afección, interés, movimiento, tiempo del cuerpo, tiempo del mito, marchitamiento, apropiación o alienación del cuerpo, a partir de las cuales podrá abordar, ya en la Segunda Parte, el tema del trabajo, la esclavitud, la violación, la intoxicación y el autosacrificio como ejemplos concretos de lo que denomina “modalidades concretas de significación de la sangre” y “apropiación” del cuerpo propio, convertido, en tales casos, en “cuerpo otro”. Tal es el fecundo y riquísimo recorrido filosófico que nos propone esta *Fenomenología de la sangre*.

La segunda virtud que quiero destacar, y el motivo por el cual estoy convencido de que se convertirá en un “clásico” en los estudios fenomenológicos, es por su aportación, yo diría que definitiva, al debate clásico y contemporáneo de qué sea eso que la tradición filosófica y, en concreto, la fenomenológica, denomina

“subjetividad trascendental”, es decir, a qué nos referimos cuando afirmamos que sin un sujeto que piense, que teorice y filosofe no puede haber práctica filosófica, y que, por ello, todo auténtico filosofar se vea obligado a preguntarse, en primer lugar, por qué o quién es ese “sujeto filosofante”, y en qué sentido ese sujeto es “condición de posibilidad” de todo filosofar. En términos filosóficos, “trascendental” significa exactamente eso, “condición de posibilidad” de algo. Ahora bien, ¿de qué “subjetividad” nos habla la fenomenología? La respuesta a esta pregunta no es sencilla y, de hecho, ha dividido y sigue dividiendo a los fenomenólogos, dando lugar a distintas concepciones y vertientes de esta filosofía. En este sentido, la respuesta de Marcela Venebra, en consonancia con la propuesta de Javier San Martín, es clara y contundente: “El punto de partida es la vida trascendental como vida constituyente del mundo” (p. 15); “La vida trascendental radica en el sujeto de carne y hueso, y por cuyas venas corre sangre roja, materia fluida, simbólica y viva, es vida humana, primordialmente espiritual”. Desde ese planteamiento sostiene Marcela Venebra que “la fenomenología de la sangre es una descripción de las estructuras constitutivas e históricas de la animalidad humana” (p. 14), lo que equivale a decir que fenomenología trascendental y antropología filosófica coinciden y confluyen en esta tarea fundamental, tesis que ya defendió en su primer libro, titulado, precisamente, *La reforma fenomenológica de la antropología* (2017).<sup>2</sup> Debe saber el lector, pues, que la autora de este libro no solo se posiciona de una forma clara y contundente en este debate contemporáneo, sino que, como decía más arriba, nos ofrece argumentos y descripciones fenomenológicas definitivas para sostener que la esclavitud, la violación, la intoxicación o el autosacrificio del que habla y puede hablar con pleno sentido la fenomenología trascendental es la vivenciada en la concretísima vida humana individual de carne y hueso, como remarcaba Marcela Venebra, y no las supuestas o teórica y fantasiosamente posibles vivencias que de tales experiencias puedan tener los marcianos, los ángeles o los percebes, por más que todas estas entidades puedan y deban considerarse “constitutivas de mundo” y, por tanto, “subjetividades trascendentales”. Esta concepción de la fenomenología trascendental es la que nos permite y nos obliga a entrar en diálogo interdisciplinar con otras ciencias y saberes, tales como la antropología, la psicología o, en nuestros días, las emergentes neurociencias.

Ahora bien, y este es el tercer aspecto que quisiera destacar, este necesario diálogo interdisciplinar debe atenerse a la distinción básica, de la que parte y en

---

<sup>2</sup> Me permito remitir al lector interesado a mi reseña de esta obra en esta misma revista, cf. *Investigaciones Fenomenológicas*, n. 14, 2017, pp. 269-274.

la que profundiza Marcela Venebra, entre ciencias “descriptivas” y ciencias “normativas”, tal y como queda establecido por Husserl en sus lecciones de ética, en las que considera a esta última, la ética, la “reina” de las ciencias normativas, y a la que, por tanto, todas las demás ciencias y saberes han de someterse por principio. Sin embargo, pocos son los científicos, e incluso filósofos, que se toman en serio esta distinción. Hace unos meses se nos impartía en la UNED una conferencia en la que se nos planteaba la posibilidad –incluso exigida por parte de ciertos autores contemporáneos– de deshacernos del concepto de “dignidad”, ya que no se veía muy claro cómo podría fundamentarse “biológicamente”; y esto, además, en un acto de homenaje a nuestro añorado Javier Muguerza. Y hoy mismo leía una entrevista en *El País*, extraída del *New York Times*, al biólogo y neurocientífico de Stanford, Robert Sapolsky, en la que reivindica la necesidad de deshacernos del concepto de libre albedrío. En este contexto, el capítulo 8 del libro de Marcela Venebra, dedicado a la práctica higiénica, nos ofrece un potente y original enfoque para responder contundentemente a tales “extravagancias” –por denominarlas de alguna manera benévola. En su análisis fenomenológico de la higiene nos muestra cómo en ella se ponen de manifiesto, por un lado, la necesidad y la capacidad básica de autodominio del cuerpo, concretada en la continencia, y, por otro, el valor personal de este autodominio. Así, retrotrayéndonos o reconduciéndonos a tales vivencias originarias, Marcela Venebra nos invita a pensar en toda su radicalidad las categorías básicas de “impureza” y «dignidad», cuyo alcance y potencial no es ya meramente “descriptivo”, sino eminentemente ético, es decir, normativo. De este modo, la original y sugerente tesis que sostiene aquí nuestra autora, y que le sirve de bisagra entre la primera y la segunda parte del libro, es que “la higiene es la protoaxiología de la sangre, o la primera estructura valorativa del mundo que emana del cuerpo” (p. 136). Desde este planteamiento puede sostener que “la pauta higiénica no es una forma “transmitida” que figure o prefigure al cuerpo en sí, sino un principio encarnado del yo como voluntad, como otro que su propio cuerpo y el yo de su propio cuerpo” (p. 150) o, dicho con otras palabras, un poco más adelante: “Brotó el yo de la voluntad en la oposición continente a la urgencia del cuerpo, se afirma como libre y digno frente al otro y frente a sí como el otro de su propio cuerpo. La pauta higiénica estructura con ello el primer modo de apropiación del cuerpo, contención y gobierno del haber del cuerpo como valor” (p. 156). Invito, pues, al lector a que se detenga con especial atención en este octavo capítulo, cuyas tesis y planteamientos nos demuestran el potencial crítico de la fenomenología para pensar los temas más acuciantes de nuestro presente y, sobre todo, la fecundidad y originalidad intelectual de Marcela Venebra.

## INFORMACIÓN PARA LOS COLABORADORES

**Envío de originales:** Los originales se presentarán en la página digital de la revista. El autor/a habrá de registrarse en ella y seguir las instrucciones que se indican. Los manuscritos no han de estar publicados en otro lugar o soporte ni haber sido enviados simultáneamente a otras revistas. El Consejo de Redacción revisará los originales recibidos antes de remitirlos a los evaluadores.

**Aceptación:** Todos los originales serán evaluados mediante informes de doble ciego por dos personas expertas designadas por el Consejo Editorial y ajenas a la Facultad de Filosofía de la UNED. Los autores podrán sugerir nombres de posibles revisores que no pertenezcan a su propia institución; el Consejo de Redacción se reserva la decisión final. El autor será informado del resultado de la evaluación en un plazo máximo de dos meses.

**Libros para recensión:** Deben enviarse a la Secretaría de la revista: Facultad de Filosofía, Paseo Senda del Rey, nº 7, Madrid 28040.

**Réplicas:** Se aceptarán réplicas a artículos y reseñas aparecidos en Investigaciones Fenomenológicas. Serán publicadas bajo idénticos criterios de calidad.

**Formato y estructura de los textos originales:** Los manuscritos estarán escritos en formato Word o similar. No deben utilizarse negritas ni subrayados, únicamente cursivas, «comillas angulares» y “comillas inglesas”, según los casos. No se fijarán márgenes ni Retornos Manuales, salvo en los puntos y aparte. El texto se dividirá en epígrafes, incluyendo una introducción, conclusión y bibliografía.

**Notas:** Siempre con la función «pie de página».

**Extensión:** Para Estudios o Artículos, hasta 35.000 caracteres, incluidos los títulos, resúmenes y bibliografía. Para Reseñas y Comentarios: 3.000 palabras. Interlineado doble. Fuente: Times New Roman, 12 ptos.

**Figuras y Tablas:** Se incorporarán al texto; irán numeradas y con sus respectivas leyendas al pie, en cursiva y tamaño 10 ptos.

**Abstract y keywords:** Todos los manuscritos incorporarán título, resumen y palabras clave en español y en inglés. El autor indicará la institución a la que pertenece debajo de su nombre y escribirá su dirección postal y electrónica mediante un asterisco de llamada a pie de página insertado después de su nombre.

**Bibliografía:** Alfabética, el apellido del autor en **VERSALES**, seguido de la inicial del nombre y el año de publicación (éste entre paréntesis). Para los Artículos se utilizarán «comillas» y para los títulos de libros y revistas, cursiva. Seguirá por este orden: Lugar: Editorial, página (p. ó pp.)

## SOLICITUD DE INSCRIPCIÓN EN LA SEFE

Nombre: .....

Apellidos: .....

Nombre: .....

Dirección: calle: .....

ciudad: .....

Tfno.: .....

Lugar de trabajo: .....

Línea o líneas de investigación:

1) .....

2) .....

3) .....

---

**NOTA:** de acuerdo al art. 4.2. de los Estatutos, la admisión de nuevos socios corresponde al Comité Científico, debiendo el solicitante ser presentado por dos socios. En caso de que no conozca a ningún miembro que lo pudiera presentar, es preciso que envíe junto con esta hoja y un breve curriculum en el que explique las líneas de investigación. Una vez que el Comité Científico haya decidido la admisión del solicitante, éste recibirá una notificación para que proceda a ingresar la cuota de inscripción, trámite imprescindible para que la admisión sea firme.

La solicitud deberá ser dirigida a la siguiente dirección:

[jdiaz@fsof.uned.es](mailto:jdiaz@fsof.uned.es)