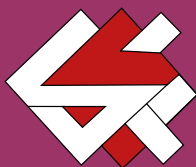




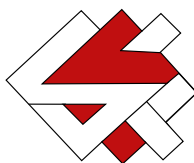
2025
SEFE

SOCIEDAD ESPAÑOLA
DE FENOMENOLOGÍA



UNED

Nº 22



INVESTIGACIONES FENOMENOLÓGICAS

REVISTA DE LA SOCIEDAD ESPAÑOLA DE FENOMENOLOGÍA

DIRECTORES DE LA EDICIÓN

Jesús M. Díaz Álvarez / Joan González Guardiola

SECRETARÍA ACADÉMICA

Agata Bąk / Ignacio Vieira

CONSEJO DE REDACCIÓN

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

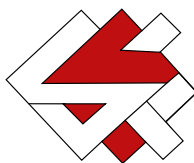
CONSEJO ASESOR

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.^a G. Gómez-Heras (Univ. de Salamanca), Julia Iribarne (Academia de las Ciencias de Buenos Aires †), Robert Lane Kaufmann (Rice University), José Lasaga Medina (UNED), M.^a Carmen López Sáenz (UNED), Sebastian Luft (Marquette University), Vicent Martínez Guzman (Univ. Jaume I †), César Moreno (Univ. de Sevilla), Juan Manuel Navarro Cordón (Univ. Complutense), M.^a Carmen Paredes (Univ. de Salamanca), Patricio Peñalver (Univ. de Murcia), Francesc Perenya (Univ. de Barcelona), M.^a 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 Ziri6n (Univ. Aut6noma de M6xico)

NÚMERO VEINTIDÓS

2025





INVESTIGACIONES FENOMENOLÓGICAS

REVISTA DE LA SOCIEDAD ESPAÑOLA DE FENOMENOLOGÍA

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

Alcira Bonilla (UBA/CONICET), Gustavo Cámara (UBA), Luis Alberto Canela Morales (UNAM), Guillermo Ferrer (UFV), Julián García Labrador (URJC), Juan José García Norro (UCM), Pali Guíñez (UDP), Alejandro de Haro Honrubia (UCLM), Alba Jiménez (UCM), María Lida Mollo (Università della Calabria), M^a Carmen López Sáenz (UNED), Jacobo López Villalba (SEFE), Juan Manuel Monfort Prades (CEU), César Moreno Márquez (US), Carlos Morujão (Universidade Católica Portuguesa), Ezequiel Murga (USAL), Mónica Andrea Ogando (UBA), Matías Ignacio Pizzi (UBA/CONICET), Rubén Sánchez Muñoz (BUAP), Paolo Scotton (UB/UPNA)

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 2025

ÍNDICE

NOTA EDITORIAL

La conversación fenomenológica en 2025. Una mirada desde Investigaciones fenomenológicas

Jesús M. DÍAZ ÁLVAREZ 15

IN MEMORIAM. FRANCESC PERENYA (1947-2025)

Homenaje a Francesc Perenya. Introducción

Joan GONZÁLEZ GUARDIOLA 23

De un intercambio epistolar de Francesc Perenya con Dan Zahavi

Francesc PERENYA (Editor y traductor Agustín SERRANO DE HARO) .. 25

Francesc Perenya. La irreductibilidad del tú

Xavier ESCRIBANO 31

Amistad y filosofía. En memoria de Francesc Perenya

Jesús M. DÍAZ ÁLVAREZ 35

Mínima evocación de Francesc Perenya

Agustín SERRANO DE HARO 39

Homenaje a Francesc Perenya. Una amistad más allá de la filosofía

Pau PEDRAGOSA 43

Apuntes para una fenomenología de la ausencia

Carlota SERRAHIMA 47

Francesc Perenya. In Memoriam

Ingrid VENDRELL 53

Francesc Perenya. In Memoriam

Marta JORBA 57

Francesc Perenya. In Memoriam

Wolfgang KÜNNE 61

Francesc Perenya. In Memoriam

Kevin MULLIGAN 63

ARTÍCULOS

<i>Julia Iribarne: hacia una ética transcendental</i> Irene Mónica BREUER	65
<i>Espacio y geometría en Kant a partir de la interpretación fenomenológica de Oskar Becker</i> José María GARCÍA GÓMEZ DEL VALLE	91
<i>Husserl y Julián Marías: hacia una fenomenología situada del cuerpo</i> Pedro José GRANDE SÁNCHEZ	109
<i>La conferencia de Lisboa de Ortega sobre la “Idea del teatro” como aplicación del método fenomenológico</i> Carlos MORUJAO	131
<i>Objeto y acontecimiento: entre lo racional y lo razonable</i> Francisco NOVOA-ROJAS	149
<i>Salvar los fenómenos: la filosofía de la perspectiva de Ortega y Gasset en la fenomenología de los delirios</i> Guillermo RUÍZ-PÉREZ	173
<i>Por qué el cuerpo vivido sí existe II: la antropología del cuerpo vivido y el problema mente cuerpo en Claude Romano</i> Guillermo SANTIAGO SALINAS	197

COMENTARIOS Y NOTAS CRÍTICAS

<i>El perspectivismo agonal: Emmanuel Alloa en Repartos de la perspectiva</i> Tomás EPIFANI	227
--	-----

RESEÑAS

DERRIDA, JACQUES (2025). <i>Du même à l'autre. Deux cours sur Husserl, 1963</i> (ed. Raphaël Authier y Édouard Mehl). París: Éditions du Seuil, 214 pp. Daniel ALVARADO-GRECO	247
--	-----

XAVIER ESCRIBANO LÓPEZ (ed.) (2024). *Vivir del aire, pensar la respiración. Ensayos filosóficos e interdisciplinarios de antropología de la corporalidad II*. Madrid: Síntesis Editorial, 444 pp.

José Andrés CALVO CHÁVEZ	255
--------------------------------	-----

SCHUTZ, ALFRED (2025). *Filosofía de la música. Escritos 1924-1956* (selección, traducción e introducción de Jacobo López Villalba). Madrid: Ediciones Encuentro, 203 pp.

Gustavo Fabián CÁMARA	261
-----------------------------	-----

SUMMARY

EDITORIAL NOTE

The Phenomenological Conversation in 2025. A View from Phenomenological Investigations

Jesús M. DÍAZ ÁLVAREZ 15

IN MEMORIAM. FRANCESC PERENYA (1947-2025)

Tribute to Francesc Perenya. Introduction

Joan GONZÁLEZ GUARDIOLA 23

From a Correspondence between Francesc Perenya and Dan Zahavi

Francesc PERENYA (Editor and Traductor Agustín SERRANO DE HARO) 25

Francesc Perenya. The Irreducibility of the You

Xavier ESCRIBANO 31

Friendship and Philosophy. In Memory of Francesc Perenya

Jesús M. DÍAZ ÁLVAREZ 35

A Brief Evocation of Francesc Perenya

Agustín SERRANO DE HARO 39

Tribute to Francesc Perenya. A Friendship beyond Philosophy

Pau PEDRAGOSA 43

Notes for a Phenomenology of Absence

Carlota SERRAHIMA 47

Francesc Perenya. In Memoriam

Ingrid VENDRELL 53

Francesc Perenya. In Memoriam

Marta JORBA 57

Francesc Perenya. In Memoriam

Wolfgang KÜNNE 61

Francesc Perenya. In Memoriam

Kevin MULLIGAN 63

ARTICLES

<i>Julia Iribarne: Towards a Transcendental Ethics</i> Irene Mónica BREUER	65
<i>Space and Geometry in Kant from Oskar Becker's Phenomenological Interpretation</i> José María GARCÍA GÓMEZ DEL VALLE	91
<i>Husserl and Julián Marías: Toward a Situated Phenomenology of the Body</i> Pedro José GRANDE SÁNCHEZ	109
<i>Ortega's Lisbon Conference on the "Idea of the Theatre" as an Application of the Phenomenological Method</i> Carlos MORUJAO	131
<i>Object and Event: Between Rationality and Reasonableness</i> Francisco NOVOA-ROJAS	149
<i>Saving the Phenomena: Ortega y Gasset's Philosophy of Perspective in the Phenomenology of Delusions</i> Guillermo RUÍZ-PÉREZ	173
<i>Why the Lived-Body does Exist: Claude Romano on the Anthropology of the Lived-Body and the Mind-Body Problem</i> Guillermo SANTIAGO SALINAS	197

COMMENTS AND CRITICAL NOTES

<i>Agonal Perspectivism: Emmanuel Alloa in The Share of Perspective</i> Tomás EPIFANI	227
--	-----

REVIEWS

DERRIDA, JACQUES (2025). <i>Du même à l'autre. Deux cours sur Husserl, 1963</i> (ed. Raphaël Authier y Édouard Mehl). Paris: Éditions du Seuil, 214 pp. Daniel ALVARADO-GRECO	247
--	-----

XAVIER ESCRIBANO LÓPEZ (ed.) (2024). *Vivir del aire, pensar la respiración. Ensayos filosóficos e interdisciplinarios de antropología de la corporalidad II*. Madrid: Síntesis Editorial, 444 pp.

José Andrés CALVO CHÁVEZ	255
--------------------------------	-----

SCHUTZ, ALFRED (2025). *Filosofía de la música. Escritos 1924-1956* (selección, traducción e introducción de Jacobo López Villalba). Madrid: Ediciones Encuentro, 203 pp.

Gustavo Fabián CÁMARA	261
-----------------------------	-----

LA CONVERSACIÓN FENOMENOLÓGICA EN 2025. UNA MIRADA DESDE *INVESTIGACIONES FENOMENOLÓGICAS*

Jesús M. DÍAZ ÁLVAREZ
UNED
jdiaz@fsof.uned.es

El número de *Investigaciones fenomenológicas* que hoy entregamos a los lectores y lectoras viene marcado por un acontecimiento trágico, el fallecimiento de nuestro querido amigo, maestro y compañero Francesc Perenya. Con su ausencia, la comunidad fenomenológica iberoamericana pierde a una de sus personalidades más reconocidas, alguien que supo como nadie aunar lo propio y lo extraño, la bondad y la inteligencia, la amistad y la filosofía. Verdadera alma de la fenomenología catalana contemporánea, Francesc fue recientemente homenajeado en un acto organizado por su discípulo Joan González Guardiola y por su apreciado amigo Agustín Serrano de Haro en el marco del XV Congreso Internacional de la Sociedad Española de Fenomenología celebrado en Palma de Mallorca. Las sentidas y emocionadas intervenciones que allí tuvieron lugar pueden ser leídas ahora en la sección de la revista que lleva por título *In Memoriam. Francesc Perenya (1947-2025)*. A ellas se han añadido dos textos de enorme interés que Perenya envió a Dan Zahavi al hilo de un intercambio epistolar sobre la relación Husserl/Heidegger y en donde la corporalidad y la temporalidad tienen el protagonismo. Agradezco a Joan González Guardiola y a Agustín Serrano de Haro que se hayan encargado de coordinar esta parte en tiempo récord. También quiero mostrar mi más sincero reconocimiento a todos los participantes por su disponibilidad y diligencia a la hora de dar forma a este abrazo conjunto que desde *Investigaciones* hemos querido dar al añorado Francesc.

En cuanto al resto del volumen, y suponiendo que una publicación como la presente pueda servir como termómetro de la conversación fenomenológica en 2025, creo no equivocarme mucho si digo que este número 22 está atravesado por dos características que se han vuelto persistentes en los últimos años. Así, por un lado, nos vamos a encontrar con una gran pluralidad en los temas y en la forma de abordarlos. Por otro, asistimos a un creciente protagonismo de autores

y autoras vinculados al mundo hispánico. Ambas cosas no deberían extrañarnos dado el tipo de filosofía que quiere encarnar la fenomenología.

Con respecto a la primera, es preciso tener en cuenta que si algo ha caracterizado al movimiento fenomenológico es su capacidad para crear tanto continuidades fructíferas como cambios y mutaciones a partir de la semilla germinal plantada por su genial fundador, Edmund Husserl. Solo hace falta echar una ojeada al libro clásico de Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction* (Spiegelberg, 1960), para darse cuenta de que uno de los grandes éxitos de la fenomenología —entendida esta expresión en un sentido amplio— ha sido, precisamente, su capacidad de multiplicación en proyectos muy diversos que, sin embargo, quieren mantener un hilo de continuidad en su fidelidad a los fenómenos. Es verdad que tal fidelidad, leída de muchas maneras, es causa de fricciones e incompatibilidades en el seno mismo del movimiento, pero no parece ser menos cierto que tal hecho hace que la fenomenología, como tendencia global y “estilo” de pensar, se halle en uno de sus mejores momentos.

En cuanto a la importancia cada vez mayor en nuestra publicación de los pensadores y pensadoras vinculados al mundo hispánico, creo que hay que verlo como un éxito colectivo que apunta, por fin, a la consolidación, a un lado y otro del atlántico, de una tradición filosófico-fenomenológica demasiadas veces interrumpida. La relevancia de Ortega y Gasset a este respecto nunca será suficientemente destacada. En este sentido, soy de los que piensa que su variada recepción, es verdad que guadianesca, en los dos hemisferios ha permitido llegar al prometedor momento en el que nos hallamos. Ortega no es, desde luego, el único responsable, pero considero que sin él las cosas habrían sido mucho más complicadas. Sea como fuere, lo que sí es ya una feliz realidad es que el movimiento fenomenológico hispano no se limita a la importantísima tarea de ponerse al día, recepcionar o discutir las propuestas que vienen de otros ámbitos culturales, ya sean franceses, alemanes o anglosajones, sino que recurre a sus propios clásicos y los pone en discusión, de igual a igual, con los de las mencionadas tradiciones. La importancia de este hecho en el surgimiento de las voces más importantes y creativas de la fenomenología hispánica actual está todavía por escribir e historiar.

Mirado el presente número desde esta doble perspectiva —pluralidad temática y de enfoque, y creciente puesta en valor de los propios clásicos— vemos que el primero de los siete artículos que este año se publican, el de Irene Breuer, habría que situarlo en el marco de esa puesta en valor de los propios clásicos. Su

objeto es la obra de una de las grandes pensadoras de la fenomenología hispano-americana contemporánea fallecida en 2014, Julia Iribarne. El trabajo de Breuer muestra no solo la decisiva inspiración que supuso para aquella la teoría de la intersubjetividad husserliana en la elaboración creativa de una ética transcendental que considera inseparable la ética de la metafísica, sino que señala, a su vez, la importancia crucial que en ella tuvo la obra de Francisco Romero, Alejandro Korn y Eugenio Pucciarelli en la medida en que los tres hicieron en Argentina una recepción creativa de la fenomenología volcada en buena parte a la filosofía moral. Breuer concluirá, por ello, que la obra de Iribarne debe ser leída en abierta continuidad con la de aquellos que tiene por maestros.

El artículo siguiente, firmado por José M. García Gómez del Valle, se ocupa de uno de esos territorios máximamente abstractos y relevantes de la filosofía teórica: el espacio. Trata de averiguar, en concreto, si la enorme evolución de la física teórica (teoría de la relatividad) y de la geometría (planteamientos no euclidianos) acaecidos tras la muerte de Kant invalidan o no el enfoque habilitado por el filósofo de Königsberg en la estética transcendental de la *Crítica de la razón pura*. Será en este contexto en el que la lectura que Oskar Becker hace del espacio como “espacio de la intuición” se mostrará decisiva, a juicio del autor, para seguir manteniendo la plausibilidad de las tesis kantianas.

Con el tercer y cuarto ensayo volvemos a la puesta en valor de los clásicos hispánicos. En el primero de ellos, escrito por Francisco José Grande Sánchez, se aborda con originalidad y rigor una aproximación fenomenológica a la obra de Julián Marías, en particular, a su teoría de la corporalidad. El filósofo elegido para realizar tal aproximación no es uno cualquiera, sino el mismo Edmund Husserl. Y ese es precisamente uno de los aspectos más atractivos del trabajo, pues es de sobra conocida que la proclamación, realizada por el propio Ortega, del abandono de la fenomenología nada más conocerla no se ajusta, ciertamente, a la realidad, pero fue validada a pies juntillas por sus discípulos más cercanos, entre ellos, el propio Marías. En este contexto paradójico, el ensayo pondera las convergencias y divergencias de ambos planteamientos sobre la corporalidad en el ámbito de lo que se denomina una “fenomenología del cuerpo situada”.

El cuarto artículo está emparentado con el anterior en determinados asuntos y en ciertos personajes. Lo protagoniza el gran valedor de la tradición fenomenológica hispana, José Ortega y Gasset. Carlos Morujao, gran conocedor de la obra del pensador español y una autoridad reconocida también en el mundo fenomenológico, hace un rico y matizado análisis de la famosa conferencia

“Idea del teatro”. Pronunciada en el conflictivo y decisivo año de 1946, el autor pone su acento no en el contexto político y en su recepción española, sino en su acogida portuguesa, lisboeta, y en su comprensión como “modelo” a seguir en la aplicación del método fenomenológico en su recreación orteguiana¹. Aquí resultará muy novedosa la estrategia que Morujao emplea en su trabajo, pues este se va a articular a partir de la reacción negativa, y a su juicio errada y malintencionada, que el filósofo portugués Delfim Santos, asistente al evento, hace de la conferencia.

Y de la fenomenología en Ortega, saltamos de nuevo en el siguiente ensayo fuera del ámbito ibérico para adentrarnos en una temática decisiva en el pensamiento fenomenológico francés contemporáneo: la discusión en torno a la idea de acontecimiento o evento y del tipo de racionalidad posible que puede vincularse a semejante manifestación de lo real. Tomando como punto de apoyo principal la fenomenología acontecimental de Jean-Luc Marion —aunque también están muy presentes Husserl, Heidegger, Ricoeur y Levinas—, Francisco Novoa-Rojas examina en su texto la distinción entre fenómenos de tipo objeto y fenómenos acontecimentales. En el subsuelo de la discusión, un problema que afecta a la filosofía de modo especial desde los inicios del siglo pasado: la ampliación de la idea de racionalidad y la distinción entre lo racional y lo razonable.

La siguiente contribución nos trae de vuelta al mundo de la fenomenología hispánica, aunque esta vez mediante un artículo escrito originalmente en inglés. Ortega y Gasset es nuevamente el protagonista. Pero en este caso la aportación de Guillermo Ruíz Pérez incide en un aspecto que me parece completamente novedoso o, cuando menos, muy poco tratado. Me refiero a la exploración que se hace en el escrito de la importancia y fecundidad que tienen tanto la teoría orteguiana de la perspectiva como su distinción entre ideas y creencias a la hora de estudiar, comprender y, en la medida de lo posible, curar los trastornos mentales asociados a los delirios. Además, el trabajo rescata para la fenomenología la figura del psiquiatra español Luis Valenciano Gayá, quien en la década de los

¹ La conferencia “Idea del teatro” se pronuncia por primera vez en Lisboa el 13 de abril de 1946. El 4 de mayo Ortega vuelve a hacer sustancialmente la misma intervención en el Ateneo Madrid, aunque precedida de una introducción escrita para la ocasión. La relevancia social y política de este texto en su versión española se explica porque se trata de la primera conferencia pública del filósofo en su país después de la Guerra Civil. La expectación que causó en una España dictatorial y atravesada por una dura y cruel posguerra fue enorme y controvertida. Para todos estos asuntos, ver Ortega y Gasset, 2009, 1477-1480; Zamora, 2002, 459-464; Gracia, 2014, pos. 9959-10029.

cincuenta de la pasada centuria insistió en la importancia del filósofo madrileño a la hora de elaborar una psicopatología de corte fenomenológico.

La sección de artículos del presente volumen termina con una aportación de Guillermo Santiago Salinas en la que se continúa la comprensión y crítica de uno de los grandes representantes de la fenomenología francesa a la que antes me he referido. En este caso se trata de Claude Romano, y, más en concreto, de su peculiar negación del cuerpo vivido. Y digo “se continúa” porque el texto de Salinas es la prolongación natural de otro aparecido en el número anterior de la revista (Salinas, 2024, 145-177). Si en el trabajo precedente su autor quería mostrar los problemas teóricos que plantea la eliminación de la distinción *Leib/Körper* operada por el fenomenólogo, en el presente trata de poner en valor y hacer visible su legitimidad a la hora de elaborar una teoría fenomenológica de la corporalidad bien temperada.

Hasta aquí la sección de artículos que *Investigaciones fenomenológicas* ofrece este año a sus lectores y lectoras. El número se completa con una nota crítica de Tomás Epifani sobre el libro de Emmanuel Alloa, *Repartos de la perspectiva*, y con tres reseñas que comentan con detalle obras de Jacques Derrida sobre Edmund Husserl, de Alfred Schütz sobre filosofía de la música y de nuestro compañero Xavier Escribano, en calidad de editor, acerca de la corporalidad. En ellas, igual que en la sección de artículos, vuelve a surgir esa doble faz que ha presidido en mi opinión la conversación fenomenológica de 2025 contemplada desde la esquina del mundo que acoge esta publicación, una doble faz en la que se aúnan y complican la pluralidad temática y de enfoque con la creciente puesta en valor de los propios clásicos. Un panteón del que ya forma parte, y para siempre, nuestro querido Francesc Perenya.

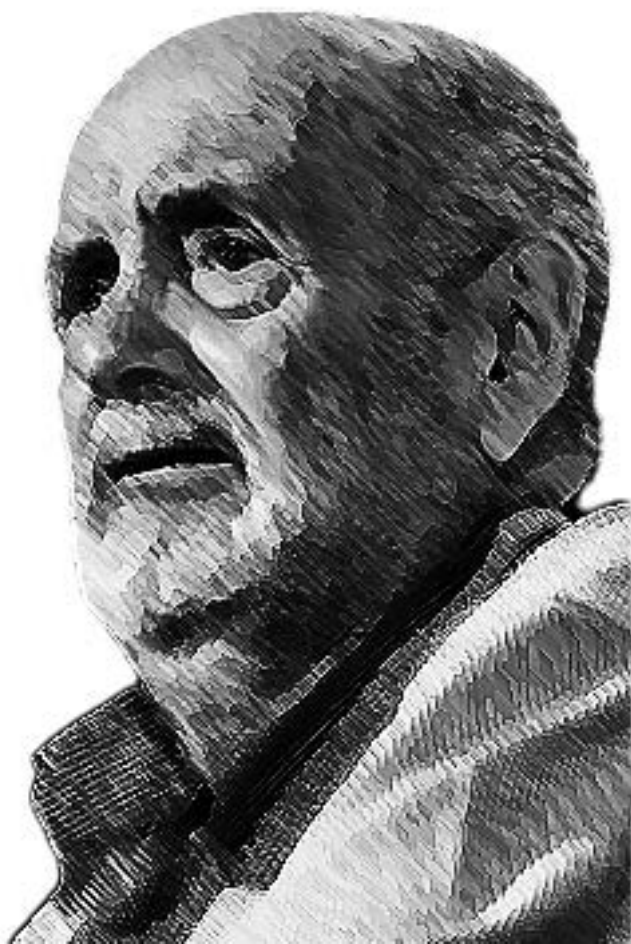
Para finalizar, no me gustaría terminar esta “Nota editorial” sin hacer constar mi más sincero agradecimiento al enorme y generoso trabajo realizado por D. Ignacio Vieira Fernández. Su corresponsabilidad reciente en la secretaría académica, sumada a la veteranía y buen hacer de D^a. Agata Bak, han sido decisivos para que este número pudiera hoy ver la luz.

Referencias bibliográficas

- GRACIA, Jordi (2014). *José Ortega y Gasset*. Madrid: Taurus (edición Kindle).
- ORTEGA Y GASSET, José (2009). *Obras completas*, Tomo IX. Madrid: Taurus.
- SALINAS, Guillermo Santiago (2024). “Por qué el cuerpo vivido sí existe I. Crítica al pensamiento existencialista de Claude Romano”. *Investigaciones Fenomenológicas*, nº 21, pp. 145-177.
- SPIEGELBERG, Herbert (1960). *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*. Den Haag: Nijhoff.
- ZAMORA, Javier (2002). *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza y Janés.

IN MEMORIAM

FRANCESC PERENYA (1947 - 2025)



HOMENAJE A FRANCESC PERENYA.

INTRODUCCIÓN

Joan GONZÁLEZ GUARDIOLA
Universitat de les Illes Balears
phaenom11@hotmail.com

El miércoles 12 de noviembre, a las 11:45, en el Salón de Actos del edificio Jovellanos, del Campus Valldemossa de la Universitat de les Illes Balears, se celebró el Homenaje a Francesc Perenya Blasi (1947 – 2025), en el seno del XV Congreso Internacional de la Sociedad Española de Fenomenología (SEFE). En este homenaje, algunos de sus más cercanos amigos y discípulos, tanto del ámbito nacional como internacional, participaron con algunas palabras en recuerdo del maestro de generaciones de fenomenólogos y fenomenólogas catalanes que ahora se reúnen en el grupo de investigación que él fundó: el Grup d'Estudis Fenomenològics, sección de la Societat Catalana de Filosofia, sociedad filial del Institut d'Estudis Catalans. En este emotivo homenaje se recogieron algunos textos, que aquí presentamos, respecto a los que hay que tener en cuenta el estilo oral del formato en el que estaban inicialmente pensados y redactados. Acompañan los textos del homenaje la traducción de una correspondencia con el Dr. Dan Zahavi, profesor en la Universidad de Copenhague y director del Center for Subjectivity Research, en la que puede traslucirse tanto su concepción de la fenomenología como su particular sutileza a la hora de afinar las cuestiones metodológicas más complejas de la filosofía fenomenológica.

Fue Francesc Perenya un investigador y divulgador insustituible de la fenomenología durante sus años de magisterio en la Universitat de Barcelona. Con la fundación del Grup d'Estudis Fenomenològics en el año 1996 comenzó la consolidación de un grupo de discípulos que alrededor de su persona y bajo su guía se formó en la filosofía fenomenológica y fue culminando sus resultados a través de la consecución de diversas tesis doctorales. Tiene todo el sentido que estos textos vean la luz en la revista de la Sociedad Española de Fenomenología, “Investigaciones Fenomenológicas”, dado que, durante todos estos años, el

Dr. Francesc Perenya fue el artífice de que el Grup d'Estudis Fenomenològics estableciera puentes con la SEFE, y hoy en día buena parte de los miembros del Grup d'Estudis Fenomenològics son también socios de SEFE. El Grup d'Estudis Fenomenològics y la SEFE estuvieron como sociedades independientes en el congreso de la fundación de la *Organization of Phenomenological Organizations* (OPO), fundada por otro gran amigo de la SEFE, el recordado Dr. Lester Embree, en su fundación el año 2002 en Praga. Fue a partir de entonces cuando ambas sociedades comenzaron a trabajar juntas y a establecer vínculos de colaboración y amistad, que culminan en la celebración del X Congreso de la SEFE en Barcelona en 2013, con motivo de la conmemoración del centenario de “Ideas I”. Mucha gente que conoce al maestro Francesc comenta su capacidad para reunir a gente diversa, para poner a trabajar juntas a gentes con visiones diferentes y alinearlas en la dirección de un horizonte común. Y Francesc tenía la capacidad de reunir y conciliar estas diferencias y además hacerlo de manera que pareciera fácil. El rastro que ha dejado en la fenomenología catalana es ya imborrable, y el hueco que ha dejado va a ser ya muy difícil de restaurar. Consten estos textos a modo de homenaje de la huella que ha dejado en nosotros.

Recibido: 23-11-2025

Aceptado: 01-12-2025

DE UN INTERCAMBIO EPISTOLAR DE FRANCESC PERENYA CON DAN ZAHAVI

Francesc PERENYA
(Edición y traducción de Agustín Serrano de Haro)

Presentación

Al hilo de ciertas conversaciones de correo electrónico que manteníamos Francesc Pereña y yo mismo sobre asuntos de comprensión de la fenomenología trascendental, me envió Francesc en febrero de 2011 un adjunto con dos respuestas que él había mandado unas semanas antes a Dan Zahavi, al hilo de otras conversaciones que ellos habían tenido. El profesor catalán escribía en alemán al profesor danés que le escribía en inglés. Se trata, por supuesto, de misivas breves, ocasionales, en un lenguaje con poca elaboración, pero que sí dan una viva idea de cómo Francesc tenía en la cabeza muchas ideas agudas acerca de la relación Husserl-Heidegger y de cómo él podía entrar con voz propia en el debate entre conceder la primacía fenomenológica a la pasividad corporal de la experiencia o hacerlo a la existencia humana activa en el mundo entorno. Los dos pequeños textos son de intensidad creciente, por cuanto el segundo entra en consideraciones acerca de cómo cabría pensar la unidad cooriginaria del cuerpo con la temporalidad y acerca de si tal examen es un límite para la fenomenología, una frontera que ya linda con la meditación metafísica. Probablemente Pereña no me mandó los correos originales de Zahavi; al cabo de tanto tiempo no he conseguido yo localizarlos. Pero sí me preocupé entonces de imprimir los mensajes y de conservarlos y me ha producido alegría traducirlos y compartirlos ahora con los lectores de “Investigaciones fenomenológicas” en homenaje al inolvidable amigo y a su pasión filosófica.

Primer correo a Dan Zahavi

Yo también encuentro que el silencio de Heidegger acerca del cuerpo es una gran carencia de su análisis (una “lacuna”), que naturalmente menoscaba su tratamiento del espacio. Y concuerdo asimismo en que el espacio no se deja derivar del tiempo, sobre lo cual él sí hizo ocasionalmente una autocrítica. Puede decirse ya que Heidegger nos dejó a deber un análisis del cuerpo y del espacio. Tu texto aporta evidencia suficiente, en todo caso, de las razones que pudieron haberle motivado. Que él considerara al cuerpo una “obviedad” que no mereciera un análisis fenomenológico, no puede ser realmente su posición. Sería demasiado incoherente. Más importante y más característico me parece a mí el hecho de que él considere al cuerpo meramente bajo el concepto de “lo ante los ojos” y que no atienda suficientemente a la diferencia entre cuerpo vivido y cuerpo físico. Lo primero sería, a mi entender, también incoherente y fenomenológicamente mortal. Lo segundo se limitaría a testimoniar una insuficiencia, cuando él de hecho reconoce, tal como tú lo citas, que “the whole being of human being is characterized in such a way, that it must be grasped as the *bodily being-in-the-world* of human being”. Que en su análisis Heidegger deje sin desarrollar el “embodiment” no significa necesariamente que el desarrollo no estuviera ahí en potencia. Al contrario: parece claro que el análisis del mundo entorno tiene que contar con el cuerpo: ningún ocuparse con martillos, ningún uso de ellos, sin el cuerpo.

Cabe decir que el análisis del mundo entorno permanece abstracto. Pero muchos análisis fenomenológicos, al poner de relieve unas partes o aspectos del fenómeno a costa de otros, son igualmente unilaterales y, con ello, abstractos. Esto es ya un déficit fenomenológico, que en principio debiera subsanarse. Pero, por el otro lado, cada uno de tales análisis persigue una meta, apunta a algo, que es lo que justifica en cierta medida la unilateralidad y el relieve.

Ahora puede uno preguntarse qué puede haber motivado a Heidegger a proceder tal como procede y a conceder al tiempo la primacía. Si uno se hace presente el camino que sigue el análisis del mundo, desde los entes intramundanos hasta el mundo (*Ser y tiempo*, §§15-18), es claro que el trato con los útiles, la conexión de remisión, la conformidad, etc., han de entenderse desde el “por mor de sí”. Si uno somete esto a consideración en el marco único del existir como el tener-que-ser, como un poder-ser, etc., en breve, en el marco del comportarse de uno respecto de uno mismo, se llega a la conclusión de que se trata, antes

que nada, de un planteamiento práctico; podríamos decir, de una contribución a la teoría de la acción. Incluso concediendo que todo ello compete a un ser-ahí encarnado (“*embodied*” *Dasein*), que el cuerpo vivido está concurriendo, así y todo el concepto de tiempo es el concepto clave. (Una cuestión colateral: ¿qué filosofía práctica ha llegado a dar cuenta suficientemente del cuerpo?) Es también característico, así me lo parece, el que el tratamiento de la espacialidad entre en escena primeramente como anexo, una vez que el análisis del mundo ha llegado a su término.

Esto se confirma luego en el curso posterior de *Ser y tiempo*: proyecto, comprender, cura, ser para la muerte, resolución anticipadora, voz de la conciencia, etc.

Hay que preguntar, además, si el “ser del *Dasein*” y los existenciales no podrían tener en segunda instancia “sentido corporal” tal como ellos tienen un sentido temporal. Lo que sería exigible si cuerpo y tiempo fueran cooriginarios.

Si uno trae a la consideración no tanto la filosofía práctica cuanto más bien un cuestionamiento ontológico-fenomenológico, yo podría conceder en general que sin el cuerpo esta última sería una mala abstracción, que cuerpo y tiempo serían, en efecto, eventualmente cooriginarios. Pero, tomando en consideración el proyecto ontológico de Heidegger en *Ser y tiempo*, habría que plantear la cuestión de cuál sería el sentido corporal del ser que se hallaría en correspondencia con la “temporalidad”.

En el Heidegger tardío son, por lo demás, espacio y tiempo “más cooriginarios”. La “cuaternidad”, “el juego-tiempo-espacio”, la “topología del ser”, “la cosa”, etc. Pero esto no puede considerarse en propiedad una corrección de la unilateralidad del punto de partida trascendental de *Ser y tiempo*, pues aquí la corporalidad del *Dasein* cae en la misma medida que la temporalidad.

Si permanecemos con el Heidegger anterior al giro, yo diría que la carencia de Heidegger estriba en tomar en consideración sólo la vertiente activa, en desdeñar la pasividad, porque los aspectos pasivos del ser-ahí (estado de yecto, facticidad) han quedado de hecho subordinados al sentido activo del existir. Por esta razón dice Heidegger poco de la percepción, por ejemplo.

Que no pueda decirse lo mismo de Husserl es, en mi opinión, una de las razones para seguir ocupándose de él. La última parte de su texto me ha suscitado

también algunas reflexiones y preguntas. Sobre todo, acerca del problema de la unidad. Las dejo para otra ocasión. Por hoy basta, quizá incluso sobra. Me disculpo por el tiempo que te he quitado.

Segundo correo a Dan Zahavi

Cuando se toma como punto de partida que “temporalization and spatialization must necessarily be thought in their unity”, se me plantea a mí la cuestión de cómo haya que entenderse aquí “unidad”. Ciertamente que la una sin la otra sería una abstracción, y “there is in that sense no attempt on Husserl to derive the structures of, say, perceptual intentionality from that of time-consciousness”. En este sentido ambas serían cooriginarias. Pero cuando la conciencia del tiempo es, con todo, “the most basic and fundamental level”, ¿no cabe quizá pensar que ambas, la una y la otra, son justamente originarias y no “derivables” una de otra, pero que, con todo, no son cooriginarias en el sentido de que una se halla subordinada a la otra, con lo que esta última es la que determina la unidad? Cuando tú o cuando el propio Husserl operáis con el esquema forma/contenido, es preciso preguntar cómo hay que entender justo este esquema, y más exactamente si ha de verse a la forma como un “container” que se llena con contenidos (por más “complejo”, dinámico o “extático” que sea el contenedor). Si esto no vale, es razonable pensar que la unidad del fenómeno originario -llamémoslo “tempocorporalidad” (*Leibzeitlichkeit*)- reside justamente en el tiempo. Incluso no habiendo, naturalmente, ninguna conciencia ni ninguna autoconciencia sin afecciones, no puedo yo desprenderme de la idea de que la unidad reposa sobre el lado de la temporalidad unificadora porque ella determina el carácter de la conciencia. En este sentido me parece representativa tu expresión: “we regard sensing as the original consciousness OF TIME” (subrayado mío): ¿no quiere esto decir que corporalidad y afección se resuelven en la temporalidad en cuanto conciencia y autoconciencia, en cuanto justamente conciencia?

Yo trato, en todo caso, de tomarme con la máxima seriedad la irreductibilidad del cuerpo al tiempo y la cooriginariedad de ambos. Tu texto argumenta, con fuerza suficiente, contra la disolución del cuerpo en el tiempo y contra la deducción del primero a partir del segundo. Pero con ello tenemos una díada fenomenal originaria que está en busca de unidad; lo cual ha de aclararse fenomenológicamente. Uno no puede ciertamente entender en sentido causal las cinestesias y afecciones en tanto son originarias, mientras que la causalidad es

desde luego “constituida”. Por este camino no puede clarificarse la dualidad aquí en cuestión y la unidad exigida. Por ello planteo yo en forma interrogativa la siguiente y arriesgada hipótesis como consideración de una posibilidad. Cuando uno se plantea en perspectiva fenomenológica la cuestión de qué es lo que reúne a cuerpo y tiempo, qué es lo que hace o determina su conexión, ¿no tropieza la fenomenología desde dentro con sus propios límites al preguntar por su fundamento de unidad cuando ella se ve remitida a una instancia última sin que pueda hacerla fenómeno, sin poder describirla y determinarla categorialmente? La fenomenología se ve más bien retrotraída de inmediato a juego o entrejuego de cuerpo y tiempo [*Zusammenspiel*] que subyace al dominio de fenomenalidad, en el que todas las donaciones y todas las experiencias discurren; retrotraída, pues, a la tarea incesante e inacabable de la constitución en el “horizonte indefinidamente abierto”. Esto comportaría entonces la finitud del Dasein humano, pero también la del sujeto trascendental, incluido el fenomenologizante como “espectador desinteresado”.

Arriesgada hipótesis, decía yo. Pues alguien puede preguntar si esto no es más bien una recaída metafísica. Más bien uno debe hacer valer el entrejuego justo contra la conexión o la cohesión. Pero puede entonces preguntarse: ¿el entrejuego mismo es la unidad? Y, si no lo fuera, ¿debe uno abandonar la pregunta por la unidad?

Heidegger nos advierte: “El fenómeno de la *cooriginariedad* de los momentos constitutivos ha sido con frecuencia desatendido en la ontología debido a la tendencia irrefrenada a mostrar el origen de todo y de cada cosa a partir de un “fundamento originario” simple” (*Ser y tiempo*, §28, s. 131). Con la temporalidad quizá él mismo cometió, de hecho, tal error. Yo por mi parte debo preguntarme si no he caído con mi hipótesis en la tendencia irrefrenada. Creo que no, pero no estoy tan seguro.

Te agradezco tu paciencia.

Recibido: 23-11-2025

Aceptado: 01-12-2025

FRANCESC PERENYA

LA IRREDUCTIBILIDAD DEL TÚ

Xavier ESCRIBANO

Universitat Internacional de Catalunya

xescriba@uic.es

El reconocido filósofo y profesor de la Universitat de Barcelona, Francesc Perenya Blasi, gran conocedor del idealismo alemán y de la fenomenología, admirado y apreciado por muchas personas dentro y fuera del mundo académico, a cuya memoria va dirigido este modesto homenaje, celebraba su cumpleaños el 27 de julio. Ese dato, que puede parecer anecdótico, resulta significativo, puesto que en torno a esa fecha, con periodicidad anual, los miembros del *Grup d'Estudis Fenomenològics* (GEF), —dirigido y animado por Francesc Perenya, en Barcelona, desde hacía más de veinte años— nos reuníamos para celebrar su aniversario en Torroella de Montgrí, una hermosa población ampurdanesa donde nuestro admirado maestro y amigo solía acogernos en su casa familiar, situada en pleno casco antiguo, en la Plaça del Pintor Mascort. En el patio interior de aquella antigua vivienda, a la sombra benéfica de un tilo, nos sentábamos alrededor de una larga mesa para hacer balance del curso recién finalizado y planear las actividades y proyectos del nuevo curso, pero sobre todo para disfrutar de la mutua compañía, en torno al polo magnético que —con su característica pipa siempre medio encendida y su despreocupado atuendo— era Francesc.

En tales encuentros se repetían, casi invariablemente, algunos elementos: al animado rato de conversación bajo el tilo, le seguía una suerte de peregrinación ritual por las callejuelas de la población hasta la Biblioteca Municipal Pere Blasi, donde siempre recalábamos unos minutos. En 2007, se había inaugurado esta biblioteca, que llevaba el nombre del abuelo materno de Francesc, Pere Blasi i Maranges, pedagogo, geógrafo y político catalán, muy vinculado a la población de Torroella, que hubo de exiliarse tras la guerra civil, y de quien Francesc hablaba siempre con gran reconocimiento y orgullo. El ritual paseo se completaba con una simpática conversación con las eficientes bibliotecarias, que conocían muy bien al profesor Perenya, tratándole siempre con gran afecto y consideración, y una foto preceptiva con los miembros del GEF que habíamos acudido al encuentro aquel año en las escaleras interiores del edificio, donde Francesc

posaba como un venerable patriarca, orgulloso de sus retoños fenomenológicos, que lo rodeábamos siempre con una mezcla de ingenua ilusión y buen humor.

Tras el paso por la biblioteca, llegaba la hora de la comida, siempre en algún restaurante cercano, donde proseguía la animada conversación filosófica y finalmente regresábamos a casa de Francesc a tomar el café, protegidos del sol y del calor en el interior de la vivienda. Era el momento musical, puesto que al gran amor que Francesc profesaba a la música correspondíamos nosotros con algún instrumento y alguna pieza preparada para la ocasión. Ése era otro de los elementos estructurales que conformaban invariablemente los encuentros del *Cercle Fenomenològic de Torroella*, como también habíamos bautizado aquel encuentro estival, y que Francesc Perenya, amante de las tradiciones, no permitía obviar en ningún caso y esperaba con gran fruición. Recuerdo que fue en ese contexto cuando le oí mencionar una composición musical que le emocionaba profundamente, se trataba de “La canción de Solveig”, de la pieza de Edvard Grieg para la obra teatral de Henrik Ibsen *Peer Gynt*, una composición profundamente melancólica que habla de amor, separación y esperanza de reencuentro. Nunca tuve el acierto de preguntar a Francesc de dónde procedía su devoción a esa melodía, aunque quizás no sea procedente realizar tales preguntas, sino escuchar una y otra vez esa pieza —como estoy haciendo mientras escribo esta evocación— e intentar imaginar cómo la escucharía él. Comprendo, al menos, que le conmoviera profundamente y lo imagino escuchando atentamente, con una mirada soñadora, una ligera sonrisa de comprensión o quizás de compasión e, indefectiblemente, sosteniendo la pipa en una de sus manos.

La pérdida de una persona querida y admirada, como Francesc Perenya, deja muchas preguntas sin resolver, pequeños o grandes enigmas sobre los que no tenemos la clave, porque no supimos encontrar el momento, o no tuvimos el acierto de preguntar aquello que ahora no sabemos cómo resolver. Gran amante de la literatura, comentó en varias ocasiones su admiración por la obra de Víctor Català (pseudónimo de Caterina Albert), *Solitud*, publicada en 1905, pero ¿era por el dramatismo de la historia, por la energía del impresionante personaje femenino, por el extraordinario dominio de la lengua que demostraba la autora o bien porque la Ermita de Sant Ponç, donde se concentra la trama, era un trasunto de la Ermita de Santa Caterina, encaramada en la Serra del Montgrí, cercana a Torroella? Otras muchas preguntas, que ahora me gustaría formularle, han quedado sin respuesta y en este momento, por ejemplo, no sé si he soñado o si efectivamente le oí a Francesc preguntarse en voz alta *cómo sería el sabor de la última naranja*.

Por fortuna, sin embargo, sí que he podido averiguar algo más acerca de otra de sus preferencias literarias. Me refiero al poeta Màrius Torres, un reconocido poeta catalán fallecido prematuramente en 1942, a quien Francesc siempre se refería con admiración. En efecto, los días 29 y 30 de junio de 2006 se celebraron en la sede del Institut d'Estudis Catalans, lugar de reunión habitual del GEF durante más de veinte años, las “Jornades sobre fonamentació i facticitat en l'idealisme alemany i en la fenomenologia”, organizadas por el profesor de la Universitat de Barcelona, Salvi Turró. En ese contexto, Francesc presentó una ponencia titulada “Fenomenologia i poesia lírica. Una aproximació fenomenològica al poeta Màrius Torres”. En ese texto desvela que Màrius Torres Perenya era, efectivamente, primo hermano de su padre, médico y poeta, muerto de tuberculosis a los 31 años y cuya memoria, en las reuniones y celebraciones de su familia, era una presencia constante.

El poeta Màrius Torres, en una carta al eminente filólogo, traductor y poeta Carles Riba afirma tener “la conciencia de que yo soy esencialmente esa cosa absurda: un poeta lírico”. En el texto dedicado al poeta, en un estilo eminentemente interrogativo, Francesc se pregunta por el significado de ese calificativo de “absurdo” —que él entiende como desvinculación respecto de los afanes y la lógica mundana— y se plantea, cuáles podían ser las similitudes y las diferencias entre un poeta lírico y un fenomenólogo, a partir de la actitud compartida por ambos de una toma de distancia reflexiva respecto a las propias vivencias. No me detendré en la reseña de un texto de gran concisión y agudeza intelectual, que avanza de interrogación en interrogación, intentando deslindar las tareas respectivas de poesía lírica y filosofía fenomenológica respecto a la descripción o el análisis de la experiencia vivida. De los cuatro poemas de Màrius Torres citados en la ponencia de Francesc me referiré simplemente, para acabar, al poema sin título que comienza por el verso “*Si m'haguessis fet néixer gra de blat*” (Si me hubieras hecho nacer grano de trigo). En él se desarrolla la idea de que siendo espiga de trigo o rayo de luz, no se tendría que soportar la carga de la existencia que implica, en el ser humano, el hecho de ser libre y de tener que buscar orientación en la noche, la tarea de encontrar “l'estel del nord / en la nit nostra, viva, però obscura” (la estrella del norte / en la nuestra noche, viva, pero oscura). En un diálogo, que el poeta dirige a Dios, concluye el poema reconociendo que su situación sería extraordinariamente dura si, perdido en esa noche, “*pogués perdre el repòs del teu somriure*” (pudiera perder el reposo de tu sonrisa). Pues bien, me parece que el comentario que realiza Francesc Perenya a estos versos que he citado sucintamente son muy representativos de su actitud como persona, como profesor, como maestro y como inolvidable amigo, una actitud que podríamos

denominar “la irreductibilidad del tú”, y que en los textos que se reúnen en este homenaje se glosa como “capacidad de escucha”, “interés por el otro”, “sentido profundo de la amistad” y otras muchas fórmulas que apuntan a la centralidad del “tú” en la atención filosófica y personal que Francesc dirigía al mundo y a la vida.

Así dice, para concluir, su comentario a ese último verso: «Una sonrisa, no obstante, es siempre la sonrisa de alguien, de otro, de un “tú” aquí y ahora que me otorga ese don. ¿De Dios? ¿O del niño, de la persona amada, del amigo, de familiar aquí y ahora, “en persona”, o quizás en el recuerdo o en la expectación? Sea como sea (...) el indéxico de segunda persona me parece irreductible».

Recibido: 23-11-2025

Aceptado: 01-12-2025

AMISTAD Y FILOSOFÍA. EN MEMORIA DE FRANCESC PERENYA

Jesús M. DÍAZ ÁLVAREZ

Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)

jdiaz@fsof.uned.es

No recuerdo bien cuándo conocí a Francesc Perenya, pero estoy bastante seguro de que la primera vez que lo vi fue en el marco de los encuentros sobre fenomenología mantenidos a comienzos del nuevo milenio en la facultad de filosofía de la UNED de Madrid. La incorporación, por aquel entonces, al seminario permanente de la SEFE de un grupo importante de fenomenólogos catalanes fue una buena suerte para todos y un acontecimiento en sí mismo. Y digo esto porque Joan González Guardiola, Marta Jorba, Pau Pedragosa, Ingrid Vendrell, Carlota Serrahima o Xavi Escribano, por citar solo a algunos de los aquí presentes, apuntaban ya maneras por aquel entonces y se podía intuir que su aportación futura a la fenomenología sería más que prometedora, como así ha resultado. Su vinculación al seminario en sucesivas oleadas lo llenó de talento y frescura, revitalizando el cultivo de la filosofía fenomenológica peninsular.

¿Pero quién había formado, organizado e inspirado a este grupo de prometedores fenomenólogos catalanes y les había convencido para venir a Madrid una vez al mes los fines de semana para hablar de la temporalidad, la intuición categorial, la imaginación, las síntesis pasivas o la crisis de las ciencias europeas, por citar solo algunos de los muchos asuntos tratados? El responsable de esta proeza era un ilustre profesor de la universidad de Barcelona del que yo todavía no había tenido noticia alguna y por el que sus discípulos —no hacía falta ser muy perspicaz para darse cuenta— sentían enorme cariño y respeto intelectual. Este profundo afecto y respeto por su magisterio fue una de las cosas que más me llamó la atención en aquellas primeras sesiones del seminario. Y es que Francesc gozaba entre los suyos, un suyos que más tarde se amplió a todos los que tuvimos la fortuna de conocerlo, no solo de un enorme prestigio en asuntos fenomenológicos y filosóficos en general, sino que irradiaba por cada poro de su persona ese intangible que habitualmente recibe el nombre de respeto o autoridad moral. Y

quiero incidir un momento en este aspecto, pues el maridaje de ambas cosas no suele abundar en un mundo tan competitivo y egocéntrico como el académico.

Todos conocemos universitarios excelentes en sus materias de estudio, hombres y mujeres de gran erudición, e incluso altamente creativos, que admiramos por sus escritos y capacidad especulativa, pero que, sin embargo, carecen de autoridad moral. La escisión posible, más que comprobada, entre el más alto y original conocimiento teórico y la excelencia moral que cuaja en afecto es una vieja herida filosófica que viene ya desde la época griega y que seguirá dando mucho que pensar, aunque me temo que nuestro querido y añorado Francesc de poco nos va a servir en este asunto pues, en buena lógica socrática aunaba de modo singular, como ya señalé hace un momento, conocimiento y bonhomía, autoridad intelectual y autoridad moral. Fue esa preciosa y escasa aleación la que me atrajo hacia su persona desde el primer momento y dio paso a una serie de tímidas conversaciones iniciales en las que me fui enterando de su paso por Alemania, más en concreto, por la Universidad de Heidelberg, en la que permaneció cuatro años bajo la tutela de Gadamer y donde conoció bien a Dieter Henrich o Ernst Tugendhat. También hablamos en aquellos comienzos de su interés por el idealismo alemán, del que era un reconocido especialista, o de su aprecio por la filosofía analítica. Sus conocimientos en todos esos ámbitos eran enormes y eso lo hacía especial una vez más. Porque es verdad que transitar del idealismo a la fenomenología o viceversa no es algo tan raro. Hay muchos ilustres ejemplos al respecto, aunque es preciso reconocer que la mayoría de los expertos en una y otro suelen visitarse cada vez menos al estar todos crecientemente atrapados por el virus de la hiper especialización. Ahora bien, apreciar honestamente y con curiosidad no inquisitorial los planteamientos de la filosofía analítica desde una posición fenomenológica, o al revés, siempre ha sido algo bastante más excepcional, y no solo en nuestro país. Y ahí Francesc era, de nuevo, una rara avis que ejercía un enorme magnetismo para todos aquellos que no gustaban de encerrarse férreamente en una sola capilla académica y que sentían curiosidad por otras propuestas.

Cada vez que conversábamos sobre esos asuntos, su sabiduría salía a relucir. Recuerdo que en este contexto siempre mentaba el caso de Roderick Chisholm, editor de la revista *Philosophy and Phenomenological Research*, como un ejemplo de la buena recepción que una parte de la filosofía analítica, eso sí minoritaria, había brindado a la fenomenología. El diálogo, en suma, no era imposible. También hacía referencia al ya mencionado Tugendhat y, sobre todo, insistía, igual que otro querido maestro también ya desaparecido, Lester Embree, que en estas

materias tanto fenomenólogos como analíticos siempre perdían de vista la raíz común de ambas tradiciones, a saber, la filosofía austríaca de Bolzano, Meinong y Brentano.

Con los años nuestra amistad y aprecio se fue consolidando. También la confianza. Yo le mandaba algunos de mis textos, que comentaba con afecto y rigor, y le pedía que me enviara algo, a lo que siempre se resistía. Solo en una ocasión, y después de mucho insistir, conseguí que me hiciera llegar un escrito que, como cabía esperar, resultó ser magnífico. Se titulaba “Racionalidad universal y diversidad cultural” y apareció en un libro que Carmen López y yo editamos en Biblioteca Nueva en 2012 bajo el rubro *Racionalidad y relativismo. En el laberinto de la diversidad*.

No es la ocasión ahora para hacer un análisis pormenorizado de este importante trabajo, algo que espero llevar a cabo en otro foro, pero sí me gustaría, en la recta final de mi intervención, decir alguna cosa sobre él porque considero que tanto la temática que aborda como el desarrollo que se hace de ella iluminan muy bien algunas de las preocupaciones filosóficas de Francesc que, en su caso, como en el de todo filósofo de raza, eran preocupaciones vitales y no puros ejercicios de elaborada carpintería conceptual.

Partiendo de un riguroso análisis del célebre ensayo de Husserl “La filosofía como ciencia estricta”, y teniendo también presente los artículos sobre *Renovación del hombre y la cultura*, traducidos por su querido amigo presente también hoy en esta mesa, Agustín Serrano de Haro, Francesc reflexionaba en su escrito sobre las virtualidades y problemas que una racionalidad fuerte como la husserliana tiene a la hora de afrontar la diversidad cultural ¿Es posible compatibilizar realmente ambas cosas, se pregunta? ¿Cabe encajar verdaderamente la pluralidad en el centro de la propia comprensión husserliana de la racionalidad sin reducir aquella a una mera comparsa o adorno de la universalidad? O puesto de otra manera, en una época tan pluralista y cosmovisional como la nuestra, ¿tiene todavía sentido hablar de “filosofía científica”, de un fundamento en sentido estricto que, de alguna forma, y aunque sea asintóticamente, pudiese eliminar los vértigos y desacuerdos últimos y radicales, allanando propiamente el camino hacia un mundo común?

Francesc y yo hablamos largo y tendido, en numerosas ocasiones, sobre este asunto y sus derivadas. Su opinión última, reflejada también en este importante artículo, era, con todas las cautelas antidogmáticas y antiautoritarias posibles, de

corte husserliano-ilustrado. A este respecto, no creo equivocarme demasiado si afirmo que el viejo maestro alemán y su idea de racionalidad gozaron siempre, y hasta el final, de las simpatías de nuestro homenajeado. Por eso en la polémica Husserl/Heidegger, fenomenología en sentido husserliano riguroso o hermenéutica, su corazón y su razón estuvieron en última instancia siempre del lado del autor de la *Ideas*, sin desmerecer nunca, eso sí, la importancia y genialidad del creador de *Ser y tiempo* o las conexiones que, pese a todo, se podían trazar entre ambos. En su opción final pesaba mucho, me parece, la idea de que la línea hermenéutica que partía de Heidegger no tenía suficientes anticuerpos frente al relativismo y el nihilismo.

A estas alturas de nuestras vidas y nuestras conversaciones, recuerden que el artículo al que termino de referirme era de 2012, Francesc sabía bien de mi creciente desconfianza hacia cualquier tipo de fundacionalismo, incluido el husserliano. Cuando él me insistía en los ya mencionados nubarrones del relativismo y el nihilismo yo le replicaba que tanto o más peligroso que eso eran los dogmatismos y autoritarismo de la razón o de cualquier otra propuesta de fundamento que siempre apunta a un cierre de la realidad. El sueño o alucinación de una explicación global me parecía no solo fenomenológicamente poco sostenible, dada nuestra inserción en la historia y en una circunstancia determinada, sino que tampoco lo veía deseable. Entender que la realidad es en el fondo un enigma que acechamos filosóficamente, pero que siempre nos supera, me parecía una cura de humildad y una apuesta más sensata para combatir tanto el relativismo como el dogmatismo. Al expresarle estas ideas y otras parecidas el muy querido y añorado Francesc se reía, pipa en ristre, con ese aire sabio y bonachón que siempre le caracterizaba y añadía: “bueno, bueno, lo seguimos discutiendo. Cuando escribas algo más, mándamelo y lo comentamos”. Mi último envío fue el libro escrito con Jorge Brioso sobre la filosofía política de Ortega. Cuando lo recibió me llamó y me dijo algo fatigado —la enfermedad no le daba tregua—: “a ver cuándo podemos darle una vuelta”; “tienes que venir a Barcelona”. No pudo ser. Hablamos bastantes más veces y volví a Barcelona, pero en esos momentos la filosofía ya valía de poco, lo que primaba era el afecto, el consuelo y la amistad. Lo voy a echar mucho de menos.

Recibido: 23-11-2025

Aceptado: 01-12-2025

MÍNIMA EVOCACIÓN DE FRANCESC PERENYA

Agustín SERRANO DE HARO
Instituto de Filosofía (CSIC)
agustin.serrano@cchs.csic.es

Yo conocí a Francesc Perenya el 21 de febrero de 2003. Lo sé con esta extraña exactitud por el tribunal de doctorado en que él me invitó a participar en la Universidad de Barcelona. ¡Para algo habían de servir los currícula! Más adelante ya estuve en Barcelona en un buen puñado de tesis por él dirigidas, incluida por cierto la de algún Presidente de la Sociedad Española de Fenomenología que tuvo la ocurrencia de que el examen se convocara en plena canícula mediterránea. También participé en jornadas del proyecto de investigación que él codirigió de hecho con Salvi Turró, y más tarde coincidimos una y otra vez en jornadas de los proyectos sobre dolor y gozo corporal que yo dirigí y que se celebraron en la Universitat Internacional de Catalunya. Aunque Francesc nunca formó parte de estos proyectos radicados en el CSIC, es como si siempre hubiera sido un alentador principal de ellos, ya que no investigador principal, y esto no solo por los discípulos suyos que han sido parte esencial en su actividad. Perenya bajó también mucho por Madrid en esos años posteriores, incluidas algunas sesiones de la SEFE de la era previrtual; en mi Presidencia, sería quizá en 2010, asumió por ejemplo una estupenda intervención inicial en el seminario sobre “La crisis de las ciencias europeas”. Y por supuesto bajó y subió, quizá solo un poco más despacio, las empinadas cuestas de la ciudad de Segovia en el Congreso OPO de 2011, en cuyo éxito todo el Grup d’Estudis Fenomenològics tuvo un papel fundamental. Creo ahora recordar que, degustando un sabroso cochinillo con vistas al acueducto romano, trabó él la amistad duradera que le unió también con Antonio Ziri6n.

Francesc ha sido para mí una presencia entrañable a lo largo de estas más de dos décadas, la persona que deja primero huella y luego hueco, y más tarde el hueco da un relieve todavía más claro a la huella. Tenía él un don especial para la amistad filos6fica, para el cultivo y disfrute de las personas en medio de las exigencias del pensamiento. No era solo su capacidad para debatir conversando y para dialogar debatiendo, ni solo su agilidad proverbial a la hora de suscitar ejemplos ocurrentes u objeciones inesperadas, ni siquiera su franqueza para

indicar a cualquier ponente que algo por él dicho se veía bien o se veía regular. Junto a todo ello estaba su capacidad para reparar en las personas de carne tras las palabras teóricas que pronunciaban, y la naturalidad con que se interesaba por las circunstancias intransferibles de la vida del interlocutor al menos tanto como por sus afirmaciones, por los significados en su sentido ideal. Muy del estilo de Francesc era el que los intercambios filosóficos no acabaran en los límites temporales de jornadas o sesiones, y que en los días siguientes uno recibiera una llamada de teléfono o un largo mensaje de correo electrónico dando una vuelta más a las mismas cosas o aportando nuevos comentarios. De una de estas prolongaciones informales tan de su gusto guardo yo un vestigio valioso, que en su momento conservé por puro interés científico y que se publica en este mismo número de “Investigaciones fenomenológicas”. Se trata de una larga nota, de en torno a tres páginas, que Francesc envió en alemán a Dan Zahavi; el pensador catalán contestaba al conocido estudioso danés acerca de la cooriginariedad del cuerpo con el tiempo en el “*Umweltanalyse*”, a lo que seguía, tal como Vds podrán leer, una conversación acerca de la fuente de esta unidad o dualidad, acerca de finitud y pasividad, por entre Husserl y Heidegger. Francesc entremezclaba su buen alemán de los años de Heidelberg con el inglés de su interlocutor, de quien recogía giros y expresiones, un poco como otras veces entreveraba sobre la marcha el catalán con el castellano. Esta nota a la que aludo arrancaba de hecho del siguiente modo, que me permite citar aquí al querido amigo, aunque no sea ni en catalán ni en castellano: “*Wenn man schon davon ausgeht, dass temporalization and spatialization must necessarily be thought in their unity*”, *so stellt sich mir die Frage, wie “Einheit” hier zu verstehen ist*. En el “se me plantea una cuestión, se me ocurre una duda”, se reconoce bien el talante de su autor, que apenas variaba -me parece a mí- si se dirigía a una eminencia internacional de la fenomenología o a un principiante nacional de cualquier coloquio, y en este preciso arranque resuena la estirpe de pensadores que ponen la palabra hablada con otros al menos en el mismo rango que la escrita para cualquiera.

No me cabe duda de que el *Grup d’Estudis Fenomenològics* de la Sociedad Catalana de Filosofía lleva impreso el carácter que le ha transmitido su fundador. Es curioso pensar que la amistad filosófica fue ya una señal de identidad de los primeros grupos de fenomenólogos, un rasgo característico de ellos, que resultaba congenial a esta peculiar forma de pensar apartada de las cosmovisiones y volcada sobre los entresijos estructurales de la experiencia. La fraternidad discutidora y analizadora nunca fue tan patente, tan llamativa como en los primeros círculos de la lejana ciudad de Gotinga, cuando el descubrimiento de la fenomenología trajo consigo un acontecimiento renovador a muchas vidas personales y llevó a

una convivencia académica más humana y gratificante, por más que a la vez hacía crecer la intensidad filosófica y la exigencia intelectual. Algo de este estilo, de este aire peculiar, ha tenido siempre el grupo de la querida ciudad de Barcelona constituido en torno a Francesc Perenya y gracias a él. Tampoco la fraternidad discutidora y celebradora de los viernes por la tarde en el viejo Hospital de San Pau gusta de las adscripciones rígidas de orientación filosófica y más bien se siente cómoda por entre Husserl y Heidegger, con un ojo puesto en Merleau, con el otro reservado a los analíticos, y sin que en el fértil bullicio nadie mande más que los fenómenos mismos. Sobre ello, también ese espacio de personas ha estado siempre abierto a gentes de los cuatro vientos y de las muchas procedencias que, al presentar temas, libros, ponencias, hemos pasado por las preguntas incisivas de Perenya y por las recuestiones y repreguntas de las otras voces. Quienes hemos sido amigos y no discípulos de Francesc sentimos hoy que la fenomenología que se cultiva en España ha perdido con su partida algo de la humanidad afable que, antes que despistarse con jerarquías académicas o distraerse con menudencias, ayudaba hondamente a la vitalidad filosófica y promovía en verdad la lucidez fenomenológica. Aunque sepa a poco, nos queda el recuerdo de Francesc, esa modificación irreparable de la percepción.

Recibido: 23-11-2025

Aceptado: 01-12-2025

HOMENAJE A FRANCESC PERENYA

UNA AMISTAD MÁS ALLÁ DE LA FILOSOFÍA

Pau PEDRAGOSA

Grup d'Estudis Fenomenològics

pau.pedragosa@gmail.com

Quisiera compartir con vosotros una semblanza del Dr. Francesc Perenya, amigo y maestro. Rememorando hoy su figura al final de su vida, me gustaría evocar el comienzo, el nacimiento de nuestra amistad.

Le conocí a mediados de los noventa, cuando asistí a su seminario dedicado a la lectura de *Ser y tiempo*. Recuerdo muy bien sus clases, el aula-seminario de la Facultad de Filosofía en el viejo edificio de estilo brutalista de la Diagonal de Barcelona, la atmósfera cálida impregnada del olor a tabaco de pipa, su ejemplar de *Sein und Zeit* bastante destartado y gastado por el uso, con la portada y algunas páginas unidas al libro por unos pocos hilos de la encuadernación. Su lectura del texto alemán era pausada –leía traduciendo–, palabra por palabra, línea tras línea, mientras comentaba la traducción de algunos términos, la raíz de los numerosos neologismos, la estructura de las frases y párrafos (o párrafos, el dilema sobre la diferencia entre párrafo y parágrafo estuvo abierto durante todo el curso). Me llamó la atención cómo se aplicaba con escrupuloso detalle a las distinciones conceptuales, su alta valoración de la precisión y el rigor conceptual. Llegaba al espíritu del texto sólo a través de un extremo cuidado con la letra. Se acomodaba en la silla, inspiraba su pipa –y se inspiraba con ella–, y comentaba el pasaje recién leído. Alentaba nuestra participación para que interrumpiéramos el texto con el diálogo vivo –este método de lectura y exégesis llegaría a su culminación unos años después cuando, en el *Grup d'Estudis Fenomenològics*, dedicamos cuatro años a la lectura atenta de las *Investigaciones lógicas* de Husserl, su filósofo de referencia.

La lectura lenta, la meditación pausada, el no precipitarse, titubear, detenerse, reemprender; así era también su movimiento corporal. Sus gestos no respondían tanto a las tareas prácticas como a algún extraño resorte que, por ejemplo, le hacía detenerse y casi darte la espalda en medio de una conversación y dar algunos pasos en otra dirección, como si hubiera *suspendido* el entorno práctico

inmediato y siguiera una idea, algún pensamiento que el diálogo le había suscitado pero que sólo él era capaz de ver. Cuando, según el antiguo relato, imagino al viejo sabio Tales de Mileto caer en un pozo provocando la risa de la muchacha tracia, no puedo evitar ver a Francesc.

Después del examen final del seminario de Heidegger me llamó a su despacho y fue entonces cuando realmente nos conocimos. Tengo aún un recuerdo vívido de ese encuentro. Me dijo que el examen estaba muy bien pero que había una traducción de un término que no le gustaba y requería de una explicación: “Si justificas bien el por qué de esta traducción, te pondré una Matrícula de Honor”, dijo. Se refería al término *Entwurf*, que traduje por “croquis”. Le expliqué que acababa de estudiar arquitectura, que el proyecto arquitectónico define esta profesión en la que los proyectos se llevan a cabo mediante dibujos tentativos, esbozos, esquemas, en definitiva, *croquis* (que era el nombre de la revista de arquitectura más prestigiosa). Entonces empezó a meditar sobre qué es un dibujo y qué lo distingue de un esquema, y me preguntó por el sentido de anticipación del dibujo arquitectónico. Mi justificación de la traducción le satisfizo (me puso la MH), pero no la traducción misma; recuerdo que me dijo que nunca volviera a traducir el *Entwurf* heideggeriano por “croquis” (confieso que elegí esta traducción para llamar la atención del maestro, algo de lo que ahora, visto retrospectivamente, me alegro enormemente).

Durante este primer encuentro mostró una curiosidad genuina por la arquitectura y por saber por qué estudiaba filosofía si como arquitecto me ganaría mejor la vida, e insistió en que no la abandonara, que aunque no me dedicara profesionalmente, hiciera de la arquitectura el objeto de mis futuras investigaciones filosóficas; insistió mucho –y lo siguió haciendo siempre– pues argumentaba que conociendo desde dentro este *mundo de la vida particular* lo debía aprovechar para analizarlo fenomenológicamente con mayor rigor. Con este consejo mostró su preocupación por mi formación, por cómo orientar mi proyecto profesional de vida. La conversación acabó pidiéndome detalles sobre mi vida personal, si tenía novia...

Francesc tenía el don de acceder a lo más personal sin ser una intromisión, todo lo contrario, pues desde el principio era claro que ganarse la confianza era una condición para poder educar, *formar* en el sentido clásico alemán de *Bildung*, que tanto le gustaba. Como comprobé a lo largo de los años, para Francesc el filosofar era inseparable de la amistad y encarnaba así un ideal clásico de la filosofía antigua, al que hay que añadir también su predilección por el diálogo,

la conversación, la transmisión oral del conocimiento. Aunque sentía un placer indisimulado por el cotilleo –rechazando así, performativamente, la crítica de Heidegger a esta modalidad inauténtica de la existencia–, ejercía sobre todo el diálogo en el sentido auténtico de curiosidad y conocimiento del otro, y también como medio de reconciliación de las diferencias (personales, políticas y filosóficas) a *través del logos* o, como también solía decir, en el “espacio de razones”. Era muy crítico con la creciente especialización del conocimiento (“quien es experto en ratas blancas no sabe nada de ratas negras”, decía) así como con la filosofía posmoderna, lamentaba que la filosofía hubiera renunciado a su vocación original de búsqueda de los fundamentos.

El talante dialogante y razonable; no querer separar la filosofía de la persona que filosofa; y el cuidado con los matices descriptivos y las distinciones conceptuales para alcanzar un conocimiento riguroso –motivo por el cual se sentía tan cercano a Husserl: estos aspectos, esbozados a grandes rasgos, forman, para mí, el “croquis” de su enseñanza.

Así fue, pues, el comienzo de una hermosa y larga amistad de la que tanto he aprendido y a la que tanto debo. Le debo haber podido realizar una estancia de investigación doctoral en la Universidad Libre de Berlín y en el archivo de la Bauhaus bajo la supervisión de Peter Bieri; también le debo –le debemos– haber fundado y dirigido el *Grup d'Estudis Fenomenològics* con el que incentivó la práctica de la fenomenología en catalán y desde el cual nos alentó y ayudó a participar activamente en la fenomenología española facilitando nuestro acceso a proyectos de investigación con fenomenólogos de reconocido prestigio, aquí presentes; y, en definitiva, sin él y sus importantes consejos que nunca dejó de darme cuando le consultaba regularmente, hoy no estaría participando en este congreso de la Sociedad Española de Fenomenología. Por todo ello me siento tan privilegiado y, aún más, agradecido.

Gràcies, Francesc!

Recibido: 23-11-2025

Aceptado: 01-12-2025

APUNTES PARA UNA FENOMENOLOGÍA DE LA AUSENCIA

Carlota SERRAHIMA
Universitat de València
carlota.serrahima@uv.es

Como probablemente sea el caso de más de uno de los compañeros presentes hoy en esta mesa, conocí a Francesc en el aula, en la asignatura de Antropología Filosófica I que él impartía en la Universidad de Barcelona. Era la primera clase que los alumnos recién llegados a la Licenciatura de Filosofía recibíamos en nuestro primer curso en la facultad —creo, los lunes. Es decir: Francesc era el primer contacto de todos los estudiantes con la filosofía académica. Para mí, eso sucedió en septiembre de 2006.

No fue hasta febrero de 2007, al inicio del segundo semestre de ese primer curso, que mi relación con Francesc, hasta entonces básicamente distante —por mi parte la relación, si puede llamarse así, de la alumna que observa al profesor desde, recuerdo, bastante lejos; algo perpleja ante el ritmo especialmente lento de su discurso magistral, y ante lo que parecía ser una absorción total de él en los libros de los que nos hablaba, de los que no solía apartar la vista—, pasó a ser otra. Hablamos; me preguntó si en mi casa había libros; también, creo, si tenía formación musical. Al hilo de todo esto, acordamos encontrarnos regularmente para leer y comentar *Ser y tiempo*.

No recuerdo cuánto duró ese seminario de lectura de *Ser y tiempo*, pero no fue poco: quizás un año o incluso más. En ese tiempo, no pasamos del párrafo 18. Reconozco que fui yo —tal y como Francesc se ocupaba de recordarme posteriormente a menudo— quien manifestó cierto cansancio y sugirió cambiar de texto. Francesc propuso entonces leer a Husserl, abordando, para empezar, la quinta Investigación Lógica. Tampoco recuerdo cuánto duró ese segundo seminario de lectura, pero también en este caso tengo certeza de que duró bastante, quizás otro año o incluso más. En ese tiempo leímos sólo lo que nos habíamos propuesto como paso iniciático, la quinta Investigación.

Estos hechos son anecdóticos, aunque no *meramente* anecdóticos. Son anecdóticos porque son personales, y además ejemplifican sólo uno de los aspectos de la relación de mentoría que construyó Francesc en esos años iniciales. También me integró en el GEF —el Grup d'Estudis Fenomenològics del cual forman parte Pau Pedragosa, Xavier Escribano, Marta Jorba, Joan González y Íngrid Vendrell, presentes aquí, y muchos otros—, y no es exagerado decir que todo lo que sé de fenomenología lo he aprendido allí. Pero no son, estos hechos, meramente anecdóticos, porque reflejan la manera que tenía Francesc de entender la filosofía y, quiero resaltar especialmente, la mentoría: como una relación que se va tejiendo en un tiempo en el que cabe el diálogo con silencios; la consideración de ideas todavía sin juicio y después, quizás, el juicio sobre las ideas; la comprensión, la incomprensión, el aburrimiento; y la expresión de todo ello. En definitiva, un tiempo en el que los implicados actúan como si tuviesen tiempo.

Cerraré este capítulo de hechos anecdóticos —por autobiográficos— apuntando que aquellas sesiones de lectura fueron derivando en otra cosa cuando Francesc devino mi director, y yo su estudiante, de doctorado. Debo decir que Francesc tuvo en ese momento un gesto que sólo puede interpretarse como una manifestación de virtud, moral y epistémica: hubo generosidad y apertura de miras en su voluntad de no ser sólo él mi director, sino también su colega analítico Manuel García-Carpintero; y en su esfuerzo para que el grupo de investigación que me acogiera fuese el grupo Logos de filosofía analítica. Hubo generosidad y apertura de miras porque aquello me facilitó las cosas, a la vez que impactó remarcablemente en la manera como nos relacionábamos Francesc, yo y la fenomenología.

Quiero separarme ahora un poco del relato autobiográfico para exponer muy brevemente algunas de las ideas que Francesc me ayudó a articular en esa tesis. Quiero hacerlo porque, de un tiempo a esta parte, me ha resultado fructífero recurrir a esas ideas para reflexionar sobre la experiencia de la ausencia, y en particular sobre la experiencia de la ausencia en el duelo. He pensado que sería oportuno, en esta ocasión, compartir con ustedes unos esbozos de esas reflexiones. Me dispongo pues a hacerlo, si me permiten, de manera bastante poco sistemática y necesariamente escueta, articulándolas alrededor de tres imágenes que hoy vinculo con Francesc, y que introduciré más adelante. Por las razones autobiográficas explicadas, lo que yo puedo tematizar hoy es la experiencia del duelo relativa a una relación de mentoría construida de la manera que les he contado; y lo que quisiera comunicarles es cuán significativa puede llegar a ser esta experiencia.

Empiezo situándoles: me interesa pensar en el cuerpo vivido. Más en particular, me interesa pensar en la experiencia de dárseos *como mío* el cuerpo que sentimos “desde dentro”; es decir, el cuerpo que sentimos cuando tenemos sensaciones táctiles, de dolor, de hambre, de calor o de frío, cinestésicas, propioceptivas. ¿En qué consiste exactamente, en el ámbito específico de la sensación, la experiencia tan peculiar de este objeto como algo subjetivo —como algo que soy yo? Encontramos, creo, una respuesta en la noción de campo sensorial: experimento el cuerpo *como mío* en la sensación porque, en ella, lo experimento *como un campo sensorial*.

¿Cómo ilumina esta noción de campo sensorial nuestra pregunta acerca de la subjetividad del cuerpo? Pensemos por un momento en el campo visual, ejemplo paradigmático de campo sensorial. El campo visual es lo que podemos llamar un *elemento estructural* de nuestras experiencias visuales: aparece en todas ellas, pero con un estatuto diferente al de los objetos externos que ellas representan: el campo es el área dentro de la cual se presentan los objetos representados, dentro de los límites de la cual quedan espacialmente ordenados estos objetos. Dichos límites del campo son tácitamente operativos, pero forzando la atención, podemos fijarnos en ellos. Cuando lo hacemos, lo tácito deviene explícito: el campo visual se nos da como lo que es, algo subjetivo —en el sentido exacto de ser un elemento estructural de las experiencias, las cuales son, efectivamente, algo subjetivo.

Les pido que acepten ahora este marco: también el cuerpo, sentido desde dentro, tiene un estatuto especial en virtud de dárseos como aquello que permite nuestro acceso perceptivo al resto de objetos. Esto es paradigmáticamente así en el tacto: los objetos del tacto, en contacto directo con los límites del cuerpo, nos permiten percibir estos límites; límites corporales que, relativamente constantes en todas nuestras experiencias táctiles, son ni más ni menos que los límites del área en la cual los objetos del tacto se presentan. Así, el cuerpo sentido estructura nuestro acceso al mundo, en el sentido concreto de ser condición de posibilidad de *mis* experiencias táctiles de los objetos mundanos. La huella fenomenológica de ello es justamente la vivencia del cuerpo como lo subjetivo de la sensación táctil. Si aceptamos esto para el tacto, quiero sugerir, podemos aceptarlo para todas las sensaciones. Nuestra vivencia del cuerpo, incluso cuando no está en contacto con los objetos externos, es la vivencia de algo que *estructura nuestra experiencia del mundo*, por el hecho exacto de que *podría estar en contacto con los objetos*. Y así es como se vive. El cuerpo se vive siempre como un campo sensorial, porque se vive como aquello en virtud de lo cual podríamos ser *afectados* por los objetos; tener experiencias *nuestras* de lo que está, físicamente, fuera de nosotros.

Este es el marco. Los detalles no son relevantes ahora. Lo relevante es la idea general que se sigue de él y a la que quiero acogerme: nuestra vivencia más fundamental de nosotros mismos consiste, por lo menos en parte, en la vivencia constante de una expectativa encarnada de contacto con aquello que existe fuera de nosotros.

Este marco es fructífero para pensar en nuestra experiencia de la *presencia* de aquello que percibimos. Es decir, para pensar en nuestra experiencia de los objetos mundanos como existentes ahí fuera, independientes de nosotros. He aquí la idea: los objetos se nos dan como presentes si se nos dan como algo que está, o crucialmente, podría estar, en contacto con nosotros. En otras palabras, los objetos se nos dan como presentes si se nos dan como algo que podría causar en nosotros variaciones de lo táctil en el sentido más amplio; que podría *afectarnos*. Pienso, pues, en la presencia como la propiedad de suscitar expectativas corporales de contacto.

A partir de ahí, podemos pensar también en la experiencia vivida de la *ausencia* como una forma de fallo de esta expectativa corporal: un fallo de la afectación que esperamos que el entorno y sus ocupantes tengan en nosotros. Esto funciona, creo, en abstracto, para la percepción de ausencias en general. Pero puede funcionar también, más en concreto, para la vivencia de la ausencia en el duelo. Aquello que se nos da como ausente se nos presentará de manera más articulada en cuanto al contenido, y con más viveza, cuantas más habitualidades hayan sido fijadas al hilo de nuestra expectativa de interacción con ello. Este es el caso de las personas a las que queremos, y de su falta.

En su artículo “Presence in absence. The ambiguous phenomenology of grief” (2018), Thomas Fuchs reconoce este elemento de protensión corporal, basado en las habitualidades de la memoria, como un elemento fundamental del duelo. Fuchs parece sugerir que, más fundamental que esto, hay en el duelo un elemento de desajuste temporal entre el pasado, que sabemos pasado, y en el que la persona querida todavía estaba; y el presente, en el que sabemos que la persona querida ya no está. Yo tengo la impresión de que el orden de la fundamentación es el inverso: lo que, en el duelo, caracteriza nuestra experiencia de la persona querida como vívidamente ausente es la constante protensión corporal incumplida; junto con la certeza, que viene de algún sitio que no es el cuerpo, de que esta expectativa no se puede cumplir. La experiencia de un desajuste temporal entre un pasado con la persona querida, y un presente sin ella, resulta del fallo constante de las habitualidades del cuerpo que apuntan al futuro.

En lo que sigue, y como última parte de mi intervención, quiero valerme de estas observaciones para comentar tres imágenes que hoy me sirven para evocar a Francesc. Espero que esto sirva, no sólo para iluminar mi experiencia específica del duelo, sino también para enriquecer la descripción de la manera como Francesc entendía y ejercía la mentoría, que es la razón de ser de dicha experiencia específica.

La primera imagen es la de una alarma guardada en la aplicación de reloj de mi teléfono. Es una alarma para las 12h del mediodía, con un mensaje recordatorio: “Trucar Perenya” (“Llamar a Perenya”). Sobre todo en los últimos meses, la programaba a veces para no olvidarme de llamar a Francesc y hablar con él por teléfono. Está ahí, como un *recordatorio del pasado*, en varios sentidos. Primero, como el *recuerdo de un recordatorio*. Esta alarma fue guardada en mi teléfono con la función de impulsarme a hacer algo en un futuro planeado, de esta manera en que funcionan las alarmas de este tipo: se programan para que, cuando salten, uno satisfaga su mandato inmediatamente. En este sentido, esta alarma es ahora obsoleta porque no la puedo programar para las 12h de ningún día concreto sin que esto constituya la irracionalidad de mandarme a mí misma hacer algo que sé que no puede realizarse. Pero es interesante pensar en el por qué de no eliminar, entonces, la alarma de la lista, y verla ahí a menudo. Es porque se trata de un *recordatorio del pasado* en otro sentido. Su registro me recuerda cómo eran las cosas, y lo hace casi literalmente al reactivar por un instante la protensión corporal que todavía existe. Es el registro del momento justo del salto del presente hacia el futuro; la posibilidad de recordar la importancia de recibir esa orden en concreto. Hay algo reconfortante en revivir estos recordatorios del cuerpo.

La segunda imagen es la de dos libros en mi escritorio, *Antropología filosófica*, de Ernst Cassirer, y *Apología de lo contingente*, de Odo Marquard. Francesc me los dio porque sabía que ahora imparto la asignatura de Antropología filosófica en la Universidad de Valencia: son los ejemplares que él usaba para su asignatura en Barcelona. Estos objetos acarrear, también de una manera casi literal, el simbolismo de la transmisión de saber, y me remiten a una certeza rotunda: filosóficamente, yo le preguntaría todo a Francesc. Todas las ideas a las que accedo piden ser comentadas con él a su manera, y todos los proyectos teóricos que me dispongo a emprender se me presentan incompletos por este motivo. En esto seguramente haya cierto grado de comunión con los compañeros del GEF: es incesante la actualización de la expectativa de departir con nuestro maestro sobre todas las cosas, e intensa la vivencia del fallo de esta expectativa.

Con todo, Fuchs define una fase final del duelo, la del “reajuste” y la “reintegración”, en la que el sujeto reconoce y acepta los cambios profundos de su nueva realidad, y establece entonces desde ahí una relación nueva con la persona querida. Nuestro maestro estuvo ahí para nosotros *tanto*, que a menudo es fácil imaginar cómo serían sus respuestas —por lo menos, con qué tono nos las daría y a qué tipo de problema apuntarían. Si uno se fija en la respuesta imaginada, se desdibuja entonces su contenido: ahí la experiencia de la ausencia. Pero puede que la idea esquemática imaginada sea, con el tiempo, suficiente para seguir creciendo con Francesc de una manera nueva. Francesc trabajó mucho para que esto fuera así.

La última imagen que quiero evocar es un recuerdo. Es el gesto de Francesc el último día en que nos vimos: me apretó la mano y después besó su dorso. Una despedida. Esta imagen contiene las razones, que ya he comenzado a apuntar en el comentario sobre la segunda imagen, por las que los duelos pueden cerrarse sin extrañezas ni incomodidades. El proceso de reajuste y reintegración del que nos habla Fuchs se consigue cuando recuperamos la memoria: la representación del pasado ya como pasado, sin desajustes. Y la memoria permitirá, dice el autor, la narración. El caso es que la mentoría de Francesc se deja ya explicar narrativamente como un gesto perfecto. Su gesto inicial de recibimiento continúa en un gesto constante de acompañamiento, y también de apertura a otras ideas y formas de hacer. Incluso los titubeos están en continuidad con estos gestos: si alguien te está dando la mano, no es extraño sentir que titubea. La relación se cierra finalmente con ese gesto de apretarse las manos: la expectativa encarnada de contacto plenamente cumplida.

Dice Fuchs que la narración incluye también el hecho de explicarles a los demás la historia de nuestra relación con la persona para integrarla en la esfera intersubjetiva. Se diría que esto es lo que estamos haciendo hoy en este acto de homenaje. Es una parte del mecanismo por el cual nos reconciliamos con el hecho de que nuestras habitualidades nos proyecten constantemente hacia quien queremos, para que esto pase a vivirse, no como algo extraño, sino como algo que puede ser satisfecho por un tipo de presencia del otro conjuntamente reinventada. Agradezco mucho que hoy me hayan dejado contribuir a este relato compartido.

Recibido: 23-11-2025

Aceptado: 01-12-2025

FRANCESC PERENYA. IN MEMORIAM

Íngrid VENDRELL FERRAN

Philipps Universität Marburg

ingridvefe@web.de

Conocí a Francesc Perenya durante los años 90, cuando yo era alumna de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona. Francesc era por aquel entonces un profesor emblemático. Fumaba en pipa mientras daba sus clases. Incluso intentaba entrar con ella en la biblioteca, el llamado edificio OVNI, alegando que en el cartel de “prohibido fumar” aparecía solo un cigarrillo, pero no una pipa.

Recuerdo con mucho cariño su seminario de Heidegger dedicado a la lectura de *Ser y tiempo*, al cual venía con su libro desgastado. Avanzábamos poco a poco, pues no quedaba ni una frase sin comentar. El examen de este seminario tuvo lugar a mediados de junio, en plena canícula. Nos permitió ir al examen con el libro. Hacía un calor terrible. Ya al inicio nos dijo que teníamos cinco horas para realizarlo y que, si lo necesitábamos, podíamos irnos a casa y tomar una ducha. Con esta mezcla de humor y afecto, nos tranquilizamos todos de inmediato.

Tengo un sinfín de recuerdos con Francesc. Uno de los más entrañables es el de cómo un grupo de estudiantes de filosofía —entre los que destaco a Joan González Guardiola, Pau Pedragosa, Món Páez Blanch y yo misma, entre otros—, a finales de los 90, le perseguíamos a él y a Josep Maria Bech, suplicándoles que nos dieran clases extra de fenomenología. No nos bastaban solo los cursos ofrecidos por la universidad. Queríamos más. Queríamos leer más Husserl, más Heidegger, más Merleau-Ponty. Esta petición dio lugar a la formación del *Grupo de Estudios Fenomenológicos*, el GEF, del cual él pronto se convirtió en una figura central e imprescindible, alrededor de la cual todos nosotros orbitábamos. El GEF es hoy un grupo de investigación consolidado que ha llevado a Barcelona a los principales exponentes de la fenomenología actual y del cual él estaba muy orgulloso. En sus inicios, nos encontrábamos cada viernes por la tarde para leer *Las investigaciones lógicas* de Husserl. Después fuimos espaciando los encuentros. Cuando yo me fui a vivir a Alemania, siguió Francesc leyendo y discutiendo este texto con mis compañeros durante cuatro años.

También recuerdo cómo me ayudó a traducir el libro *El oficio de la libertad*, de su buen amigo Peter Bieri, también fallecido recientemente. Cada frase del libro fue discutida con él, cada matiz de cada palabra fue examinado. Así trabajaba Francesc, cuidadosamente, sin perder detalle alguno.

Me gustaría resaltar dos cosas que aprendí de él y que creo que son importantes a la hora de hacer filosofía. No me refiero a contenidos filosóficos específicos, pues me faltarían páginas. Con Francesc leímos las principales obras de Husserl, desde “La idea de la fenomenología” hasta las *Meditaciones cartesianas*, pasando por *Ideas* y *Las investigaciones lógicas*. Como sería imposible mencionar todos los conocimientos que él me aportó, me refiero más bien a habilidades importantes para la práctica filosófica. La primera es la lectura atenta de los textos. Con él aprendí a leer con el texto original a un lado, la traducción (si es que había) en el medio y el diccionario de alemán en el otro. Como heredero de la tradición hermenéutica, me enseñó a leer y releer con calma y sin prisa, dejando que el texto, como artefacto vivo, deje entrever todos sus niveles de significación, permitiendo que se encuentren los diferentes horizontes de los lectores, así como el horizonte mismo del autor.

La otra cosa que aprendí es que uno puede ser amigo de sus alumnos. Francesc discutía con nosotros filosofía, pero también nos preguntaba —con una mezcla de interés genuino y curiosidad— por los diferentes temas vitales que ocupaban a cada uno: familia, amigos, amores, temores, preocupaciones, planes de futuro y expectativas. La relación de maestro y pupilo no excluía, por ende, una relación de auténtica amistad, sino que incluso la fomentaba y la avivaba. Así, filosofábamos no solo sobre temas abstractos, sino también sobre cada una de nuestras tesis vitales, aplicando a nuestras existencias pensamientos que habíamos encontrado en los clásicos de la fenomenología. Hacía con nosotros filosofía aplicada.

Hay muchas cosas que nos unían, pero hay dos que en particular quiero mencionar en esta semblanza. La primera son nuestros orígenes: la familia paterna de Francesc era, como la mía, de la provincia de Lleida, a la que se suele llamar “el salvaje oeste catalán”. Le encantaba el “lleidatà”, este dialecto del catalán tan diferente del que se habla en Barcelona. Siempre me preguntaba por cómo se dice en leridano esto y aquello y cuando me lo hacía pronunciar, hacía cara de deleitarse con ello. La segunda es un destino compartido: Alemania. En este país pasó Francesc parte de su vida, sus años de Heidelberg con Gadamer, y del que decidió irse para regresar a Barcelona, mientras que yo he decidido quedarme.

Cuando yo estaba ya en Tübingen, pero mucho más aún cuando hacía mi doctorado en Berlín —donde entonces también estaba Peter Bieri—, y luego cuando hice mi sustitución de cátedra en Heidelberg, le encantaba que lo llamara y lo pusiera al día de lo que se hacía en cada uno de estos institutos.

Su fallecimiento me ha acercado a una verdad filosófica formulada por el filósofo Paul Ludwig Landsberg en su libro publicado primero en castellano: *La experiencia de la muerte*. En este libro, Landsberg se pregunta si hay una experiencia humana cercana a la experiencia de la propia muerte. En contra de Scheler, que analiza la experiencia de la muerte por medio de un estudio del envejecimiento, Landsberg afirma que la experiencia más cercana a la experiencia de la propia muerte es la experiencia de la muerte de alguien a quien amamos y con quien tenemos un vínculo íntimo. Esta verdad refleja ahora mi manera de hacer el duelo, sintiendo que, con su ausencia, Francesc se ha llevado también una parte de mí.

Para terminar, me gustaría leer una poesía de Màrius Torres y Perenya, poeta catalán de la ciudad de Lleida, que era además pariente de Francesc. Màrius Torres provenía de una familia muy conocida e ilustre de esta ciudad: su padre era médico y su madre, una médium destacada. Ambos creían en la inmortalidad del alma, un tema que creo que a Francesc le iba bastante grande. Francesc y yo habíamos leído juntos las poesías de Màrius Torres y, en particular, esta dedicada a la ciudad de Lleida le gustaba mucho. La leeré en mi dialecto del catalán, que refleja mejor la rima tal y como la concibió su autor.

La ciutat llunyana

Ara que el braç potent de les fúries aterra
la ciutat d'ideals que volíem bastir,
entre runes de somnis colgats, més prop de terra,
Pàtria, guarda'ns: – la terra no sabrà mai mentir.

Entre tants crits estranys, que la teva veu pura
ens parli. Ja no ens queda quasi cap més consol
que creure i esperar la nova arquitectura
amb què braços més lliures puguin ratllar el teu sòl.

Qui pogués oblidar la ciutat que s'enfonsa!
Més llunyana, més lliure, una altra n'hi ha, potser,
que ens envia, per sobre d'aquest temps presoner,

batecs d'aire i de fe. La d'una veu de bronze
que de torres altíssimes s'allarga pels camins,
i eleva el cor, i escalfa els peus dels pelegrins.

Gracias por todo, Francesc!

Recibido: 23-11-2025

Aceptado: 01-12-2025

FRANCESC PERENYA. IN MEMORIAM

Marta JORBA
Universitat Pompeu Fabra
marta.jorba@upf.edu

Buenos días a todos y todas. Antes que nada, siento mucho no poder estar en Palma y hacer esta intervención en persona. Por varias razones me ha sido imposible viajar, pero agradezco a Joan la posibilidad de participar virtualmente en este homenaje. Aprovecho también para felicitar a Joan y a todo el equipo organizador de la conferencia por su trabajo para llevar adelante este congreso.

Empezaré mi intervención diciendo que me ha costado mucho encontrar el tono adecuado para esta comunicación. Tengo la sensación de que no ha pasado todavía tiempo suficiente desde que Francesc nos dejó para poder hablar sobre él en un homenaje, porque hay aspectos sobre los que pensar que toman su tiempo y requieren cierta perspectiva. Se requiere la distancia de la teoría, si queréis, de la que hablan los fenomenólogos, el distanciamiento del objeto tematizado —un tema, por cierto, que Francesc introducía en sus clases a través de *Ser y Tiempo* de Heidegger y del famoso ejemplo del martillo. Una actitud (teórica) hacia las cosas que muchas veces es posible sólo cuando el martillo de rompe, o sólo cuando alguien ya no está, en su ausencia. Hay aspectos del tematizar la ausencia de alguien que creo que solo aparecen con el tiempo y a veces sin esperarlos o precisamente sin querer pensarlos, sino que se viven y se sienten de un modo «implícito», como sedimentos que lentamente van haciendo pozo a medida que la vida nos presenta situaciones (parecidas a las de antes o nuevas) en que personas que antes estaban ahora ya no. Aunque quizás es reciente todavía, como decía, sí que es verdad que ya se han ido dando momentos, y el tiempo suficiente para que estos sedimentos vayan aflorando a la superficie y nos vayamos dando cuenta de ellos, para así poderlos llevar a la atención y a la palabra.

Empezaré con una anécdota, de las muchas que podemos contar en relación a Francesc, que me permitirá hablar de la persona y el filósofo que Francesc fue de un modo que creo que puede resonar en muchos de vosotros/as.

Era hacia el año 2008, cuando empecé a hacer el doctorado con él, en una de las primeras reuniones que tuvimos. Me presenté a su despacho para la reunión y me di cuenta de que Francesc había traído una bolsa grande de deporte que pesaba mucho. Amante del deporte no era, precisamente, como sabéis. Lo que esa bolsa contenía era un número desorbitado de libros que me había traído para que “empezara a leer” sobre fenomenología, sobre Husserl, etc., y pudiera así empezar a delimitar los temas de mi tesis. Como os podéis imaginar, salí de ese despacho entre ilusionada y abrumada, entre entusiasmada y perdida. Supe después que el camino de la tesis ya era esto, navegar entre el entusiasmo y la desesperación. Este hecho podía ser abrumador, como en efecto fue —ya se lo había dicho muchas veces después— pero creo que ilustra algo importante de Francesc, a saber, su *generosidad*, su actitud de dar y compartir todo lo que estaba en sus manos para contribuir a la formación de sus alumnos. Podemos hablar de libros, pero también de conversaciones, de dedicación a los textos de otros, de correcciones infinitas sobre los textos que le mandábamos, y sobre los cuales siempre encontraba algún detalle u otro para comentar. Generoso con su tiempo: aquellos momentos en que todo se paraba y las cosas mismas de la filosofía era lo único que importaba. También era generoso con la gente que conocía: era hábil en poner a la gente en contacto —de ahí también el grupo que somos actualmente en el GEF y más allá de él.

Su generosidad era especialmente también *intelectual* y en un doble sentido: por un lado, era generoso en compartir sus ideas y su conocimiento, y por el otro, también en escuchar y recibir las ideas de otros.

Este último punto me parece especialmente importante en un ámbito como la filosofía y una profesión como la nuestra, en la que las tradiciones, los autores, etc., a menudo forman estos compartimentos estanque con sus propias reglas, sus conceptos fetiche y sus trincheras académicas. Francesc era generoso al entrar en discusiones con sus colegas kantianos, o del idealismo alemán, o con sus colegas analíticos, a los que intentaba convencer de la relevancia de la fenomenología y de las ideas que él pensaba importantes, pero a la vez estaba abierto a examinar otros puntos de vista y a entender la filosofía como un proyecto colectivo donde las distintas perspectivas, también las distintas tradiciones, son relevantes. La RAE dice que una acepción de ‘generoso’ es ‘desinteresado’ y, aplicado a la tierra, ‘fértil’, ‘fecundo’, ‘rico’. La generosidad de Francesc en el ámbito intelectual se materializó, a mi modo de ver, con un diálogo fértil, fecundo, rico, con filósofos y tradiciones filosóficas más allá de Husserl, que era su favorito (y también a pesar de que su inclinación siempre fuese decir algo tipo “Husserl ya lo había dicho

en alguna página de su inmensa obra”). Esta actitud filosófica abierta, diríamos, forma parte de una manera de entender la filosofía que libera más que encierra, que da alas más que limita. En mi caso particular fue crucial para mi desarrollo filosófico y también para mi manera de entender la filosofía, como de algún modo más allá de las divisiones (quizás tan necesarias como peligrosas) entre filosofía continental y filosofía analítica, por ejemplo. A Francesc le gustaba «ir a las cosas mismas», hablar de los fenómenos, de los temas, pensar las cosas mismas a través de los textos de los filósofos y por uno mismo.

Fue quizás esta apertura, a la vez, esa generosidad, la que le trajo alguna que otra preocupación al tener estudiantes que nos íbamos por otros caminos no estrictamente husserlianos. Francesc no sé cansó de decirme, durante bastante tiempo, que “él me daba consejos académicos y yo hacía lo que me daba la gana” (y se reía después). El hecho era que en mi tesis, aunque fenomenológica en espíritu, no había tanta fenomenología en el sentido clásico y husserliano cómo hubiera querido Francesc, sino que se centraba en una cuestión de la filosofía (analítica) de la mente contemporánea. Se quejaba cuando a veces le mandaba textos que discutían la fenomenología del pensamiento, o la intencionalidad, con autores que se alejaban de la fenomenología clásica. Pero él entraba en los textos, los pensaba, los discutía. Con atención, con paciencia, con rigor. Al final creo que me hice perdonar, por así decirlo, con un artículo que escribí sobre el concepto de horizonte en Husserl, que salió publicado en el año 2020, algunos años después de hacer la tesis y cuando Francesc creo que ya había aceptado, y creo que hasta medio celebrado, mi camino poco ortodoxo.

El grupo de estudiantes, de discípulos, si queréis, que Francesc dejó es una muestra viva de su propia manera de entender la filosofía y la fenomenología. El Grup d'Estudis Fenomenològics, que él presidió durante décadas, lo forman actualmente un conjunto de filósofos/as de varias familias filosóficas y de distintos intereses y estilos, unidos, también claro, por un interés por la fenomenología o algún aspecto de ella. A alguien le podrá parecer poco unitario, pero creo que a Francesc ya le gustaba la variedad y la crítica interna, al más propio estilo Husserl y, no era, de hecho, nada dogmático respecto a las posturas filosóficas, como tampoco respecto a otras cuestiones de la vida.

Ahora que yo misma tengo doctorandos y he empezado a dirigir tesis doctorales es cuando me doy cuenta de la generosidad de Francesc en muchas de sus dimensiones y también de su legado en su forma de hacer y practicar filosofía, propia de alguien ocupado en las “cosas mismas” de una forma que conseguía

ir al más específico detalle de una cuestión a la vez que tomar perspectivas más amplias y globales. (¡Quizás a veces tan ocupado con las cosas mismas, que las tareas más prácticas y cotidianas podían devenir una odisea a su lado!). Decía que ahora soy más consciente de lo que implicaba su dedicación a mi trabajo, del tiempo que invertía, de las horas de discusiones, de su predisposición a guiar, a corregir, a comentar, a quejarse si era necesario, pero, sobre todo, su maestría, el hecho de que fue un maestro y no un simple buen profesor. Me doy cuenta del legado precioso que nos dejó, que me atrevería a decir que no es ni más ni menos que el goce por la filosofía y por la filosofía compartida como una manera de estar en el mundo.

Muchas gracias.

Recibido: 23-11-2025

Aceptado: 01-12-2025

FRANCESC PERENYA. IN MEMORIAM

Wolfgang KÜNNE
Universität Hamburg
wolfgang.kuenne@uni-hamburg.de

Der Hymnus auf Bolzanos Logik in Husserls Prolegomena hat dafür gesorgt, dass der Husserl-Forscher Francesc und der Bolzano-Forscher Wolfgang Künne wissenschaftlich stets genug Gesprächsstoff hatten. Vor vielen Jahrzehnten haben wir bei unserer ersten Begegnung auf einem Internationalen Philosophie-Kongress in Barcelona Erinnerungen an die gemeinsame Studienzeit in Heidelberg ausgetauscht, und sehr bald wurde Francesc mein bester Freund in Spanien. Er war mehrfach unser Gast in Hamburg. Was ihn mehr als alles Andere für mich und meine Frau unvergesslich macht, ist eine Eigenschaft, die das Wort ‘Herzensgüte’ optimal bezeichnet.

El himno a la lógica de Bolzano en los *Prolegómenos* de Husserl hizo que Francesc, investigador de Husserl, y Wolfgang Künne, especialista en Bolzano, siempre tuvieran suficientes temas de conversación académica. Hace muchas décadas, en nuestro primer encuentro durante un Congreso Internacional de Filosofía en Barcelona, compartimos recuerdos de nuestros años de estudio en Heidelberg, y muy pronto Francesc se convirtió en mi mejor amigo en España. Fue nuestro invitado en Hamburgo en numerosas ocasiones. Lo que lo hace más que cualquier otra cosa inolvidable para mí y para mi esposa es una cualidad que la palabra “bondad de corazón” (*Herzensgüte*) describe de manera óptima.

(Trad. Íngrid Vendrell Ferran)

Recibido: 23-11-2025

Aceptado: 01-12-20

FRANCESC PERENYA. IN MEMORIAM

Kevin MULLIGAN

University of Geneva/Università della Svizzera Italiana

kevin.mulligan@usi.ch

I first met Francesc in 1996 or 1999 and often had lunch or dinner with him in Barcelona, together with José Díez and Manuel García- Carpintero. I think it was in these meetings that I first came to appreciate some of the differences between the Catalans and the Spanish. Differences I had not really noticed or appreciated whilst employed as a manager of a discotheque in Ampuria Brava towards the end of the 1960's. Francesc's calm and simple modesty was always very striking, as was the slow smile by which it was often accompanied. An often mysterious smile – was he merely amused, content, delighted, ironic? But Wolfgang Künne is right – his most striking characteristic was indeed his *Herzensgüte*, as the language he loved so much, puts it.

Conocí a Francesc en 1996 o 1999 y solía comer o cenar con él en Barcelona, junto con José Díez y Manuel García-Carpintero. Creo que fue en estos encuentros donde empecé a apreciar algunas de las diferencias entre catalanes y españoles. Diferencias que no había notado ni apreciado realmente mientras trabajaba como gerente de una discoteca en Ampuria Brava a finales de los años sesenta. La modestia tranquila y sencilla de Francesc siempre era muy llamativa, al igual que la sonrisa pausada que a menudo la acompañaba. Una sonrisa a menudo misteriosa: ¿era simplemente divertido, contento, encantado, irónico? Pero Wolfgang Künne tiene razón: su característica más llamativa era, sin duda, su *Herzensgüte*, como lo expresa en el idioma que tanto amaba.

(Trad. Joan González Guardiola).

Recibido: 23-11-2025

Aceptado: 01-12-2025

JULIA IRIBARNE: HACIA UNA ÉTICA TRASCENDENTAL

JULIA IRIBARNE: TOWARDS A TRASCENDENTAL ETHICS

Irene Mónica BREUER
Bergische Universität Wuppertal
ibreuer@hotmail.com

RESUMEN: Esta contribución se centra en la reflexión filosófica de Julia Iribarne sobre la intersubjetividad trascendental husserliana y la constitución de una ética trascendental. Revela la inseparabilidad de la ética y la metafísica y considera sus implicaciones para las cuestiones relativas al sentido de la vida. Se presta especial atención al diálogo entre esta filosofía y la literatura. Basándose en la obra de Husserl, Iribarne propone establecer una ética trascendental fundamentada en la igualdad trascendental entre el propio ser y el de los demás, y en la libertad y la responsabilidad mutua. El tema general de su obra es el sentido de la vida, que aborda en su singular significación ética a través del concepto de ‘centramiento descentrado’. Según Iribarne, solo asumiendo la responsabilidad por nosotros mismos y por los demás en una comunidad unida por el amor puede toda nuestra vida adquirir dignidad y sentido éticos. Este es el mensaje central de Iribarne. Es de una actualidad innegable.

PALABRAS CLAVE: ética, igualdad, intersubjetividad, metafísica, sentido, vida.

ABSTRACT: This contribution explores Julia Iribarne’s philosophical reflections on Husserlian transcendental intersubjectivity and the constitution of a transcendental ethics. It reveals the inseparability of ethics and metaphysics and considers the implications of this for questions concerning the meaning of life. Particular attention is given to the dialogue between this philosophy and literature. Building on Husserl’s work, she proposes establishing a transcendental ethics grounded in transcendental equality between one’s own being and that of others, and in freedom and mutual responsibility. The overarching theme of her work is the meaning of life, which she addresses in her unique ethical significance through the concept of ‘decentered centring’. According to Iribarne, only by assuming responsibility for ourselves and for others in a community

bound by love can our whole life gain dignity and ethical meaning. This is Iribarne's central message. It is undeniably topical.

KEYWORDS: Ethics, Equality, Intersubjectivity, Metaphysics, Sense, Life.

1. Introducción. La recepción de la fenomenología en Argentina y su elaboración ética en Francisco Romero, Alejandro Korn y Eugenio Pucciarelli.

Las diversas escuelas de pensamiento en Argentina que han recepcionado a la fenomenología y la antropología filosófica se caracterizan por haber entendido la filosofía y la cultura como instrumentos tanto para la transformación de la sociedad como para la definición de la identidad nacional. Para ello, han elaborado una teoría ética de los valores fundamentales o axiología cuyas raíces humanistas hacen hincapié en los conceptos de libertad responsable y voluntad teleológica de alcanzar valores espirituales superiores. La filosofía se entiende como un saber socialmente comprometido que acepta y sostiene una pluralidad de perspectivas de acuerdo con los contextos variables de inserción y que se abstiene de tomar partido político. La recepción de la fenomenología y antropología filosófica opera por integración de las diferentes corrientes filosóficas, a las que reúne bajo el primado de una ética de sesgo humanista.

En este sentido, ya en 1952 Francisco Romero sostenía en su *Sobre la filosofía en América* que la “mente iberoamericana” se caracterizaba, por un lado, por la “predilección por las cuestiones atinentes al espíritu, los valores y la libertad”, la tendencia a unificarlos bajo la “afirmación del espíritu como la esencia o el ápice de la realidad” y la afirmación de la “espiritualidad” como “libre realización del valor” (Romero 1952, 17). Romero destaca que “para el hombre americano, la libertad es una experiencia tanto colectiva como individual, porque las naciones de América se constituyen y nacen mediante actos de liberación, y porque el individuo tiene ante sí un amplio horizonte geográfico y social abierto a su libre iniciativa” (*ibid.*). Por otra parte, como observó más tarde en 1960, en *Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual y otros ensayos*, un rasgo sobresaliente fue la consideración de una multiplicidad de perspectivas, para lo que acuñó el término “occidentalidad más espacio libre”, rasgos todos ellos que atestiguaban la “unidad fundamental”, la “uniformidad primaria” y la originalidad de la cultura latinoamericana, donde “persiste como vínculo un conjunto ancestral de ideas,

sentimientos e instituciones comunes, y también un haz bastante homogéneo de problemas” (Romero 1960, 114–116). Romero hizo hincapié en el “sentimiento de libertad” (Romero 1952, 17) que subyace a la teoría de los valores de Korn, de “raíz humanísima”, en la que se expresa la “personalidad humana y se encarna la lucha contra todas las coacciones” y “el esfuerzo por la libertad” (*ibid.*, 67).

Por su parte, Alejandro Korn (1860-1936) en su obra principal *La libertad creadora* (1930), subraya los conceptos de libertad, que no es absoluta, y de voluntad, que se esfuerza teleológicamente por la realización de valores espirituales superiores. Por lo tanto, no puede imaginar “una ética sin obligación, sin responsabilidad, sin sanción y, sobre todo, sin libertad”, que, al liberarnos del “automatismo mecánico”, nos devuelva “la dignidad de nuestra personalidad consciente, libre y dueña de su destino” (Korn, 1948/1930, p. 46). Como escribe Pucciarelli en su prefacio a la edición de 1948, “el hábito se repite y la libertad crea” (Korn, 1948, p. 9), palabras que transmiten el mensaje esencial de Korn: “Si queremos un mundo mejor, lo crearemos” venciendo resistencias y obstáculos (*ibid.*). Korn sostiene en “Nuevas bases” (1940 [1925]) que el positivismo debe ser “subordinado” a una “concepción superior” que afirme “la autonomía de la personalidad humana como lo exige la ética. Porque importa ante todo emancipar al hombre de su servidumbre y devolverle su jerarquía como creador de la cultura, destinada a actualizar su libertad intrínseca” (Korn 1940, 291). Korn reivindica la personalidad libre y el restablecimiento de la responsabilidad de la conducta humana para fundamentar con ello la ética: “La filosofía es teoría de los valores o sea axiología”, señala Korn en “Axiología” (1938, 102). Su postura teórica básica, que intenta combatir tanto el solipsismo como el realismo ingenuo, a menudo está en desacuerdo con el planteamiento epistemológico de Kant. La recepción que Korn hace de la ética kantiana se destaca por su libre apropiación del criticismo, ya que para Korn la razón práctica no funge como la instancia decisiva de la moralidad, sino como un rechazo íntimo y pre-reflexivo de las condiciones materiales a las que está sujeta la acción (cf. Dotti 1992). Para Korn, la voluntad no es en realidad la razón en su uso práctico, sino un impulso vital que permite desafiar el determinismo de la naturaleza. La verdadera libertad es una prerrogativa de la voluntad y siempre se realiza cuando el yo no se somete o deja de someterse a objetivos materiales o instintivos. Esta “buena voluntad” no es un “hecho” externo, sino interno, que sin embargo pertenece al mundo de las apariencias (cf. Dotti 1988, 63).

Con respecto a Francisco Romero (1891-1962) la tesis principal que presenta en *Teoría del Hombre* de 1952 es que la experiencia nos enfrenta a un movimiento

de “trascendencia” que, como “impulso o empuje”, emana de una “*voluntad de conciencia*” (1965 [1952], 46) e impregna la realidad. Este movimiento se intensifica y abarca diversas formas de radiación que se extienden gradualmente desde la realidad inorgánica, pasando por la vida, el psiquismo pre-intencional y el psiquismo intencional, hasta el reino del espíritu (cf. Walton 1997, 676; 2022, 97f.). En esta obra, Romero elabora una síntesis de antropología filosófica y fenomenología, por cuanto su concepción se fundamenta en el hecho humano originario, la conciencia intencional, y dentro de ella, la percepción objetivadora. La actitud intencional lleva en sí la actitud espiritual; el espíritu lleva a su plenitud el ser del hombre y su proyección hacia el valor, que se expone en una teoría de los valores. El hombre es considerado en su integridad, como constituido por la intencionalidad y el espíritu (cf. Walton 1997, 676; 2022, 97s.). Al igual que Korn, afirma el “paralelismo de la libertad y la trascendencia”, en la medida en que la “trascendencia absoluta” de los actos mentales y culturales se correlaciona con la supresión de las “coacciones naturales”. En definitiva, Romero desarrolla una teoría general de la realidad y esboza una “metafísica de la trascendencia” como marco para el estudio de la realidad y de los valores, “cumpliendo el requisito filosófico de no mantener ningún problema particular aislado de las concepciones concernientes a la totalidad” (Romero 1965 [1952], 163s.), confiriendo a la fenomenología husserliana un giro marcadamente realista.

Eugenio Pucciarelli (1907-1995) comparte con sus maestros Romero y Korn un profundo humanismo y un compromiso concomitante con la justicia social y la cultura nacional que no funciona por exclusión, sino mediante una síntesis provisional de rasgos culturales propios y ajenos que varía según las circunstancias y caracteriza la identidad como nación (cf. Breuer 2023). En cuanto a los problemas „que se han hecho carne“ en su conciencia, ellos 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 su “Autopresentación”, 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. En todas las oportunidades Pucciarelli señala que ha “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” (1987, 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”. 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”. El tercer principio es el de vivir, sentir y concebir el día de hoy como si fuera el primero de la vida en aras de dignificarla 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” (*ibid.*). Estas preocupaciones éticas son compartidas por Julia Iribarne, su discípula, en quien se centra esta contribución.

2. Julia Iribarne, la continuidad de las consideraciones éticas

Como destacan Roberto J. Walton y Javier San Martín en la nota editorial a la edición en común de *Investigaciones Fenomenológicas y Escritos de Filosofía* dedicada a su memoria (2015), además de proponer fundar la ética trascendental en base a la igualdad como sentido propio de las operaciones trascendentales que hacen posible la experiencia del otro, Julia V. Iribarne (1929-2015) intentó su aplicación al ámbito mundano, en un esfuerzo para reorganizar y resolver las relaciones conflictivas reinantes en la sociedad. En este sentido, en su *De la ética a la metafísica* sostiene que la afirmación “éticamente habita el hombre” implica una acción que apunta a la concreción de lo más correcto y justo dentro del ámbito de las posibilidades y en medio de una comunidad intersubjetivamente constituida e impulsada por el amor (2007, 237–249). Sus reflexiones giran en torno a dos tópicos principales: la libertad y la intersubjetividad, las cuales conducen a la transformación de la vida misma (Walton & San Martín 2015, 11) y contribuyen a su sentido, que Iribarne resume en su original propuesta de la paradoja del ‘centramiento descentramiento’ entendida como articulación de la necesidad de la preservación de un sí mismo con las obligaciones morales para con el prójimo. En lo que sigue, analizaremos parte de su obra, en especial la que se centra en la cuestión de la intersubjetividad dentro del marco de la ética, destacando su aportación original.

3. El sentido de la vida en la convergencia ética de libertad e intersubjetividad: la intersubjetividad trascendental

La cuestión de la intersubjetividad es desarrollada detenidamente en su libro *La intersubjetividad en Edmund Husserl* (1988), su tesis de doctorado. Como Pucciarelli destaca en el prólogo, el itinerario que recorre Iribarne es el correcto: después de interrogarse por la existencia de una teoría de la intersubjetividad en los textos de Husserl y de la necesidad de responder a la objeción del solipsismo, el análisis aborda la *V Meditación Cartesiana*, donde examina la fenomenología en sus aspectos estático y genético. Su análisis demuestra que la unidad de la teoría de la intersubjetividad va de la mano con la fenomenología trascendental entendida como monadología (Pucciarelli 1987, III). Para demostrar que “la fenomenología trascendental conduce coherentemente a una monadología” (Iribarne 1987, 22), Iribarne parte del problema planteado por la intersubjetividad y de las dificultades que Husserl enfrenta para dar cuenta de la objetividad universalmente válida del mundo desde la perspectiva de una conciencia constitutiva, puesto que es “intrínsecamente imposible al *solus ipse* desvelado dar cuenta de la objetividad. Objetivo es universal, objetivo e intersubjetivo” (*ibid.*, 12). Necesitamos un sujeto “universal”, pero a la vez “concreto”, para poder referirnos a una multiplicidad de sujetos. Iribarne plantea claramente las exigencias que debe cumplir el análisis. Se debe mostrar que: 1) todo sujeto debe ser autoconstituido; 2) cada sujeto debe ser constituido como tal en otro sujeto, pues de lo contrario no resultaría un universo monadológico, 3) la constitución del Otro debe corresponder a la autoconstitución del Otro para asegurar su validez; 4) los sujetos deben constituir un mundo concordante de objetividad para que la comunicación sea posible; 5) el mundo constituido debe incluir a cada uno mismo y a los Otros para asegurar su unidad. Finalmente, todas estas afirmaciones deben ser confirmadas por mi ego trascendental para tener un fundamento real. El análisis husserliano de la intersubjetividad, que Iribarne detalla en la obra de referencia, aspira a justificar cada una de estas exigencias (*ibid.*, 13).

Iribarne destaca los esfuerzos de Husserl por realizar esta tarea, que sólo la ética permite realizar, puesto que ella “es la ruina del solipsismo, la rehabilitación de un esencial ser-con” (*ibid.*, 11). Husserl intenta “eludir la prisión del ‘yo pienso’”, sin abandonar el contexto trascendental, ya que “toda validez debe proceder de la dinámica inmanente al sujeto, pero toda subjetividad constituida debe, para ser tal, estar avalada por el Otro, ser con-validad” (*ibid.*, 13). Es la conciencia trascendental la que constituye la objetividad, que es esencialmente

universal e intersubjetiva. Para Husserl, agrega Iribarne en la traducción alemana de su obra, “toda validez debe provenir de la dinámica inmanente de la constitución del sentido por parte del sujeto, pero toda subjetividad constituida, para ser tal, debe encontrar su conformación en el otro” (1994, 17). Iribarne no deja de destacar, empero, que si la consciencia trascendental puesta al descubierto en reducciones sucesivas, es decir, el ‘yo’ puro que ha sido iluminado en niveles sucesivamente superiores de abstracción, es la única zona de fundamentación radical de la cognición, entonces el lugar de la dación del otro debe encontrarse dentro de los límites de este ‘yo’ (*ibid.*). Iribarne concluye, por lo tanto, que la unidad que caracteriza los análisis husserlianos sobre la intersubjetividad está basada en la pertenencia de todos los niveles al campo trascendental. Este campo se evidencia en el tiempo intersubjetivo, sobre cuyas bases “yo y nosotros se entrelazan mutuamente”: “Llevo los otros en mí”, ésta es para Iribarne la afirmación de validez universal clave de la fenomenología husserliana (*ibid.*, 195).

Esa experiencia del otro equivale, como señala Javier San Martín, a la “aparición o descubrimiento de la intersubjetividad trascendental”. Para ello, continúa este autor, se debe ampliar la “reducción fenomenológica trascendental a una reducción fenomenológica intersubjetiva” (cf. Hua I, 236), gracias a la cual el otro se revela “como otro trascendental”. Si bien Iribarne no habla de “reducción intersubjetiva”, sí se explyra sobre la doble reducción (1987, 45, 47, 51, 53–57, etc.). Al caracterizar la trascendentalidad de los otros a partir de las experiencias propias de los otros – llevamos a los otros en nosotros mismos – Iribarne muestra que la reducción intersubjetiva pone al Otro como Otro trascendental (San Martín 2015, 298). Al respecto, en el prólogo al libro de Iribarne *Edmund Husserl. La fenomenología como monadología* (2002), Walton esclarece esta cuestión:

Así, la legitimación de la condición trascendental del otro no reside en su propia reducción trascendental, que bien podría no ser efectuada por él, sino en esa reducción mía “en” el otro que es posible porque la empatía admite también el procedimiento de la doble reducción. Con otras palabras, la explicitación de las implicaciones intencionales de la propia vida del ego nos lleva más allá de ella, y pone de manifiesto el mayor alcance de la vida trascendental al convertir la reducción egológica en una reducción intersubjetiva (Walton 2002, 13).

Es por ello que la segunda reducción, la reducción intersubjetiva, no implica una vivencia de mi propio curso, sino una inherente a otro curso, a otro yo que es un yo del Otro trascendental del mismo modo que mi yo pasado: Ambos son

puestos al descubierto por medio de una reflexión ‘en’ la empatía (*ibid.*). Sin embargo, a nuestro parecer, en la medida en que Iribarne comprende la *epojé* como una reducción a la esfera de evidencia propia del ego, se deja de reconocer en forma cabal la trascendentalidad del Otro, es decir, su prioridad constitutiva no sólo en el nivel pre-objetivo del comportamiento corporal, sino también en el nivel de la vida espiritual objetivada. Como Husserl destaca, “el Otro es el primer ser humano, no yo” (Hua XIV, 418, 402). Estamos originalmente unidos en una comunidad de pulsiones en la manera de un “entrelazamiento intencional” (Hua XV, 366). Husserl entiende a esta esfera como “radicalmente pre-egoica”, ya que pertenece al estrato inferior de la “pasividad exenta de ego” (*ibid.*, 595), es decir, a la esfera del ‘yo’ anterior a la constitución de un sí mismo. Por consiguiente, una unificación del sí mismo y del Otro tiene lugar en un nivel que es previo a la empatía recíproca. Como lo expresa Husserl:

El otro es para sí de la misma manera, pero su para sí es al mismo tiempo mi para-mí, en la forma de mi potencialidad de la presentación. Pero él mismo esta presentado en mí y yo en él. Llevo a los Otros en mí en tanto presentados en su mismidad y a ser presentados y en tanto soy yo mismo llevado por los Otros. [...]. La co-presencia de los Otros es inseparable de mi en mí en mi presentificación de mí mismo viviente, y esta co-presencia de los Otros es fundante del presente del mundo (Hua Mat. VIII, 56s.).

La “interioridad de ser uno para el otro” en tanto entrelazamiento intencional es “el hecho primordial metafísico, es el entrelazamiento de lo absoluto” (Hua XV, 366). Husserl agrega que cada uno encuentra al Otro como un Otro distinto con sus propias capacidades, pero “intencionalmente en sí mismo y ‘en relación’ al mismo mundo” (*ibid.*). El término “metafísico”, aplicado a lo “absoluto” significa que el ‘yo’ es un “ser absoluto”, y que está referido a un universo de “co-yoes trascendentales” (*ibid.*, 370). Este reconocimiento de una esfera pre-egoica, en donde cada uno es para sí mismo y portador de los Otros implica que no puedo ser quien soy sin los Otros que existen para mí, a la vez que estos Otros no pueden serlo sin mí, puesto que “la inclusión intencional es la necesidad de la coexistencia trascendental” (*ibid.*). Las reflexiones husserlianas sobre la coexistencia de seres distintos que llevan a su/s Otro/s en sí mismos dejan claro, a diferencia de lo afirmado por Iribarne, que el ego propio no posee una prioridad constitutiva. Por consiguiente, la reducción egológica que justifica su concepción de la fenomenología trascendental como monadología demuestra ser sólo el primer paso hacia la reducción intersubjetiva. En realidad, la reducción intersubjetiva quiebra con la monadología concebida como centrada en el propio

ego constituyente de una pluralidad de egos en comunión. En conclusión, a pesar de este problema, el mérito de *La intersubjetividad en Edmund Husserl* es haber puesto de relieve el “gran giro” efectuado por el pensamiento de Husserl, “la elucidación de la intersubjetividad”, y haberlo localizado en la esfera trascendental (2002, 196; cf. Walton 2015, 381).

4. Fenomenología y monadología – Hacia una ética trascendental I: la igualdad trascendental

Iribarne reconoce una intersubjetividad originaria que quiebra con la subjetividad monadológica reducida a la esfera del ego propio en su artículo “Edmund Husserl. La fenomenología como monadología” (1985). En él, intersubjetividad y libertad convergen en la ética: Iribarne anticipa los temas de sus posteriores reflexiones, desarrollando un “enfoque genético”, en el cual la explicitación de la experiencia del otro es presentada según tres momentos, que aluden a los estratos del ámbito trascendental y que comprenden “lo constituido, su historia y su protohistoria”: 1) una “monadología idealista”, donde la aprehensión de una comunidad monádica compuesta de polos-yo está orientada hacia un único y mismo mundo; 2) una “monadología social”, donde los yo-seres humanos concretos con sus habitualidades, se desvelan recíprocamente en la comunicación; finalmente, 3) una “monadología pre-reflexiva” que concierne a la protohistoria del ego reflexivo. Esta elaboración de la expresión husserliana “las mónadas tienen ventanas” no sólo permite entender al ego aislado como un recurso metódico, sino que fundamentalmente justifica la interpretación de la fenomenología como monadología, que es “el resultado” de “la explicitación de la experiencia del otro” (1985, 75), ya que en Husserl se asiste “a la identificación [...] de lo egológico con lo intersubjetivo (*ibid.*, n.14).

Esta ética intersubjetiva que requiere un entrelazamiento de mónadas en una coexistencia armoniosa está basada en el reconocimiento de una “igualdad radical” entre ellas, un concepto en torno del cual gira el tratamiento de los problemas desarrollados en su *Edmund Husserl. La fenomenología como monadología* (Buenos Aires, 2002). Como destaca Walton, el aporte original de esta obra es su propuesta de fundamentación de una ética trascendental a partir de la igualdad como el sentido propio de las operaciones trascendentales que hacen posible la experiencia del otro (Walton 2015, 381). Al respecto, Iribarne afirma que el sentido de la estructura de la conciencia configurante del mundo,

es decir, de las operaciones trascendentales constitutivas, es “la afirmación de la recíproca igualdad” (Iribarne 2002, 427). Esta “igualdad trascendental” (*ibid.*) se evidencia en la experiencia singularizadora del otro ser humano, por cuanto, “originariamente, radicalmente, lo sé igual a mí” (*ibid.*, 429). La “igualdad radical” es la “condición de posibilidad de la constitución del Otro”, ella nos proporciona la certidumbre de que “el Otro, la Otra, es mi par”: ésta es la base de la comprensión de nuestro prójimo. Esta “igualdad radical” tiene su origen en el ámbito de la constitución trascendental, donde se descubre “mi entretnejimiento igualitario con los Otros”, sin los cuales no podrían concebirse ni el mundo ni la objetividad. Los seres humanos nos constituimos recíprocamente como prójimos “*porque la estructura misma de las operaciones que permiten captar el sentido de eso que somos los unos para los otros es el de la igualdad*” (*ibid.*, 430). Esta “igualdad trascendental” se evidencia en los rasgos existenciales que compartimos, como el ser “arrojado” en determinadas circunstancias, el ser responsables del ser que vamos siendo, y fundamentalmente en “nuestra posibilidad de crecimiento en la dimensión de la libertad” (*ibid.*, 430s.).

El hombre no nace libre, liberarse es su tarea, es decir, ser capaz de decidir libremente las normas a las que sometemos nuestra libertad, cuya expresión es “nuestra recíproca diferenciación”: “El derecho a llegar a ser diferentes” es otra forma radical derivada de la igualdad trascendental (*ibid.*, 431). Una vez realizada la “primera inmersión solipsista” de cada uno respecto de su consciencia, para acceder a sus vivencias personales en relación con su propio ser, el solipsismo “se quebranta” gracias a la irrupción del “fenómeno radical de entrelazamiento con los Otros, los pares” (*ibid.*, 432). Por la “fuerza de la posición de igualdad”, sin la cual no seríamos capaces de concebirnos los unos a los otros, sabemos que somos solidarios con nuestra vida y, fundamentalmente, respecto de los seres humanos, “sujetos de esperanza”, proyectados a nuestro futuro. Cuando se fuerza la igualdad originaria que fundamenta la solidaridad, y se instala la contradicción en la consciencia constitutiva y configuradora del mundo, se “instituye la violencia”: “*Él es igual a mí, pero derechos sólo tengo yo, o sea que él, que es igual a mí mismo al mismo tiempo no es igual a mí*” (*ibid.*). La comprensión del mundo ya no compromete mi solidaridad con el prójimo. En consecuencia, la violencia no sólo “contradice el sentido y funcionamiento de la intersubjetividad, sino que desrealiza su simbolización mediada por el pronombre ‘nosotros’ [...]. El Otro ser humano, mi prójimo, no es mi prójimo” (*ibid.*, 433). Iribarne destaca que “la más radical forma de violencia”, es “la violencia hecha a la coherencia de mi consciencia”, que se origina en “la convicción de que el Otro, la Otra, no es igual a mí”: Esta ruptura de la unidad y coherencia de la consciencia consigo misma

es la “clave de bóveda” de todas las formas de violencia, ella rompe con “el *factum* radical de que el Otro es ‘mi par’” (*ibid.*, 434). Como destaca Iribarne, el nacimiento de nuestra capacidad configuradora de mundo no coincide ni con el nacimiento de la solidaridad ni con el nacimiento del espíritu, sino con el momento en que el ser humano acepta que “la igualdad, que es condición de su comprensión del prójimo, rija la organización del mundo que configura” (*ibid.*). En su conclusión, Iribarne enfatiza que

como sujetos trascendentales tenemos la capacidad desarrollada de configurar significativamente el mundo a partir de lo dado. Parte de eso ‘dado’ es la solidaridad que cada uno vivencia respecto de sí mismo, su igualdad respecto de los demás y su reverso: el derecho de cada prójimo a ser solidario consigo mismo (*ibid.*, 435).

En consecuencia, la fractura de la igualdad trascendental, que equivale a “la instauración de la desigualdad entre los hombres” es para Iribarne “el acto más originario de violencia y el acto más elemental de inmoralidad” (*ibid.*). Este lúcido análisis nos revela que el reconocimiento de la igualdad trascendental entre los seres humanos es el primer acto instaurador de la ética trascendental.

A la luz de estas consideraciones éticas, se hace evidente la importancia del análisis detallado de los esfuerzos realizados por la fenomenología husserliana para superar el aislamiento de la mónada leibniziana, que Iribarne desarrolla a lo largo del libro: las arduas elaboraciones de Husserl con el objetivo de abrir ventanas a la mónada leibniziana, el otorgamiento de una referencia común a las mónadas al mundo, que, en Husserl, implica la constitución por parte de la subjetividad trascendental, y, por último, la orientación de las mónadas hacia un *telos* ideal, que en Leibniz asume el carácter de una república del espíritu. Iribarne se detiene en aspectos fundamentales de la fenomenología husserliana como la síntesis pasiva, la constitución de la identidad a partir de la génesis del yo en el fluir temporal originario, la intencionalidad instintiva, la comunidad del amor, temas a los cuales Husserl se dedicó una vez realizado el giro a hacia una fenomenología genética, como señala Walton en el iluminador prólogo a la obra (2002, 20, cf. 2015, 381). Al respecto enfatiza que la importancia y la originalidad del pensamiento husserliano respecto de otras filosofías trascendentales reside en “la estructura y la vigencia del funcionamiento instintivo”, que se lleva a cabo en el ámbito trascendental, a partir del cual se configura el mundo y la intersubjetividad (Iribarne 2002., 129).

Iribarne analiza el funcionamiento de la síntesis pasiva como la condición de posibilidad de la identidad personal, y señala el surgimiento del yo personal como libre, siendo clave para este desarrollo el concepto de ‘autorregulación’. Al examinar la ipseidad en relación con la memoria y el olvido, Iribarne confronta la posición husserliana con las de H. Bergson y de M. Proust, posiciones que coinciden en la concepción de la memoria como “condición *sine que non* para el desarrollo de la identidad personal” (*ibid.*, 152). Asimismo, pone de relieve que “la recurrencia de habitualidades sería una forma de memoria” (*ibid.*, 135), habitualidades que pueden integrarse en un todo armonioso de las mónadas. A este horizonte no le es ajeno el ejercicio de la libertad, que se manifiesta en la “creación de sí mismo por sí mismo”, tema que Iribarne analiza en la experiencia empática en la fenomenología husserliana, y el ‘ser-con’ en la obra de M. Heidegger y J.P. Sartre. La libertad se manifiesta además en el hecho de que si bien la herencia y la intersubjetividad influyen en la constitución del ego, la “separación del ego” no sólo permite su recreación sino además posibilita los cambios y la evolución histórica de la humanidad (*ibid.*, 167). Enlazando estos últimos temas, Iribarne se dedica a la cuestión de las relaciones entre teoría y praxis dentro de una concepción de la razón que es unificadora, por un lado de la función práctica de la teoría y por el otro, de la ética como función práctica de la teoría.

Los puntos centrales de la monadología son, para Iribarne, la comunidad ética y la idea-Dios, los cuales contribuyen a elucidar las implicaciones de la filosofía práctica de Husserl. En lo que concierne a la ética, el primer tema tratado es la libertad en sus manifestaciones, alcances y límites, un tema clave de su pensamiento. Sus análisis culminan en la interrelación “creatividad-auténtica humanidad” que se realiza en la acción auténtica, la de la razón, que “se muestra en el ejercicio de la personalidad creadora y el reconocimiento universal de lo humano en el hombre”, acción que se actualiza en el entretejimiento del individuo y la comunidad (*ibid.*, 229). Subyace a estos estudios la convicción de que la libertad verdadera sólo es posible en tanto el ser humano es miembro de una comunidad ética, constituida como comunidad universal, conducida por una “voluntad responsable” que, articulando las pluralidades, aspira a “realizar el ‘todo de las mónadas’ según la universalidad de la razón” (*ibid.*).

La naturaleza teleológica de la ética ocupa, por consiguiente, un lugar destacado en los análisis de Iribarne. Por un lado, la ética se orienta a la constitución de una comunidad universal, por el otro, la teleología proporciona el marco referencial para los problemas del valor, la persona moral y su entrelazamiento intersubjetivo, donde, en base a la interpretación de *areté* como excelencia,

Iribarne aborda nuevamente el tema que recorre toda su obra, el del sentido de la vida: la búsqueda de una coherencia de la razón cada vez más perfecta no agota el sentido de la concepción de la *areté* en Husserl, sino que abarca la responsabilidad por sí mismo que es inseparable de la responsabilidad por el Otro, siendo el “amor ético o universal” una “intención de cuño universal” (*ibid.*, 257), que guía la actualización del todo de las mónadas. La comunitarización en el amor y en la responsabilidad mutuas están dirigidas a la idea de Dios “como límite absoluto” de una “entelequia divina”.

La fenomenología trascendental, afirma Iribarne, aspira a “la creación de un *Gotteswelt*, el mundo de una persona divina de orden superior mediante el amor universal ético”, proceso que conduce al cumplimiento de fines sometidos a “lo absolutamente debido” (*ibid.*, 258), proceso al cual no es ajeno el estado en tanto momento del desarrollo de las mónadas hacia el cumplimiento del *telos* ideal. La entelequia divina que se realiza en la comunidad del amor y la responsabilidad resulta el *telos* de la persona moral, proceso en el que se resume el sentido de la vida. Iribarne subraya la gran importancia que adquiere para Husserl una filosofía segunda o metafísica preocupada por la facticidad y el acceso a lo divino y analiza sus desarrollos ulteriores, como los de M. Henry, J.-L. Marion y J.-L. Chrétien. La parte final del libro se detiene en la cuestión de la organización perceptiva en la génesis trascendental y su articulación de la experiencia en el comportamiento del niño autista, para mostrar cómo se altera el proceso de adquisición de habitualidades. Otro tema es el de los sueños, que es examinado en referencia a Husserl y a las concepciones de J. Hering y T. Conrad a la luz de las reflexiones de H.R. Sepp. El análisis se extiende a los aportes de la psicología profunda de L. Binswanger y a los de la literatura en M. Zambrano.

El libro cierra con una original propuesta: la razón de ser de la conciencia solidaria es aquella que configura a los Otros y al mundo en concordancia con el sentido trascendental de las operaciones constitutivas, cuya “expresión existencial” es la “igualdad trascendental” entre los seres humanos (*ibid.*, 33). Como se detalla al comienzo del apartado, la revelación del Otro se manifiesta como igualdad entre el propio ser y el de los Otros, una igualdad radical, vivida y reconocida como fundamento de una ética trascendental.

5. El sentido de la vida en la imbricación de la esperanza, la finitud y la muerte

Finalmente, los temas de la esperanza, la finitud y la muerte se imbrican en su libro *En torno al sentido de la vida. Ensayos fenomenológico-existenciales* (Morelia, 2012). A través de esta meditación sobre la vida asistimos a un bello e iluminador análisis de la existencia humana. Es un libro sobre la vida humana, y nos invoca a sentirnos involucrados “en la diáfana descripción de sus pulsaciones, sus incertidumbres y riesgos, de las oportunidades para conferirle o encontrar su sentido, y, por tanto, de vivir con posibles certezas salvadoras”, como destaca Walton (2015, 383). Los temas mencionados, en la pluma de Husserl y Borges, ocupan un lugar privilegiado en esta obra, en la cual nos detendremos más extensamente por ser la última y por la relevancia ética de las cuestiones tratadas. Los análisis filosóficos abarcan otras múltiples cuestiones suscitadas por grandes pensadores de la literatura contemporánea como Borges, Pessoa, García Márquez, Gabriel Marcel, Sartre, Bloch, Becket, Vallejo y Unamuno, en cuya obra Iribarne muestra cómo los temas de la fenomenología han sido elaborados por la literatura. Estos análisis se enriquecen con alusiones a textos religiosos de la antigua Mesopotamia y de Egipto, del hinduismo, del budismo y de la tradición judeocristiana, y con ejemplos extraídos de la cinematografía. A la reflexión sobre estos temas “subyace”, como señala la autora en la “Introducción”, “la cuestión sobre el sentido de la vida” (Iribarne 2012, 14), al que dedica el último capítulo de la obra. La pregunta por el sentido de la vida es indudablemente, la más radical de las preguntas, la que, a nuestro entender, subyace a toda reflexión filosófica sobre la finitud de nuestra existencia.

Iribarne recurre a Husserl para destacar lo imaginario y el presente vivido en la vigilia del *kairós* ante una autorrenovación de calidad irrepetible, la aspiración a la felicidad y la lucha contra el destino para resaltar la *Einmaligkeit* o singularidad de la vida que vivimos, en la creencia de que es el conjunto de la vida misma lo que nos permite dar sentido a la propia vida. Iribarne pone un énfasis especial en el análisis del tiempo y en las configuraciones o concreciones de nuestro modo de ser tiempo y en la forma de nuestro ser temporal que vive el pasado decantado en forma de herencia, en la vigilia del *kairós*, y el futuro como apertura que posibilita la creatividad (*ibid.*, 71). Mientras el término ‘herencia’ designa una tradición intersubjetivamente transmitida, el concepto de ‘*kairós*’ revela un ‘momento oportuno’ en relación con la decisión de poner

en marcha una acción, si bien Iribarne reconoce que nuestras limitaciones en cuanto a la capacidad de leer correctamente las circunstancias presentes y a la posibilidad de prever todas las variables vinculadas a nuestra acción en el futuro. La orientación hacia el futuro se une a la conciencia imaginativa de la posibilidad de mejorar o superar las dificultades presentes para apuntar hacia la producción de algo nuevo (*ibid.*, 71–82). Destaca el análisis de la mortalidad del ser humano y la inmortalidad del sujeto trascendental, la aspiración a la felicidad y la lucha contra el destino que se opone, y la creencia en un sentido del todo de la vida que permite rescatar el sentido de la vida propia, tema al que nos dedicamos en el siguiente apartado.

Los rasgos esenciales de la existencia humana, la temporalidad de la conciencia, los sueños como producto constituido, la cuestión de la identidad personal, el sistema de valores, la memoria, la tradición, la vocación individual y hasta el entretejimiento subjetivo, se hallan presentes en la obra de Borges, a la que Iribarne somete a la mirada fenomenológica: la constitución husserliana del mundo como “una acción recíproca” entre el sujeto que constituye el mundo y el mundo que revierte sobre él (*ibid.*, 23), la estructura temporal de la conciencia como un fluir temporal inspirada en Heráclito, la capacidad de reflexión de la conciencia con el tema del espejo que evocan la cuestión de la identidad personal, del yo constituyente y del yo constituido, de la memoria, del cuerpo vivido, la sedimentación de las habitualidades y la instauración de valoraciones con la constitución de una nueva identidad en los personajes, el perspectivismo con la obra de Dante y Cervantes, fenómeno que implica que, estando algunas perspectivas vedadas a nosotros, el reconocimiento de quiénes hemos sido y el sentido de nuestra vida sólo se nos revelan en la hora de nuestra muerte, la tradición, la trama intersubjetiva y la memoria, con la particularidad del criollismo y la posibilidad de la transformación imaginaria de sí mismo. Borges es valorado no por sus seguridades sino justamente por sus incertidumbres respecto de la identidad personal y el sentido de la vida, que se hallan reconciliados en “la sospecha de una memoria universal”, lo que nos permite, a Borges y a sus lectores, dar gracias por el ser inagotable de la poesía (*ibid.*, 48).

La finitud es examinada en una reflexión del modo en que “la experiencia de los propios límites ‘refluye’ sobre cada vida”, es decir, cómo ella obra sobre nuestro modo de vivirla (*ibid.*, 133s.). Guía estas reflexiones la idea de que es la conciencia de nuestra finitud, la que vuelve nuestros días preciosos; es la experiencia de finitud y no la de omnipotencia, la que caracteriza la experiencia

humana. La cuestión es analizada a la luz del tema de la existencia dirigida hacia la muerte según Heidegger, y también en referencia a Sartre, quien entiende esta experiencia como “facticidad”. Su sentido se vincula a aquello que no podemos modificar ni suprimir, como la corporalidad, el pasado que tiene “la solidez de los definitivo ‘a nuestras espaldas’”, y la libertad, que implica la necesidad de elegir permanentemente nuestro ser (*ibid.*, 140). Iribarne también alude a los análisis de Fink sobre los fenómenos “fundamentales” de la existencia en los que se manifiesta la finitud como la muerte, el amor, la lucha, el trabajo y el juego, a los que Iribarne añade los fenómenos del conocimiento y la comunicación, los cuales no agotan el espectro de experiencias posibles de la finitud (*ibid.*, 141–143). Al respecto destaca que no es difícil señalar los límites del conocimiento haciéndose eco de una frase de Einstein, que nos conmina a reconocerlos, so pena de ponernos “en ridículo con los dioses” (*ibid.*, 142).

Asimismo, la comunicación es limitada, pues depende del horizonte del sentido del otro, lo que solo permite un acceso restringido a la fuente inconsciente de la que abrevan nuestras convicciones y nuestros actos. Estas reflexiones cierran con la pregunta por el sentido de la vida humana. Por un lado, el sentido de la finitud es doble: “la vida es *esta* vez” a la vez que “nadie puede vivir mi vida por mí. Mi vida es la mía. En esta cuestión no hay duplicados” (*ibid.*, 144); por el otro, la realización de nuestra propia mismidad sólo llega a cumplirse en la medida en que nos entregamos a “la creación de una obra o a la solidaria responsabilidad por los demás” (*ibid.*, 145), temas que más adelante Iribarne profundiza al concebirlos bajo la paradoja del ‘centramiento descentrado’. Iribarne señala, además, que, siendo la vida de cada uno irrepetible y corriendo el peligro de perderse, surge en ella un “reclamo” similar a “una exigencia de rescate o salvación”: Se trata de asumir lo que nos es dado, “asumir el sentido, salvar la vida” (*ibid.*, 146) y “descubrir el sentido irrepetible de cada vida personal” (*ibid.*, 147). Aun cuando empuñemos la vida con seriedad, esforzándonos por hacer frente a las circunstancias adversas, y seamos conscientes de nuestra finitud, podemos reír ante este hecho, en una “reafirmación de la vida” como “gesto de confianza frente al misterio” (*ibid.*, 148).

Se trata pues, de una confianza que se fundamenta en la esperanza. Iribarne subraya que el *Eclesiastés* ya expresa la mirada desconsolada del ser humano frente a los avatares de la vida, y se pregunta por la posibilidad de mantener una actitud esperanzada (*ibid.*, 98s.). La autora se ocupa de delimitar esta actitud frente a otras, como la del optimista, la del deseo y del anhelo. Se refiere particularmente al contraste entre la “actitud desesperanzada”, que se

manifiesta en un desencanto, una suerte de derrota existencial, y la “actitud de desesperación”, que alude al estado emocional de quien se siente acorralado por determinadas circunstancias, como la pérdida de un ser querido o un fracaso económico o profesional. Mientras la desesperación provoca reacciones, a menudo desmesuradas, ante estas situaciones, la desesperanza, por el contrario, no conduce a la acción, sino que, en ella, desaparece toda referencia al futuro, pues el desesperanzado ha perdido la razón de ser, el mundo no convoca, su entorno, el prójimo y las cosas del mundo le resultan indiferentes, pues desaparecen los signos vitales que lo llevan a comprometerse con ellos. Ya no hay “intención de planificación de cada día”, el sujeto se segrega, no sólo del mundo, sino de sí mismo también.

Ante esta desesperanza, ante la ausencia de valor y sentido, solo subsiste “la espera desinteresada de la nada”, la espera de la muerte (*ibid.*, 102). Ante esta desesperanza, la esperanza nace cuando surge algo nuevo en el curso de los acontecimientos o en nuestras circunstancias que es ajeno a la propia voluntad. A pesar de que la confianza comparte con el deseo el carácter de ser un llamado hacia la realización de su objeto, el objeto del deseo compromete el ejercicio de nuestra voluntad y de nuestra acción, mientras que la esperanza implica mantener una radical humildad y una confianza básica porque la esperanza está rodeada de incertidumbres y de factores ajenos a nuestro control. La actitud esperanzada entraña confianza y entrega al futuro, por lo que se produce una cierta “refluencia” del futuro intencionado sobre el presente, llevando al consecuente reconocimiento de la finitud de nuestros días a la vez que iluminando y convirtiendo en preciosos los días de nuestra vida (*ibid.*, 103–105).

Iribarne delimita una “dimensión mundana” de una “dimensión trascendente de la esperanza” (*ibid.*, 105). En el primer caso se trata de un enfoque del futuro en que las características negativas de nuestro mundo se transforman en favorables. Esta forma de esperanza tiene un alcance variado. La proyección menor concierne al ámbito en que se desarrollan nuestras acciones. Asumimos nuestras limitaciones, reconocemos nuestra capacidad restringida de modificar nuestras circunstancias concretas, y esto nos lleva a reflexionar sobre la mejor orientación de nuestra acción y sobre la meta ideal a las que se tiende, lo cual nos lleva a alentar esperanzas. Esta dirección futura nos enfrenta a “una de las preguntas del ser más radicales e inevitables: es la pregunta por el sentido de nuestra vida y de ese todo en que nuestra vida se halla inmersa” (*ibid.*, 106). Cuando esta pregunta se orienta a lo inmanente al mundo, la respuesta se halla en la vida comunitaria, que es experimentada con un valor propio y en

la esperanza en un mundo mejor. Mientras que en la dimensión mundana subyace una esperanza en el devenir futuro en paz de la humanidad, donde la dignidad humana sea universalmente reconocida, en la dimensión de trascendencia se vislumbra un sentido más abarcador, que incumbe a nuestro ser y al misterio. Frente a la comprobación de la finitud de la vida, se afirma la esperanza de un no-fin, el deseo de eternidad. Cuando no se concibe un alma inmortal, la memoria se presenta como posibilidad de escapar a la aniquilación absoluta (*ibid.*, 188s.). La esperanza escatológica o de un no-fin es un “don”, porque no resulta de la propia voluntad ni responde a órdenes ajenas (*ibid.*, 109).

Siguiendo a Marcel, se suman dos condiciones esenciales de la esperanza: una condición profética porque implica una referencia a ‘lo que debe ser’, y una condición salvadora, que remite a una misteriosa eficacia contraria a aquella de las armas y que se asimila a un milagro. La expresión trascendente de la esperanza se manifiesta en una confianza básica y en una “esperanza de pertenencia a un todo de sentido que nos desborda, nos precede y nos contiene”, y, agrega Iribarne, “al que sería maravilloso volver algún día” (*ibid.*, 116). Tal vez sea éste un ideal inalcanzable; en las posiciones de Scheler y Unamuno Iribarne encuentra meditaciones sobre la esperanza y el rol que le cabe a la filosofía: “la filosofía, por su parte, considera la cuestión como metafísica y aunque no logre dar respuestas definitivas tiene el derecho de sostener el tema en forma de preguntas” (*ibid.*, 161). La metafísica es teología, por lo que la idea de inmortalidad es una cuestión de creencia y no de intuición, como lo sostiene Scheler; aun cuando se pretenda con Unamuno la resurrección de su cuerpo o alma y la persistencia de la memoria, esto no quita que el entrelazamiento de la vida, la esperanza y la razón sean testigo de pretensiones que desafían la racionalidad y se acercan al mito (*ibid.*, 165s.).

La muerte nos recuerda nuestra finitud y el valor de la vida. Es por ello que “una meditación sobre la muerte es el reverso de una meditación sobre la vida. Sólo lo que ha vivido puede morir” (*ibid.*, 151). Iribarne se detiene en algunas experiencias que se relacionan con ella. Estamos sometidos a una pérdida de energía vital, y sentirse abandonados por ella nos hace pensar en la proximidad de la muerte. Se trata de “una experiencia significativa como anticipadora de la propia muerte” (*ibid.*, 153). Si la vitalidad decae por debajo de un cierto nivel, ya sea por enfermedad, tristeza, desesperación, nos embarga la experiencia de un deslizarse hacia la muerte, que se siente como una entrega al cansancio y a una expectativa de alivio. Bajo estos estados de ánimo se experimenta una

“relación amistosa” con la muerte (*ibid.*). Otra experiencia que nos revela el sentimiento de la muerte es la experiencia de no ser amado por nadie ni ser necesario para nadie. Se abre “un desierto de afectos”, y quedamos embargados por una situación sin signos positivos ni negativos, es decir, en una monotonía donde se disuelven todos los afectos y por ende, nosotros mismos.

Nuestra experiencia de la muerte se relaciona también con la muerte del otro, cuya ausencia se percibe. Se la percibe como un “aniquilamiento de nuestra expectativa anticipante de su presencia”, en los objetos que nos recuerdan su ausencia (*ibid.*, 154). Por lo tanto, si bien la experiencia originaria efectiva de la propia muerte es imposible, vivimos otras que se convierten en una “pseudoinstitución originaria” de ella (*ibid.*, 156). Iribarne concluye que “el ser humano maduro y experimentado puede reconciliarse con la idea de su muerte” ya que “vivir en paz” con la muerte que hemos aceptado es “la manera humana de morir”: “Vivir es llevar a cabo una tarea, dar respuesta a un llamado; habiéndola llevado a cabo, querríamos partir hacia algo diferente y no seguir viviendo interminablemente del mismo modo o empezar de nuevo” (*ibid.*, 158). Iribarne aboga por una aceptación pacífica de la muerte, y destaca la respuesta de Husserl a la antinomia desgarradora entre la necesidad de morir y la voluntad de persistir, que se resuelve en la creencia:

Sólo puedo tener fuerzas en la creencia en un mundo pleno de sentido, en un mundo que alcanza el sentido a partir de nosotros y que, a pesar de todas las irrupciones del sinsentido, alcanza sentido mediante la fuerza que supera [obstáculos] en la comunidad de los hombres de buena voluntad, de tal modo que nuestra fuerza es ‘fuerza de Dios’ (*ibid.*, 182 en traducción de Iribarne, cf. Hua XLII, 406).

En estas líneas es posible constatar la inevitable oposición entre la esperanza de persistir y el temor a desaparecer. Es posible que la mejor respuesta para vivir sin obviar el *factum* de la propia muerte sea, tal como lo sostiene Iribarne siguiendo a Husserl, la “creencia en el sentido del todo (Iribarne 2012, 182), que no es sino la creencia en el sentido de la vida.

6. Hacia una ética trascendental II: el sentido ético de la vida a través de la paradoja del ‘centramiento descentrado’

En la misma obra, *En torno al sentido de la vida*, Iribarne retoma a Husserl para responder a la pregunta por el sentido de la vida, tomando como referencia sus textos para la revista japonesa *Kaizo*. En ellos, considera los rasgos del mundo y de la persona para la que el mundo es tal, el problema de la conformidad consigo mismo, la cuestión de los valores y su relación con los fines y las circunstancias que se oponen al predominio del sentido. La cuestión del sentido se vincula a ciertos conceptos: la finalidad, en cuanto entendemos el sentido como realización que apunta a un desarrollo que le precede, el *telos*, como dimensión ideal que orienta la realización del sentido, el valor, pues el sentido por el que se pregunta es una finalidad, y, por ende, es valioso; la historia y su potencialidad significativa que la marcha de la humanidad ha decantado en el tiempo (*ibid.*, 234). Estas cuestiones se nuclean en torno a la pregunta acerca de la correcta actitud del ser humano que aspira a la felicidad, en un mundo cuyo sentido racional es interferido por las formas de negatividad que Husserl reúne bajo el término ‘destino’ (*ibid.*, 236).

El destino interfiere en la realización de proyectos y obras, en las que el ser humano resume el sentido de la vida: la vulnerabilidad física y psíquica atenta contra la culminación de proyectos y la búsqueda de sentido; el azar, lo contingente, lo accidental, implican el mismo peligro; el error, puesto que la repercusión futura de la acción es imprevisible, lo cual conduce al sinsentido, lo imprevisible de la naturaleza, todos estos factores conllevan la aniquilación de valores y conducen a afirmar el sinsentido de la vida (*ibid.*, 241–244). La dificultad que se agrega para la afirmación del sentido de la vida es la imprevisibilidad del futuro, que no es sino su rasgo esencial (*ibid.*, 244). A pesar del azar y de las circunstancias adversas, el ser humano pleno aspira hacia los valores superiores, y se eleva hacia una valoración de la vida desde el punto de vista de lo mejor, de modo que la vida brinde la satisfacción más plena posible. La dicha, destaca Iribarne, no es la forma de la vida plena, sino la alegría por el triunfo de lo mejor para todos los que se ama y, en fin, para todos los seres humanos. La persona cuya acción se orienta siempre hacia lo mejor posible abre su camino a la vida ética (*ibid.*, 240s.).

Sin embargo, la irracionalidad del destino y del error de conocimiento y decisión, nos hace dudar de que la vida misma tenga sentido. Frente a este

hecho, Iribarne se pregunta si tiene sentido la vida ética en busca de lo mejor posible, en comunidad amorosa y sometimiento al imperativo categórico (*ibid.*, 241). De la conciencia de la vulnerabilidad de nuestra situación en el mundo y cosmos, Iribarne desprende la conclusión, en su interpretación de la meditación husserliana, de que

el amor es una capacidad disposicional propia de los seres humanos; si se la actualiza en el sentido de la universalización ética, el ser humano encuentra su camino hacia lo superior en la opción por lo mejor posible, tal como resulte de su crítica racional, para sí mismo, para sus prójimos y para la humanidad (*ibid.*, 249).

La persona cuyos actos están siempre orientados hacia lo mejor posible abre la vía a una vida ética (*ibid.*, 240). Aun frente a las calamidades que pueda deparrarnos el destino, “el amor y la consecuente compasión y solidaridad respecto de uno mismo y del otro nos lleva a optar por el comportamiento ético” (*ibid.*, 249). O bien, en otras palabras: Husserl ha señalado la igualdad trascendental y existencial de los seres humanos. La grandeza del ser humano se evidencia en la disposición de amar y de crear el bien; si bien el ser humano es consciente de sus propias miserias que le pueden impedir elegir el camino hacia lo mejor, esto no invalida que el sentido de la vida sea la búsqueda del bien. Aun aceptando la hipótesis de la carencia de sentido de lo cósmico y de la historia, “el ser humano realiza su sentido en la asunción de su responsabilidad” (*ibid.*), una toma de responsabilidad por el prójimo que se aúna a “la *exigencia*” planteada por Husserl, de “creer en el sentido del Todo”, pues, sin esta creencia, no tendríamos fuerzas para conducir la propia vida (*ibid.*). Se trata de una exigencia autoimpuesta, que, a nuestro entender, es un último recurso para afirmar la vida frente a la fuerza de la adversidad.

Las reflexiones de Iribarne culminan en una concepción ética a través de la paradoja del “centramiento descentrado”, la cual constituye el aporte original y central con el que corona su obra:

El centramiento se manifiesta en el hecho de que la motivación más primordial que subyace a la renovación de las tomas de posición y hábitos de la persona es su preocupación por la vida como la vida *mía*, la que está a *mi* cargo. Se trata de la busca de una ‘satisfacción vital’ que me lleva a preguntarme por *mi* auténtica existencia, la que me traería cierto bienestar (*ibid.*, 223).

No sólo la experiencia tan radical como el “yo pienso” o la del “yo puedo” implican un grado máximo de centramiento, sino también la experiencia de sentimientos como la tristeza, la alegría, el dolor, y también la experiencia del deseo, la expectativa y la frustración, propios del ser humano, pues en cada caso se trata de experiencias más (*ibid.*, 225). La identidad que ha de ser preservada alude a la responsabilidad consigo mismo. Tal responsabilidad exige a la persona asumir su esencia teleológica y orientarse voluntariamente según el *telos*, una “vida universal referida a una ‘tarea vital’ unitaria” que no es sino la preservación de sí mismo (*ibid.*, 224s.). En cuanto esta responsabilidad compromete la propia libertad y decisión, se presenta, en principio, estrictamente centrada en la propia identidad (*ibid.*, 226). Esta afirmación de una identidad personal fundamentalmente centrada, centrípeta, es complementada por la función de descentramiento, centrífuga, que alude al carácter intersubjetivo de la subjetividad (*ibid.*).

Esta paradoja está no sólo relacionada con el énfasis de Husserl en la profundidad y hasta la inevitabilidad de la presencia del otro, quien es responsable por el reconocimiento del sí mismo de cada sujeto (Hua XV; 366, 371), sino también alude a la relación amorosa de los amantes que renuncian a su propia voluntad en aras de la voluntad del otro, es decir, alude a expresiones como “ser-el-uno-con-el-otro”, “ser-el-uno-para-el-otro”, “ser-el-uno-en-el-otro” y la posibilidad de ser “el-uno-según-el-otro” (*ibid.*, 228). El mantenerse fiel a sí mismo implica a la vez centramiento y descentramiento:

La experiencia en que culmina el centramiento descentrado de la identidad, que la preservación de sí mismo aspira a conservar, es la persona ética. La persona ética, para ser tal, tiene que ser centrada, debe ser consciente de sí misma, autorregulada y responsable por sí misma, sin embargo, esa autorreferencialidad incluye, esencialmente, descentramiento (*ibid.*, 230).

Esta reflexión ética que articula magistralmente la necesidad de autosuficiencia y preservación del sí mismo con el reconocimiento de las obligaciones morales para con el prójimo, nos muestra que el otro participa necesariamente en la constitución de mi propia identidad. Esta apelación a valores y fines éticos demuestra ser una condición de posibilidad de una vida auténticamente humana. La aspiración de la preservación de un sí mismo que ha asumido el hacerse responsable por los demás, no es suprimida por las limitaciones externas como guerras, o la degradación final del mundo, que afectan la reflexión filosófica sobre la posible falta de sentido del mundo y de la vida (*ibid.*, 231). La experiencia en que culmina el centramiento descentrado de la identidad, es la “persona ética”: Ella debe “ser consciente de sí misma,

autorregulada y responsable por sí misma”, sin embargo, alcanza la “conformidad consigo misma” únicamente en la medida en que aspira a alcanzar los valores éticos más altos que no son sino aquellos que lo son para “el prójimo, de jure, para toda la humanidad” (*ibid.*, 230).

Se trata de una “solidaridad radical que responde al hecho de la universal vulnerabilidad humana”, que no es suprimida por las limitaciones, ni por la posible “carencia de sentido en lo cósmico” y en la “historia”, sino por el contrario, es la única base propicia para la convivencia: “El ser humano realiza su sentido en la responsabilidad” y “se humaniza por la respuesta ética. La vulnerabilidad del otro nos convoca y el sentido de nuestra propia vida es responder a su llamado” (*ibid.*, 259). Es por ello que “el sentido de ser de nuestro ser seres humanos es ser centrado-descentrados a favor del respeto y la responsabilidad por la dignidad humana del otro” (*ibid.*) a la vez que por la propia. Desde este punto de vista, no habría una relación necesaria entre el sentido final y totalizador de la vida, por una parte, y por otra, la decisión de cada ser humano de conducir éticamente la propia vida” (*ibid.*, 249).

7. Conclusiones

De la presente exposición de la recepción de la fenomenología y de la antropología filosófica en Argentina se desprende que ésta no fue pasiva, sino crítica, resultado de su inserción en la problemática sociocultural propia. Los filósofos han elaborado en mayor o menor medida una axiología de matiz humanista que promueve la libertad responsable y la voluntad teleológica con miras no sólo a postular, sino a llevar a la práctica valores espirituales superiores. En este sentido, estas disciplinas se unen para postular un ideal de humanismo que enfatiza la dimensión personal, el compromiso social de la práctica filosófica, y la búsqueda de fundamentos del saber y la razón, sin descuidar ni la consideración de las diferentes dimensiones de la experiencia de la vida comunitaria y cultural ni la función militante y crítica del filósofo. Por ello la filosofía se entiende como un saber socialmente comprometido que deviene una fuerza activa en la construcción de una comunidad regida por principios éticos, posición que sustenta la generación de maestros que precede inmediatamente a Iribarne, compuesta por Romero, Korn y Pucciarelli, quienes sin duda alguna han ejercido una influencia notable sobre la autora. En conclusión, Iribarne nos deja una importante lección de vida: Aun cuando no se pueda afirmar una conexión necesaria entre sentido y decisión, debe reconocerse que sólo bajo la condición de asumir nuestro ser centrado-descentrado puede nuestra vida revestir

un sentido y una dignidad éticas. Esta insistencia final de Iribarne en el sentido ético de nuestras vidas es una diáfana y lúcida apelación por recuperar los principios éticos que deben regir toda conducta humana, una tarea que reviste una innegable urgencia en vista de la presente crisis ética que atraviesan nuestras sociedades.

Bibliografía

- BREUER, I. (2023). “La recepción de la fenomenología en Argentina: Eugenio Pucciarelli”, en *Investigaciones Fenomenológicas* N° 20, 2023a, p. 55–92, <https://doi.org/10.5944/RIF.20.2023.37867>
- DOTTI, J.E. (1988). Die Anfänge der Kantrezeption in Argentinien (1837–1930), en: Dotti, J.E, Holz, H., Radermacher, H. (Hrsg.), *Kant in der Hispanidad* (pp. 47–72), Bern, Peter Lang.
- DOTTI, J.E. (1992). *La letra gótica. Recepción de Kant en Argentina desde el romanticismo hasta el treinta*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.
- KORN, A. (1938). “Axiología”, en *Ensayos filosóficos. Apuntes filosóficos*. Buenos Aires: Claridad, reimpresso en *Obras*, Vol. I, La Plata: Universidad Nacional de la Plata.
- KORN, A. (1940). “Nuevas Bases” en *Influencias filosóficas en la evolución nacional*, *Obras*, Vol. III, La Plata: Universidad Nacional de la Plata.
- KORN, A. (1948, 1930). *La libertad creadora*, Buenos Aires, Claridad.
- HUSSERL, E. Hua XIV. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921–1928*, I. Kern (ed.), The Hague, Nijhoff, 1973.
- HUSSERL, E. Hua XV. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935*, I. Kern (ed.), The Hague, Nijhoff, 1973.
- HUSSERL, E., Hua Mat. VIII, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934). Die C-Manuskripte*. D. Lohmar (ed.), Dordrecht, Springer, 2006.
- HUSSERL, E., Hua XLII. *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908–1937)*, R. Sowa, Th. Vongehr (eds.), Cham, Springer, 2014.
- IRIBARNE, J.V., (1985). “La fenomenología como monadología”, en *Escritos de Filosofía* N° 15–16, 71–82.
- IRIBARNE, J.V. (I: 1987, II: 1988). *La Intersubjetividad en Husserl. Bosquejo de una teoría* Buenos Aires: Lohlé, traducción revisada: (1994). *Husserls Theorie der Intersubjektivität*, M.A. Herlyn (Üb.), H.R. Sepp (Mitw.), Freiburg i. Br., Karl Alber.
- IRIBARNE, J.V. (2002). *Edmund Husserl. La fenomenología como monadología*, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.

- IRIBARNE, J.V. (2007). *De la ética a la metafísica. En la perspectiva del pensamiento de Edmund Husserl*, Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional.
- IRIBARNE, J.V. (2012). *En torno al sentido de la vida. Ensayos fenomenológicos sobre la existencia*, Morelia, Jitanjáfora.
- PUCCIARELLI, E. (1987). “Presentación”, en J. Iribarne, *La Intersubjetividad en Husserl. Bosquejo de una teoría*, I, Buenos Aires, Lohlé, I-V.
- PUCCIARELLI, E. (2007). “Autopresentación”, en *Escritos de Filosofía* 47, 291-310.
- PUCCIARELLI, E. (1987). *Los rostros del humanismo*, Buenos Aires, Fundación Banco de Boston.
- ROMERO, F. (1952). *Sobre la filosofía en América*, Buenos Aires, Rail.
- ROMERO, F. (1960). *Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual*. Buenos Aires, Losada.
- ROMERO, F. (1965). *Teoría del hombre*, Buenos Aires, Losada.
- SAN MARTÍN, J. (2015). “El camino hacia una antropología trascendental”, en R.J. Walton, J. San Martín (eds.), “Julia V. Iribarne. Intersubjetividad, ética y antropología”, *Escritos de Filosofía* N°3, en asociación con *Investigaciones Fenomenológicas*, Serie Monográfica 6, 289-312.
- WALTON, R.J. (1997). “Spain and Latin America”, en L. Embree, D. Carr et al. (eds.), *Encyclopaedia of Phenomenology*, Dordrecht, Kluwer, . 675-679
- WALTON, R.J. (2002). “Prólogo”, en J.V. Iribarne, Julia V. (2002). *Edmund Husserl. La fenomenología como monadología*, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 9-22.
- WALTON, R.J. (2015). “El núcleo ético de los temas filosóficos capitales”, en R.J. Walton, J. San Martín (eds.), “Julia V. Iribarne. Intersubjetividad, ética y antropología”, *Escritos de Filosofía* N°3, en asociación con *Investigaciones Fenomenológicas*, Serie Monográfica 6, 379-396.
- WALTON, R.J. (2022). “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, 97-114.
- WALTON, R.J. & San Martín, J. (2015). “Nota Editorial”, en R.J. Walton, J. San Martín (eds.), “Julia V. Iribarne. Intersubjetividad, ética y antropología”. *Escritos de Filosofía* N°3, en asociación con *Investigaciones Fenomenológicas*, Serie Monográfica 6, 11-12.

Recibido: 05-09-2025

Aceptado: 01-12-2025

ESPACIO Y GEOMETRÍA EN KANT A PARTIR DE LA INTERPRETACIÓN FENOMENOLÓGICA DE OSKAR BECKER

SPACE AND GEOMETRY IN KANT FROM OSKAR BECKER'S PHENOMENOLOGICAL INTERPRETATION

José M. GARCÍA GÓMEZ DEL VALLE
Universidad Complutense de Madrid
josega27@ucm.es

RESUMEN: Se propone una reconsideración de la validez de las críticas dirigidas a la filosofía trascendental desde planteamientos epistemológicos que encontraron en el desarrollo de la geometría y de la física tras la muerte de Kant una evidencia del carácter obsoleto de su teoría. Con la intención de ofrecer una posible vía de justificación de la posición kantiana, se atiende a la relación entre la doctrina kantiana del espacio y su tematización en la geometría y en la ciencia natural matemática a partir de la interpretación fenomenológica del filósofo y matemático Oskar Becker y su exposición del denominado «espacio de la intuición».

PALABRAS CLAVE: espacio, geometría, intuición, filosofía trascendental.

ABSTRACT: This paper proposes a reconsideration of the criticism directed at Kant's transcendental philosophy from an epistemological perspective which found evidence of the obsolete and sterile nature of his theory in the light of the advancements that geometry and physics experienced after the philosopher's death. Aiming to present a potential justification of the Kantian position, the paper addresses the relationship between Kant's philosophical doctrine of space and its scientific thematization in geometry and mathematical natural science following the phenomenological interpretation by the philosopher and mathematician Oskar Becker and his notion of a «space of intuition».

KEYWORDS: Space, Geometry, Intuition, Transcendental Philosophy.

1. Espacio y geometría en Kant. Introducción

La recepción histórica de la doctrina kantiana del espacio estuvo marcada inevitablemente por los importantes desarrollos de la matemática y de la física teórica acontecidos durante el siglo XIX y principios del XX. Estos avances en la investigación científica y sus posibles consecuencias filosóficas dieron pie a la consideración de que la comprensión transcendental del espacio habría quedado por completo obsoleta y habría sido por tanto deslegitimada por depender ésta aún en un sentido esencial de la geometría clásica euclidiana.

Por poner un ejemplo de la referida orientación en la confrontación con la filosofía de Kant, el teórico de la ciencia Hans Reichenbach escribía en su monografía sobre *Teoría de la relatividad y conocimiento a priori* de 1920:

No hay duda de que la Estética transcendental de Kant parte de la validez incondicionada de los axiomas euclidianos; y si bien se puede discutir acerca de si él ve en su evidencia intuitiva el fundamento de prueba de su teoría del espacio apriórico, o bien, por el contrario, ve en la aprioridad del espacio el fundamento de prueba de su evidencia, en cualquier caso es completamente seguro que su teoría es incompatible con la invalidez de estos axiomas (Reichenbach 1920, p. 4).

De acuerdo con esto, y para considerar la corrección de esta crítica desde planteamientos epistemológicos a la filosofía de Kant y a su concepción del espacio, parece oportuno, en primer lugar, atender al estatus metódico que el filósofo otorga explícitamente al conocimiento geométrico en este contexto; puesto que si se quisiera sostener la idea de que este derivó de la evidencia de la geometría euclidiana, o de la validez universal de sus principios, el fundamento de prueba para sus argumentaciones y explicaciones sobre la representación pura del espacio y esto quisiera decir, más aún, que su dilucidación del concepto de espacio orientada ontológicamente (o su «exposición metafísica») depende del edificio doctrinal de una determinada teoría científica históricamente dada, entonces esta concepción sería fácilmente corregida (o, más bien, aparecería como hermenéuticamente insostenible) de la mano de la más inmediata literalidad de aquellos pasajes en los que Kant establece su estrategia argumentativa en vista del carácter apriórico y necesario de la representación del espacio.

Más bien, bastaría un breve repaso a sus textos fundamentales para constatar que la remisión a la geometría funciona como ilustración o confirmación de la corrección del concepto filosófico de espacio ganado en una consideración «metafísica» o «transcendental», pero nunca como su premisa o su fundamento de prueba. De hecho, ya en 1770, en su disertación inaugural, este Kant precrítico establece —y tal es el sentido literal del texto— que las determinaciones del espacio, que son ganadas en una reflexión metódica propiamente *metafísica*, encuentran en la geometría su constatación, más que su fundamento¹. Esto viene formulado de manera más clara en 1781, en la «Exposición metafísica» de la primera edición de *Crítica de la razón pura*, en tanto que es «la certeza apodíctica de todos los principios geométricos y la posibilidad de su construcción a priori» la que se fundamenta en la «necesidad a priori» ganada para la representación pura del espacio². También en sus *Prolegómenos* de 1783 —es decir, incluso allí donde Kant reelabora su argumentación asumiendo un «método analítico» que se orienta en el «*factum*» del conocimiento científico asentado como hilo conductor para la exposición de la cuestión «ontológica» acerca de «cómo son posibles en general los juicios sintéticos a priori»— la posibilidad misma de la geometría es remitida al carácter fundamental (i. e. en tanto que *fundamento*) de la intuición pura de su doctrina transcendental. El espacio es, por ello, expuesto como condición ideal y subjetiva de la posibilidad de objetos de experiencia; y esto específico de la representación del espacio es justamente lo que, para Kant, garantizaría definitivamente la posibilidad a priori de la geometría³. Es más, en 1787, en el marco de las modificaciones que Kant introduce en la segunda edición de su *opus magnum*, la relación entre la geometría y la determinación filosófica de la noción del espacio se expresa en una «Exposición transcendental», en el marco de la cual Kant refiere de nuevo precisamente cómo la posibilidad misma de la geometría debe explicarse a partir de la noción filosófica del espacio como «compleción formal subjetiva» en tanto que «forma del sentido externo en general»⁴.

En ese sentido, y como ha mostrado, por ejemplo, Rolf-Peter Horstmann (1997), los argumentos que debían demostrar el carácter intuitivo y puro del espacio son expuestos de manera independiente de la geometría; motivo por el cual, al cabo, los principios y axiomas de aquella ciencia geométrica no pueden venir presupuestos en la exposición misma de la representación del espacio. Por

¹ Cf. Kant (1996, p. 21) y Humphrey (1973, p. 493).

² Kant (KrV, A 24 s.).

³ Cf. Kant (*Proleg.*, AA 4, pp. 287 s.); así como, por ejemplo, Schabel (2012).

⁴ Kant (KrV, B 41).

consiguiente, la verdad y el fundamento de la consideración filosófica del espacio como forma pura a priori de la sensibilidad y elemento constitutivo esencial del conocimiento humano no se establece, al menos no en el planteamiento expreso propuesto por Kant en sus escritos, sobre los resultados de una tematización científica del espacio en la geometría (y, más concretamente, en la geometría clásica, euclidiana). A lo sumo, de acuerdo con una formulación de Reinhard Brandt (2010, p. 30), que condensa de manera pregnante este complejo entramado de geometría y concepto filosófico de espacio, «la intuición pura subjetiva es *ratio essendi* de la geometría euclidiana y esta es, en verdad, *ratio cognoscendi* del espacio puro de la intuición».

Ahora bien, las declaraciones de Kant acerca del estatus metódico que quiere asignar explícitamente a la geometría en relación con la determinación filosófica del concepto de espacio no pueden resolver aún el problema planteado por Reichenbach, puesto que, si bien es cierto que el filósofo de Königsberg no quiso deducir las características fundamentales de su noción de espacio a partir del contenido doctrinal de aquella ciencia, parece obvio que no podría tampoco recurrir a ella como constatación o confirmación de la corrección de su doctrina transcendental si esta resulta al cabo incompatible en sus conclusiones con aquella.

Para intentar arrojar algo de luz sobre esta problemática el presente artículo se propone atender a la motivación de la mencionada crítica epistemológica (orientada específicamente en la teoría de la ciencia) de la filosofía transcendental, identificar hasta qué punto la evolución de las distintas disciplinas científicas posteriores a Kant representan efectivamente un problema para su doctrina del espacio y, de la mano de la interpretación fenomenológica desarrollada por Oskar Becker, ofrecer una posible vía de justificación de la posición kantiana.

2. La nueva determinación científico-matemática del espacio y el «espacio de la intuición». La interpretación fenomenológica de Oskar Becker

El rechazo del papel central para la comprensión de la matemática que en el contexto de la filosofía crítica ostenta la intuición pura, así como de su interpretación del conocimiento geométrico y de su caracterización metafísica del espacio, recibe diferentes estímulos con la evolución histórica de la matemática y de la física posteriores a Kant. Así, por ejemplo, se pudo presentar como contraargumento contra la concepción kantiana —el cual habría de arrebatar toda

aprioridad y necesidad a su concepto de espacio— la posibilidad de desarrollar consistentemente en geometría complejos axiomáticos que divergen del euclidiano —una posibilidad que se desplegó solo con el desarrollo de las geometrías no-euclídeas en el siglo XIX, pero que, curiosamente, Kant mismo previó en un texto publicado en 1747⁵ —. Por otro lado, como es sabido, la aplicación de geometrías no-euclídeas en la física teórica a comienzos del siglo XX, por ejemplo en el marco de la teoría de la relatividad general, significó igualmente un cuestionamiento decisivo de la autoridad tradicional de la geometría clásica euclidiana como descripción vinculante del espacio físico. Estos no son, ciertamente, los únicos planteamientos de una crítica a la filosofía kantiana orientada epistemológicamente desde la nueva matemática y la discusión metodológica acerca de sus fundamentos⁶. Sin embargo, de los importantes avances científicos del s. XIX y

⁵ Vid. Kant («Gedanken...», § 10; AA 1, pp. 24 s.); sobre esto, cf. e.g. Becker (1927, pp. 289 ss.), Becker (1975, p. 175); Martin (1960, pp. 26 s.) o Torreti (1974, pp. 11 ss.).

⁶ También la moderna interpretación logicista de la matemática, i. e. la perspectiva —a la que aspiraban lógicos y teóricos de la ciencia como Bertrand Russell o Louis Couturat— de una reducción del completo edificio teórico de la matemática a relaciones lógico-formales y los modos y procedimientos analíticos del cálculo lógico, dio a esta crítica un significativo impulso en torno al cambio de siglo (finales del s. XIX y principios del XX), una crítica que se dirigió expresamente contra la comprensión filosófica de la matemática de Kant, i. e. contra la teoría de la construcción del conocimiento matemático y el papel destacado que Kant reserva en él para la intuición. El matemático y teórico de la ciencia Henri Poincaré resumía, no sin cierta ironía, este punto de vista con las siguientes palabras: «Para el señor Couturat, los trabajos nuevos y en particular los de los señores Russell y Péano, han cortado definitivamente el debate, desde largo tiempo pendiente entre Leibnitz y Kant. Han mostrado que no hay juicio sintético a priori (como dijo Kant para designar los juicios que no podían ser demostrados ni analíticamente, ni reducidos a identidades, ni establecidos experimentalmente), han demostrado que las Matemáticas son reductibles a la lógica y que la intuición no desempeña ningún papel. Es esto lo que el señor Couturat expuso en la obra que acabo de citar [sc. *Les principes des mathématiques*, Paris 1905], y lo que dijo más netamente aun en su discurso en el Jubileo de Kant, si bien oí decir a media voz a mi vecino: “Se ve bien que es el centenario de la muerte de Kant”.» Poincaré (1946, pp. 119 s.; nuestra cursiva).

Por otro lado, para la crítica positivista a Kant y a su teoría del carácter sintético y a priori del conocimiento geométrico, vid. e.g. la introducción de Rudolf Carnap a otra de las obras de Reichenbach: «Kant dedujo de la aparente validez necesaria de los principios geométricos que su conocimiento era a priori (i. e. independiente de la experiencia), si bien sintético.» Del desarrollo posterior de la geometría y la física se sigue, según Carnap (1977, pp. 3–4), lo siguiente: «en la terminología de Kant: la geometría matemática es de hecho a priori, como él afirmó, pero lo es solo porque es analítica. La geometría física es de hecho sintética, pero descansa en la experiencia y, por ese motivo, no es a priori. En ninguno de los ámbitos que pertenecen a la geometría aparecen los juicios sintéticos a priori y, por ello, la doctrina de Kant debe ser abandonada.» Cf. también la exposición de esto en Carnap (1976, pp. 128 s. y 177 ss.).

XX, el desarrollo de geometrías no euclídeas y su empleo en las modernas teorías físicas poseen especial interés en este contexto por sus implicaciones filosóficas para la discusión en torno al *concepto kantiano de espacio*. Puesto que, en el marco de una recepción del pensamiento de Kant predominantemente epistemológica, supusieron un desafío para la noción de espacio de la filosofía crítica, una filosofía que fue comprendida inicialmente como un ensayo de fundamentación de la geometría euclídea y de la ciencia natural matemática newtoniana, como una suerte de instancia epistemológica fundadora de su evidencia, aprioridad, necesidad, universalidad, etc.⁷

En la década de los años 20 del pasado siglo, el filósofo y matemático Oskar Becker intervino en esta discusión desde un planteamiento propiamente fenomenológico. Más concretamente, su aportación a dicha problemática estaba orientada por su particular propuesta de integrar la perspectiva de la fenomenología «formal» de Husserl y de la fenomenología «hermenéutica» de Heidegger en una interpretación ontológica de la matemática que ocasionalmente remite a la comprensión *quasi-intuicionista y proto-fenomenológica* de la matemática en Kant⁸.

Desde este trasfondo fenomenológico aboga Becker –en referencia explícita a Kant⁹– por el carácter esencial y necesario de la forma espacial euclídea como articulación apriorica del espacio de la intuición humana; y esto, además, contra la afirmación «empírico-crítica» o «lógico-positivista» de la contingencia y mera factualidad del espacio euclídeo que pretendidamente debería resultar de la aplicabilidad de modelos espaciales no-euclídeos en la física moderna.

⁷ Entre las defensas de Kant contra las referidas objeciones se cuentan e.g. aportaciones como la de Hans Lipps (1921) o la de Julius Ebbinghaus (1944). Para lo entendido en estas páginas tiene especial interés el trabajo de José Ruiz (2004) que desde un punto de vista fenomenológico consigue llevar a cabo una convincente vindicación del carácter intuitivo y fenomenico de la comprensión kantiana del espacio, precisamente contra aquella crítica epistemológica por parte del empirismo lógico.

⁸ Primero en su escrito de habilitación bajo la dirección de Edmund Husserl en 1922 en Friburgo, que se publicó en 1923 en el anuario editado por el propio Husserl, también en *Existencia matemática* de 1927 y en un artículo de 1929 que resultará especialmente ilustrativo en este contexto. Cf., respectivamente, Becker (1923), Becker (1927) y Becker (1929). En general sobre Becker y su lugar destacado en la historia del movimiento fenomenológico, cf. e.g. Pöggeler (1969a) y García Gómez del Valle (2022).

⁹ De Kant dice, por ejemplo en *Existencia matemática*, que su filosofía de la matemática «se mantiene estrictamente en el marco de lo fundamenteable fenomenológicamente», Becker (1927, p. 739).

De acuerdo con sus explicaciones, la posibilidad abierta por la matemática del siglo XIX de desplegar formalmente sistemas axiomáticos en geometría que postulan modelos teóricos del espacio en principio incompatibles con el espacio típicamente tridimensional, plano, de la geometría euclidiana, y, más aún, la perspectiva inaugurada por la física teórica de principios del siglo XX de una aplicación empírica de tales complejos geométricos como determinaciones legítimas del espacio físico, dejan sin decidir, no obstante, la cuestión de si la descripción geométrica correcta del espacio de intuición inmediato permanece siendo, a pesar de todo, esencialmente euclídea. Por otro lado, esta cuestión es, según Becker, independiente de la decisión acerca del carácter ontológico del espacio intuitivo y, más concretamente, de la pregunta de si se ha de considerar esta articulación del espacio como esencialmente necesaria y constitutiva o, más bien, como una solo fáctica y contingente.

La moderna física teórica (*e. g.* la mecánica cuántica y la teoría de la relatividad) hace ciertamente uso de modelos espaciales diferentes del típicamente euclídeo. Estos remiten, sin embargo, a ámbitos físicos (el de lo «muy-pequeño» o el de lo «muy-grande») que permanecen substraídos a la intuición humana inmediata y que sobrepasan, por tanto, la directa donación fenoménica (si bien, obviamente, no tienen el sentido de la «cosa en sí» kantiana). Se puede convenir, por tanto, que hay diferentes ámbitos de aplicación física para distintos modelos espaciales proyectados geoméricamente. Fundamentalmente euclídeo permanecería, sin embargo, «el espacio de la naturaleza en el entorno del hombre, en el orden de magnitud del cuerpo humano y con una exactitud accesible a los sentidos humanos desprovistos de cualquier equipo» (Becker 1929, pp. 131–132). Mientras que este espacio de la intuición, el más próximo e inmediato, está estructurado y conformado de manera típicamente euclídea, los espacios físicos de la ciencia moderna, por otro lado, tal y como son postulados por las geometrías no-euclídeas que les dan soporte matemático, son por principio intuitivamente irrepresentables; puesto que, como comenta Becker (*ibid.*, p. 155), «un espacio de cuatro o más dimensiones, o simplemente uno de dos dimensiones (no „encajado“), es *absolutamente* irrepresentable, aunque su estructura matemática sea del todo conocida¹⁰.»

¹⁰ Así, comenta Becker (1929, p. 155), «cuando los empiristas hablan aquí de una “dificilísima” representabilidad, esto no es otra cosa que un eufemismo completamente injustificado». Cf. la respuesta a las objeciones de Becker por parte de Hans Reichenbach (1931, pp. 61 ss.), que quiere conceder tal representabilidad intuitiva a los espacios no-euclídeos. Sobre esta discusión, cf. v.g. la exposición de Klaus Volkert (1994, pp. 283 ss.). Además, sobre la primacía sensible-inmediata del espacio de la geometría clásica y la irrepresentabilidad de los

La interrelación de ambos —en sentido estricto— espacios físicos, esto es, del espacio intuitivo y de los intuitivamente irrepresentables modelos espaciales de la física teórica, hace pensar, según los ejemplos de teorías que Becker trae a colación y que expresan precisamente esta conexión entre el espacio euclídeo y los de la ciencia natural moderna (*v. g.* teoría general de la relatividad de Einstein o la mecánica cuántica de Schrödinger)¹¹, que podría afirmarse «la posibilidad matemática de la coexistencia y aún así el “contacto” de la forma espacial “sensible” euclídea y de la “extrasensible”, no-euclídea» (Becker 1929, p. 139). Así, en un recurso a la historia de las «relaciones matemáticas entre la espacialidad sensible y la extrasensible» presentes en esas teorías de la física de su época (estos textos de Becker aparecieron, como se indicó, entre 1923 y 1929), intenta mostrar el «ámbito del mundo circundante humano y de su correlato físico» como «una especie de “bifurcación” del espacio intuitivo y del espacio natural “extrasensible”, el punto de bifurcación o quizás mejor la región en la cual ambos se tocan de manera cuasi-asintótica, i. e. coinciden —de acuerdo con la forma aritmética— con gran aproximación» (ibid.). Esta descripción de la relación de las diferentes formas del espacio se muestra solidaria de la tesis de Becker relativa a la historia de la ciencia que expone el progreso científico de manera que este implica una suerte de *Aufhebung* de las teorías anteriores, en el sentido hegeliano de una «superación» y a la vez «preservación» de la teoría, la cual es integrada sistemáticamente en un complejo o entramado más abarcante y comprensivo. Tal *Aufhebung* de la teoría significa en la misma medida una «delimitación» de su ámbito de validez.

De este modo puede entenderse que al espacio de la intuición sensible, al espacio de la experiencia directa e inmediata, se le fije una estructuración o articulación fundamentalmente euclídea y que con ello, a su vez, se delimite y circunscriba la legitimidad de la geometría clásica a este ámbito de lo más próximo e inmediatamente sensible, al del espacio de la intuición. La forma euclídea es válida, por tanto, «en la cercanía sensible del ser humano» (ibid., p. 137), *i. e.* como forma del espacio «de la cosa intuita de la experiencia vital» (ibid., p. 136). Como se dijo, esto no contradice que la física teórica, para espacios físicos que por principio no son intuitivamente representables, emplee sistemas formales geométricos que proyecten otra complejidad —no-euclídea— del espacio.

modelos espaciales no-euclídeos, véase de nuevo, también en discusión con la posición de Reichenbach, el artículo de José Ruiz (2004, pp. 109 ss.).

¹¹ Cf. Becker 1929, pp. 138–139.

Sin intentar agotar aún el sentido que se ha de conceder a esa relación entre los modelos espaciales por principio no intuitivos con la complejidad estructural del espacio de intuición cotidiana, cabe ejemplificar lo expuesto por Becker atendiendo a cómo, de igual manera que, por ejemplo, las más pequeñas parcelaciones de la superficie de una esfera muestran una característica «plana» —como sucede de manera usual también para nosotros situados sobre la superficie terrestre en relación con los ámbitos más próximos, alcanzables visualmente, etc.—, de igual manera, la estructura espacial típicamente euclídea puede aparecer en este contexto como «caso particular» del espacio curvo de Riemann en las regiones espaciales más pequeñas. Y así, si a partir de la teoría de la relatividad de Einstein una modificación de este espacio geométrico de curvatura variable es reconocida como descripción legítima del espacio físico efectivo, también se da aquí, no obstante, como señala Reichenbach (1920, p. 30), la «planitud» en las partes más pequeñas (Riemann)».

No obstante, la mencionada aplicabilidad de modelos espaciales no-euclídeos en la ciencia natural moderna deja sin responder la cuestión referida más arriba acerca de si la representación espacial típica de la geometría elemental clásica tiene carácter necesario y apriorístico o, más bien, uno solo contingente y convencional. Otra pregunta que quedó pendiente es la de qué relación guardan, más concretamente, la estructura del espacio de intuición cotidiana y aquellos modelos espaciales por principio no-intuitivos de la geometría no-euclídea y de la física moderna.

Estas son cuestiones que ponen en juego de manera más patente las convicciones filosóficas de Becker y que delatan su posicionamiento «intuicionista»: la tesis «intuicionista» (o «fenomenológica») orientada en Kant defiende que el espacio de la intuición se constituye justamente a este nivel de experiencia del mundo sensible más próximo con su «planitud» y tridimensionalidad euclídeas características y esto, además, no de manera fáctica y contingente, sino de manera esencial y necesaria. Es más, también considera ineludible la referencia a este espacio de intuición inmediata —y por tanto a su formulación matemática como espacio específicamente euclídeo— a la hora de justificar el uso de cualesquiera otros modelos geométricos en la física teórica (al menos en lo que toca a la base observacional de las teorías, etc.). En ese sentido, Becker no sitúa al mismo nivel al espacio de la intuición (sensible, euclídeo) y al espacio natural de la ciencia moderna («extrasensible», no-euclídeo). La posibilidad matemática de un «contacto cuasi-asintótico» de los diferentes modelos de espacio, tal y como Becker lo expone, es decir, de la «coexistencia y, aún así, el contacto» de las estructuras

del espacio geométrico es esencial, puesto que funciona según Becker como «condición de posibilidad de la relación de la teoría física con su fundamento de observación» (Becker 1929, p. 140). Y esto, además, porque «tenemos que llevar a cabo una física puramente *humana*, [...] correspondientemente, con fundamento de experiencia *humano*. Pero la experiencia humana (en tanto que experiencia vital) se desarrolla sin embargo –sea de manera necesaria o contingente– en un espacio euclídeo del mundo circundante» (ibid.). Esto otorga una prioridad a la forma del espacio inmediatamente sensible, euclidiana, frente a los diversos modelos espaciales no-euclídeos y «extrasensibles» de la nueva física; lo que, como se mencionó, es coherente, por lo demás, con el planteamiento fenomenológico e intuicionista de Becker¹².

Así, delimitada su validez a lo sensible, Becker aboga por la «estructura a priori euclídea del espacio» como su articulación constitutiva y necesaria en relación con «la cercanía del ser humano (su mundo circundante, el orden de magnitud de su cuerpo, la agudeza de observación de sus sentidos desarmados)» (Becker 1929, p. 133)¹³.

3. El «espacio de la intuición» en Kant

El propio Becker refiere la conexión del intuicionismo con la fenomenología, pero también, explícitamente, su afinidad *con la filosofía kantiana de la matemática*. Según su opinión, «si uno ignora las diferencias terminológicas, *la concepción fundamental kantiana coincide bastante precisamente con el intuicionismo moderno (de Brouwer)*» (Becker 1927, p. 738)¹⁴.

Es por este motivo que en el contexto de estas reflexiones recurre a la filosofía de Kant (a la «opinión del Kant histórico»; Becker 1929, p. 135) y cita del § 15 de su disertación sobre *Los principios y la forma del mundo sensible y del inteligible* la siguiente formulación: «las leyes de la sensibilidad serán leyes de la naturaleza

¹² Cf. Gethmann (2002).

¹³ Pöggeler (2002, p. 16) comentaba al respecto que «la „fundamentación“ de la geometría de Becker es también „fenomenológica“ por defender la geometría euclídea como captación necesaria del espacio de intuición humano o del espacio para las cosas en tanto que dadas a nuestros sentidos (y no del espacio micro- o macro-físico).» Cf. también Pöggeler (1969b, p. 322).

¹⁴ Sobre este punto, cf. e.g. también Cellucci (2007, pp. 69 ss.).

en cuanto que ésta pueda caer dentro de la esfera de los sentidos» (Kant 1996, p. 23). La exposición del carácter sensible de la representación del espacio, que Kant expone por primera vez *coram publico* en el escrito académico de 1770 y que se integra posteriormente también en *Crítica de la razón pura* como un elemento propiamente transcendental de su teoría, significa igualmente una delimitación de la validez y la vinculatoriedad de la articulación formal del espacio euclidiano a la esfera de experiencia inmediata, es decir, al ámbito de lo representado de manera directamente intuitiva, de lo sensible.

Esta interpretación de la concepción kantiana del espacio, tal y como aparece referida en el citado artículo de 1929 e incluso antes en *Existencia matemática*¹⁵, es desarrollada de nuevo por Becker en una monografía posterior, publicada en 1959, titulada *Grandeza y límites de los modos de pensamiento matemático*. En ese contexto vuelve a referir el pasaje del § 15 de la *Dissertatio* y comenta:

Aquí se limita por tanto la validez de las leyes de la intuición sensible (i. e. de la geometría euclidiana) a la naturaleza, en la medida en que esta pueda caer bajo los sentidos. Esto abre la posibilidad (de la que Kant, sin embargo, apenas será consciente) de que la naturaleza, en la medida en que no caiga bajo los sentidos, pueda obedecer a otras leyes estructurales. Ahora bien, si en la física moderna, en la teoría general de la relatividad y en la teoría cuántica, de hecho son asumidas otras estructuras espaciotemporales y leyes cinemáticas diferentes a las de la física clásica, esto depende de que, en comparación con los criterios del vivir cotidiano del ser humano, se trata aquí de la dimensión inmensamente grande del espacio cósmico solo accesible a la astronomía o bien de la dimensión extremadamente pequeña de los átomos y las partículas elementales. Estas figuras extremadamente grandes o extremadamente pequeñas no caen bajo los sentidos. En este sentido, uno bien podría admitir entonces la intuición fundamental kantiana comprendida algo más libremente (Becker 1959, pp. 155–156).

La consecuencia que Becker extrae de esta aproximación a la filosofía de Kant coincide con el resultado de sus consideraciones epistemológicas y puede

¹⁵ «Kant enseña que el espacio es una forma de la intuición pura –de la “sensibilidad”– del hombre y, con certeza, solo del hombre [...]. Aunque también, por ello, de la “naturaleza”, puesto que esta constituye el conjunto de las “apariciones” accesibles en la experiencia (sensible)», Becker (1929, p. 135); cf. también Becker (1927, pp. 728 ss. y especialm. pp. 737–738, nota 1).

resumirse con las palabras: «El despliegue ulterior de aquella expresión kantiana de la disertación de 1770, por tanto, lleva de hecho a la tesis de que el espacio puede ser a priori euclídeo solo en la cercanía sensible del ser humano y ser además también de cualquier manera no-euclídeo, siempre que no perturbe a la primera estructura» (Becker 1929, p. 137)¹⁶.

También en el texto de la *Disertación* encuentra Becker un punto de conexión para la tesis fenomenológico-intuicionista de la función fundamental de una integración de los diferentes modelos de espacio y del espacio geométrico euclídeo, como base necesaria para la posibilidad de una constatación empírica para las teorías de la ciencia natural moderna, y con ello, igualmente, para la afirmación de una cierta prioridad de la conformación tridimensional y plana del espacio de intuición, típicamente euclídea, frente a la multiplicidad de estructuras espaciales intuitivamente irrepresentables, no-euclídeas, que la física moderna pone en juego. Y esto porque Kant presenta como una consecuencia conceptual necesaria del carácter fundamentalmente sensible de la representación del espacio que quien pretenda «inventar otras cualesquiera relaciones distintas de las que establece dicho concepto [sc. de espacio]», i. e. diferentes de aquellas que la forma de la sensibilidad pura prescribe originariamente a la determinación geométrica del espacio, «pierde en vano su trabajo, porque se ve obligado a usar de ese mismo concepto en apoyo de su ficción» (Kant 1996, p. 24). Becker glosa este pasaje con las siguientes palabras: «esto quiere decir: [...] a todo ensayo de una geometría no-euclidiana [...] subyace (o le sirve de fundamento) ya el concepto del espacio (tridimensional-euclídeo)» (Becker 1929, pp. 136–137).

Hay por tanto dos aspectos fundamentales de la doctrina kantiana del espacio que Becker quiere reivindicar en este contexto: por un lado, la limitación al ámbito de la intuición sensible y de la experiencia humana de la validez de la estructura fundamental euclídea del espacio (y su carácter vinculante, a priori y necesario en dicho ámbito) y, por otro, la necesaria remisión a esta noción del espacio de cualesquiera otras conformaciones espaciales posibles en otros ámbitos de la física teórica para su constatación empírica (en tanto que aquella funge como condición de posibilidad de la relación de las teorías físicas con su «fundamento de observación»).

¹⁶ Vid. también Becker 1927, p. 739, en nota: «No sería entonces imposible la aplicación de construcciones no-euclídeas y multidimensionales en el mecanismo invisible de la naturaleza. Para ello, estas deben ser, en primer lugar, fundamentables aritméticamente y, en segundo lugar, consentir las apariciones visibles en el espacio euclídeo.»

Sin embargo, de acuerdo con la interpretación de Becker, la estructura euclídea del espacio de la intuición constituye para Kant solo «un “a priori” absolutamente “contingente” (de acuerdo con la expresión de Husserl)» (ibid., p. 149; cf. también Becker 1923, pp. 392 ss.); es decir, para el filósofo de Königsberg «el espacio euclídeo es dado como forma de la intuición por razones que no le son cognoscibles al ser humano» (Becker 1929, p. 149)¹⁷.

Puesto que, en su opinión, Kant simplemente plantea como un *factum* la aprioridad y necesidad del espacio de intuición euclídeo y, en el mejor de los casos, lo «expone» en una argumentación «metafísica», pero no aspira a fundamentarlo de manera fenomenológicamente estricta, Becker lleva a cabo en su artículo sobre «La estructura a priori del espacio de la intuición» –yendo en este punto más allá de Kant¹⁸– el ensayo de una justificación de su carácter a priori y constitutivo, de la necesidad esencial, por tanto, de la «tridimensionalidad» y «carácter plano» –o «estructura euclídea» (i. e. curvatura = 0)– para el espacio de la intuición sensible (cf. Becker 1929, pp. 149 ss.).

Ya en su habilitación bajo la dirección de Husserl, Becker presentó un ensayo de substanciar una fundamentación fenomenológica semejante de la necesidad y la aprioridad de la estructuración euclídea del espacio de intuición. La primera tarea de ese trabajo era «aclarar» «por medio del método fenomenológico» el fundamento de la geometría y su aplicación a la nueva física, y esto, además, como Becker destaca, «de manera radical», es decir, «en un recurso a los estratos fenoménicos originarios que constituyen la espacialidad» (Becker 1923, «Einleitung», p. 385). De acuerdo con esto, la verdadera «fundamentación fenomenológica», su «ensayo de una fundamentación transcendental-fenomenológica de la validez de la geometría euclidiana para el espacio de la naturaleza directamente intuitiva» (Becker 1923, § 12, pp. 481 ss.), consistiría fundamentalmente en probar que los rasgos esenciales de la estructura espacial representada por la geometría euclidiana coinciden con los momentos fenomenológicamente ganados de la constitución

¹⁷ Sobre esto, cf. v.g. Kant, KrV, B 145 s. y *Proleg.* § 36, AA 4, p. 318; vid. igualmente el siguiente pasaje de una carta de Kant a Reinhold de mayo de 1789, en la que escribe, en relación con el espacio y el tiempo, que «el fundamento primero por el cual aquel tiene tres dimensiones y este último solo una, es para nosotros inalcanzable o inexplorable» (Kant, AA 11, p. 37). Vid. también, la carta de Kant a Herz del mismo año en la que puede leerse: «cómo, sin embargo, una intuición sensible semejante (el espacio y el tiempo) sea posible como forma de nuestra sensibilidad es algo que nos resulta absolutamente imposible de explicar ulteriormente» (ibid., p. 51).

¹⁸ Vid. Becker (1929, p. 149): «aquí no obstante nos apartamos de Kant [...]».

del espacio de intuición y son, al cabo, retrotraíbles a estos; de ser así, entonces la articulación específica del espacio euclídeo, en su estructura definitoria, ha de ser necesaria y a priori para el espacio inmediatamente experienciable de la intuición¹⁹.

Una exposición compendiada del curso de pensamiento de esta fundamentación de la geometría euclídea en tanto que «norma para nuestra intuición del espacio», la ofrece Becker en la ya referida monografía de 1959 sobre el pensamiento matemático. Allí escribe:

El fundamento para la norma euclídea del espacio parece ser el siguiente: en nuestra intuición espacial concreta estamos (cada observador) en el punto central del espacio cuyo sistema de coordenadas natural no es el conocido sistema cartesiano con los tres ejes mutuamente perpendiculares y las coordenadas x, y, z (tres líneas o segmentos), sino el sistema de coordenadas polar en cuyo origen nos encontramos. Tenemos las coordenadas r, φ, θ , donde r , el radio, expone la distancia de un punto con respecto al origen; φ, θ , sin embargo, refieren el ángulo direccional frente a una dirección cero convencional „hacia delante“, bajo las cuales vemos el punto avistado o intendido. Esto quiere decir: no tenemos tres coordenadas homogéneas x, y, z (todas líneas o segmentos), sino dos tipos de ellas, en primer lugar la coordenada r , un segmento, el cual ofrece la profundidad espacial (es decir, la distancia con respecto a nosotros) y en segundo lugar, las dos coordenadas de dirección, el ángulo φ, θ . Considerado intuitivamente, podemos variar estos dos

¹⁹ Becker refiere los resultados de su trabajo de habilitación, por ejemplo, en una carta de 1923 al matemático Hermann Weyl, en la que comenta que lo decisivo aquí es la posibilidad de una «traducción» de la determinación riemanniana del espacio euclídeo, según la cual consiste en una principal «independencia» de lugar y dirección, en términos fenomenológico-constitutivos, i. e. «expresado fenomenológicamente: la separación de los grupos de movimiento en el espacio homogéneo en traslaciones “puras” y rotaciones “puras” como consecuencia de la separación condicionada constitutivamente de los movimientos en movimientos pre-espaciales (e. g. “oculo-motores”) de segundo grado y en movimientos de profundidad (estos últimos están destacados distintamente por medio del “moverse hacia delante en dirección al horizonte interno”)». Becker (2005, p. 214). Vid. Becker (1923, § 7, pp. 433 ss.) para la exposición de la constitución fenomenológica del espacio; así como ibid. (§ 12, pp. 485 ss. y 492 ss., respectivamente), para la «investigación fenomenológica de la métrica euclídea» y para la «fundamentación fenomenológica de la tridimensionalidad del espacio efectivo». Sobre esto, cf. e.g. la crítica de la propuesta de Becker desde una perspectiva husserliana por parte de Ulrich Claesges (1964, pp. 84 ss.); la discusión en la réplica de Hans Reichenbach (1931) y las exposiciones de Klaus Volkert (1994, pp. 275 ss.) y de Paolo Mancosu y Thomas Ryckman (2005, pp. 153 ss.).

tipos de coordenadas de manera mutuamente *independiente*; puesto que son, vistas fenomenológicamente, diferentes entre sí *cualitativamente*, de manera similar a la altura y el volumen de un tono o sonido. Con ello se afirma una «independencia de la dirección con respecto al lugar» (para decirlo con B. Riemann), y esto es lo característico para el espacio euclídeo (Becker 1959, pp. 50–51).

4. Conclusión

Volviendo a la interpretación de la filosofía kantiana, en relación con lo desarrollado en el marco de la «Estética transcendental» de *Crítica de la razón pura* como exposición propiamente filosófica de la noción del espacio y con los problemas indicados al comienzo del presente escrito, se concluye de la lectura realizada por Oskar Becker en clave fenomenológica que la comprensión kantiana del espacio en tanto que tematización expresa del denominado «espacio de la intuición» no se ve en principio impugnada por las vicisitudes y desarrollos de la geometría y la física teórica tras la muerte del filósofo.

En primer lugar, la argumentación de Kant no depende de la validez de los axiomas de la geometría (y, en particular, de la geometría euclidiana) como fundamento de prueba posible para su determinación ontológica («exposición metafísica») del concepto de espacio²⁰. Es más, era su convicción que, en general, «la filosofía transcendental debía mostrar incluso la posibilidad de la matemática» (Kant, KrV, A 733/ B 762), por lo que no debe presuponerla en ningún caso. El recurso a la geometría se realiza expresamente en sus escritos con el propósito de ejemplificar y constatar la corrección de la teoría transcendental del espacio que lo presenta como forma del sentido externo e intuición pura. Con ello, la determinación de la estructura esencial del espacio en la filosofía crítica va de la mano de su delimitación explícita al ámbito de la experiencia humana inmediata. Su teoría aboga por el carácter necesario y a priori de aquella estructura (típicamente euclidiana) de la forma de la intuición, sin prejuzgar que en otros ámbitos (propiamente «físicos», pero inaccesibles a la intuición humana) se empleen otros modelos de espacio con una complejión y estructura distintas de aquella. Por

²⁰ De acuerdo, por ejemplo, con Gottfried Martin (1960, p. 19), la exposición de Kant no se pregunta «*cómo podemos conocer el espacio y el tiempo*, sino que se cuestiona *qué son el espacio y el tiempo*. [...] Kant pregunta por tanto por *el ser del espacio y del tiempo* [...]»; nuestra cursiva.

consiguiente, la mera existencia de sistemas axiomáticos en geometría divergentes del euclidiano o la aplicación de tales estructuras y complejos espaciales a ámbitos de la naturaleza que exceden su aprehensión inmediata como espacio propio de la intuición humana, no refuta la validez de la noción kantiana de espacio, una vez que se ha delimitado esta –como de hecho hizo Kant– al ámbito de la experiencia vital humana.

En ese sentido, si puede ponerse en duda tanto el desarrollo efectivo como el resultado de su determinación filosófica del espacio, sucederá esto, sin embargo, en vista de, por ejemplo, ciertos presupuestos histórico-filosóficos y ontológicos asumidos quizás de manera acrítica en su planteamiento, de posibles puntos ciegos de su acceso metódico a los problemas, de algunas ambigüedades de su argumentación o de las dificultades de su ejecución concreta, pero no, en general, de la relación entre la geometría y el concepto de espacio en los términos planteados al comienzo del artículo por parte de la referida crítica de Kant en clave epistemológica.

Bibliografía

- BECKER, O. (2005). «The Becker–Weyl Correspondence», en: V. Peckhaus (Hg.), *Oskar Becker und die Philosophie der Mathematik*, München 2005; 211–219.
- (1975). *Grundlagen der Mathematik in geschichtlicher Entwicklung*, Suhrkamp, Frankfurt/M. (1. Aufl.: Karl Alber, Freiburg/München 1954.)
- (1959). *Größe und Grenze der mathematischen Denkweise*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München.
- (1929). «Die apriorische Struktur des Anschauungsraumes (Mit besonderer Beziehung auf H. Reichenbachs «Philosophie der Raum–Zeit–Lehre»», *Philosophischer Anzeiger. Zeitschrift für Zusammenarbeit von Philosophie und Einzelwissenschaft* 4/1929–1930; 129–162.
- (1927). *Mathematische Existenz. Untersuchungen zur Logik und Ontologie mathematischer Phänomene*, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Bd. VIII, 1927.
- (1923) *Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen*, en: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Bd. VI, 1923.

- BRANDT, R. (1998). «Transzendente Ästhetik, §§ 1–3», en: G. Mohr/ M. Willaschek (Hg.), *Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft* (Klassiker Auslegen, Bd. 17/18), Berlin; 81–106.
- CARNAP, R. (1977). «Einleitende Bemerkungen zur englischen Ausgabe der «Philosophie der Raum-Zeit-Lehre»», trad. M. Reichenbach, en: H. Reichenbach (1977) *Philosophie der Raum-Zeit-Lehre (Gesammelte Werke*, Bd. 2), Springer, Wiesbaden.
- (1976) *Einführung in die Philosophie der Naturwissenschaft*, Dt. Übers. v. W. Hoering, Nymphenburger Verlagshandlung, München.
- CELLUCCI, C. (2007). *La filosofia della matematica del Novecento*, Editori Laterza, Roma-Bari.
- CLAESGES, U. (1964). *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution* (Phaenomenologica 19), Nijhoff, Den Haag.
- EBBINGHAUS, J. (1944). «Kants Lehre von der Anschauung apriori», *Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie* 10/1944; 169–186.
- GARCÍA GÓMEZ DEL VALLE, J. M. (2022). «Oskar Becker y la fenomenología», *Laguna. Revista de Filosofía*, 51/2022; 109–112.
- GETHMANN, C. F. (2002). «Hermeneutische Phänomenologie und Logischer Intuitionismus. Zu O. Beckers Mathematische Existenz», en: A. Gethmann-Siefert/ J. Mittelstraß (Hg.), *Die Philosophie und die Wissenschaften. Zum Werk Oskar Beckers*, München 2002; 109–128.
- HORSTMANN, R.-P. (1997). «Raumanschauung und Geometrie. Bemerkungen zu Kants transzendente Ästhetik», en: id. *Bausteine kritischer Philosophie. Arbeiten zu Kant*, Philo Verlagsgesellschaft, Bodenheim bei Mainz; 15–34.
- HUMPHREY, T. B. (1973). «Historical and Conceptual Relations between Kant's Metaphysics of Space and Philosophy of Geometry», *Journal of the History of Philosophy* 11/1973; 483–512.
- KANT, I. (AA). *Kant's Gesammelte Schriften*, 29 Bd. Herausgegeben von der Preußischen Akademie der Wissenschaften u.a., Berlin, 1900 y ss.
- KANT, I. (KfV). *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der ersten und zweiten Originalausgabe hg. v. J. Timmermann. Mit einer Bibliographie von H. Klemme (Philosophische Bibliothek, Bd. 505), Felix Meiner Verlag, Hamburg 1998.
- KANT, I. (1996). *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis / Principios formales del mundo sensible y del inteligible (Disertación de 1770)*, trad. cast. R. Ceñal Lorente. Estudio preliminar y complementos de J. Gómez Caffarena, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.

- LIPPS, H. (1921). «Geometrie und Erfahrung», en: *id.*, *Die Verbindlichkeit der Sprache. Arbeiten zur Sprachphilosophie und Logik*, Klostermann, Frankfurt/M., 2. Aufl., 1958; 144–157.
- MANCOSU, P./ T. A. RYCKMAN (2005). «Geometry, Physics and Phenomenology: Four Letters of Oskar Becker to Hermann Weyl», en: V. Peckhaus (Hg.), *Oskar Becker und die Philosophie der Mathematik*, München 2005; 153–227.
- MARTIN, G. (1960). *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie*, Köln 1960, 3. Aufl.
- PÖGGELER, O. (2002). «Phänomenologie und philosophische Forschung bei Oskar Becker», en: A. Gethmann–Siefert/ J. Mittelstraß (Hg.), *Die Philosophie und die Wissenschaften. Zum Werk Oskar Beckers*, München 2002; 13–25.
- (1969a). «Oskar Becker als Philosoph», *Kant-Studien* 60; 298–311.
- (1969b). «Hermeneutische und mantische Phänomenologie», en: O. Pöggeler (Hg.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks*, Köln/Berlin; 321–357.
- POINCARÉ, H. (1946). *Ciencia y método*, trad. M. García Miranda y L. Alonso, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 2ª ed.
- REICHENBACH, H. (1977). *Philosophie der Raum–Zeit–Lehre (Gesammelte Werke, Bd. 2)*, Springer, Wiesbaden.
- (1931). «Zur Anschaulichkeitsproblem der Geometrie. Erwiderung auf Oskar Becker», *Erkenntnis* 2; 61–71.
- (1920). *Relativitätstheorie und Erkenntnis a priori*, Berlin.
- RUIZ, J. (2004). «A Vindication of Kantian Euclidean Space», *Teorema* 23; 105–115.
- SCHABEL, L. (2012). «Zu Kants Frage «Wie ist reine Mathematik möglich?»», en: H. Lyre/ O. Schliemann (Hg.), *Kants Prolegomena. Ein kooperativer Kommentar*, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M.; 61–84.
- TORRETI, R. (1974). «La geometría en el pensamiento de Kant», *Anales del Seminario de Metafísica* 9/1974; 9–60.
- VOLKERT, K. (1994). «Zur Rolle der Anschauung in mathematischen Grundlagenfragen: Die Kontroverse zwischen Hans Reichenbach und Oskar Becker über die Apriorität der euklidischen Geometrie», en: L. Danneberg et al. (Hg.), *Hans Reichenbach und die Berliner Gruppe*, Braunschweig/Wiesbaden; 275–293.

Recibido: 26-09-2025

Aceptado: 31-10-2025

HUSSERL Y JULIÁN MARÍAS: HACIA UNA FENOMENOLOGÍA SITUADA DEL CUERPO

HUSSERL AND JULIÁN MARÍAS: TOWARD A SITUATED PHENOMENOLOGY OF THE BODY

Pedro José GRANDE SÁNCHEZ
Universidad Complutense de Madrid
pgrand01@ucm.es

RESUMEN: Este artículo compara la concepción del cuerpo en Edmund Husserl y Julián Marías para mostrar cómo, partiendo de la distinción husserliana *Leib/Körper* y de la centralidad del cuerpo en la orientación espacial, las afecciones localizadas y la motricidad, la antropología metafísica de Marías amplía la fenomenología trascendental hacia una comprensión biográfica y circunstancial de la corporeidad. Sostengo que la noción de Marías de estructura empírica y forma de instalación del viviente integra la corporeidad en una ontología personal y biográfica, sin abandonar el rigor fenomenológico. El resultado es una propuesta en la que el cuerpo no solo media la experiencia (Husserl), sino que constituye el modo personal de estar-en-el-mundo (Marías). La comparación permite delinear convergencias (cuerpo como centro de orientación, unidad psicofísica, papel del tacto) y divergencias (trascendentalidad perceptiva vs. biografía y circunstancia), iluminando una fenomenología del cuerpo situada.

PALABRAS CLAVE: fenomenología, corporeidad, antropología metafísica, Julián Marías, Husserl.

ABSTRACT: This article compares Edmund Husserl's and Julián Marías's accounts of the body. Starting from Husserl's *Leib/Körper* distinction and his emphasis on bodily orientation, localized sensations, and motility, I argue that Marías's metaphysical anthropology widens transcendental phenomenology by integrating a biographical and circumstantial understanding of embodiment. Marías's notions of empirical structure and installation articulate the body as the personal way of being-in-the-world, beyond mere perceptual mediation. The comparison reveals convergences (the body as zero-point of orientation, psychophysical unity, the primacy of touch) and divergences (transcendental-perceptual focus vs. biographical-circumstantial focus), paving the way for a situated phenomenology of the body.

KEYWORDS: Phenomenology, Embodiment, Metaphysical Anthropology, Julián Marías, Husserl.

1. Introducción

En 2010, Agustín Serrano recopiló bajo el título *Cuerpo vivido*¹ una serie de ensayos de filósofos españoles del siglo XX, entre ellos José Ortega y Gasset, José Gaos, Joaquín Xirau y Leopoldo-Eulogio Palacios. A esa selección añadió su propio análisis fenomenológico de la atención y el dolor, con la intención de mostrar que la filosofía del cuerpo sigue siendo, en el siglo XXI, un tema central y de creciente interés dentro de la tradición hispanohablante².

Sabemos que Ortega y Gasset, durante su estancia en Marburgo en 1911, entró en contacto con la fenomenología husserliana a través de las *Investigaciones lógicas*, en compañía de Nicolai Hartmann³. Más tarde, en Madrid, conoció también las *Ideas I*. Su magisterio dio origen a la llamada “Escuela de Madrid”, integrada por pensadores como Manuel García Morente, Xavier Zubiri, José Gaos, Joaquín Xirau, María Zambrano, Rodríguez Huéscar o Julián Marías. Aunque cada uno de ellos desarrolló un camino propio, compartían un punto de partida común: la filosofía orteguiana, impregnada de la impronta fenomenológica.

Un hito en esta tradición es el ciclo de conferencias de Ortega de 1925, titulado *Vitalidad, alma, espíritu*⁴. Allí se plantea que el cuerpo humano constituye un objeto único en el universo, pues es accesible desde dos perspectivas heterogéneas: *desde fuera*, como cualquier objeto natural, y *desde dentro*, como experiencia inmediata y vivida. Para nombrar esta segunda perspectiva, Ortega acuñó

¹ Serrano de Haro, A. (ed.) (2010). *Cuerpo vivido*. Madrid: Encuentro.

² Prueba de ello es el grupo de investigación coordinado por Agustín Serrano de Haro (Instituto de Filosofía, CSIC), que desde hace más de una década desarrolla proyectos financiados por el Gobierno de España dedicados al estudio fenomenológico del cuerpo y de las experiencias de dolor y gozo, consolidando así una línea de trabajo de referencia en el ámbito hispanohablante.

³ De especial interés resulta la reciente edición de la correspondencia entre Ortega y Nicolai Hartmann: Lesczyna, D. (2019). “Ortega y sus condiscípulos de la escuela de Marburgo: la correspondencia con Nicolai Hartmann”. *Revista de Estudios Orteguianos*, 38, 121-145.

⁴ Ortega y Gasset, J. “Vitalidad, alma espíritu” en: Serrano de Haro, A, op. cit., pp. 15-52; también en: *Obras Completas II*, Madrid: Taurus/Fundación J. Ortega y Gasset, 2005, pp. 566-592.

el término *intracuerpo*, identificándolo con la vitalidad. Aunque este concepto no tuvo un desarrollo sistemático posterior, introducía una intuición decisiva: el cuerpo propio no es mera cosa ni simple organismo, sino realidad vivida en primera persona, núcleo de la identidad y condición de la persona.

En este marco, Ortega describe la “gran topografía de nuestro ser íntimo” mediante tres estratos: la *vitalidad* como núcleo íntimo del yo, la esfera afectiva (*alma*) y la esfera intelectual-volitiva (*espíritu*). Este trabajo constituye “la primera aproximación explícita de la fenomenología hispanohablante a la cuestión del propio cuerpo”⁵.

Ahora bien, el cuerpo, más allá de ser una entidad biológica o un objeto físico, debe comprenderse como centro constitutivo de nuestra percepción del mundo y de nuestra identidad personal. Este desafío filosófico requiere el cruce de diversas perspectivas. Por ello, este estudio propone un diálogo entre dos enfoques. En primer lugar, Edmund Husserl, cuya fenomenología trascendental distingue entre el *Leib* (cuerpo vivido) y el *Körper* (cuerpo físico), situando el cuerpo como condición de posibilidad de la experiencia, centro de orientación y de relaciones intersubjetivas.

En segundo lugar, el filósofo Julián Marías, heredero directo de Ortega, concibe el cuerpo como dimensión biográfica, inseparable de la persona. Para él, la corporeidad no es un simple instrumento, sino la forma misma de instalación del viviente en su circunstancia, portadora de posibilidades y limitaciones.

En contraste, en Husserl el cuerpo vivido (*Leib*) no se entiende en sentido empírico, sino trascendentalmente, como condición de posibilidad de toda experiencia del mundo. En la *Meditación quinta* (Hua I, 121-177; 149-221), el cuerpo propio se revela como el único objeto dentro del mundo natural que no es mera cosa física, sino cuerpo vivo, sede de sensaciones y mediación entre el yo y el mundo. Su carácter de “instrumento” no debe entenderse, por tanto, como un medio exterior o una herramienta corporal –como el piloto respecto a la nave–, sino como la condición trascendental que hace posible toda correlación entre la subjetividad y el mundo. El cuerpo es el modo en que el yo actúa y padece en el mundo, la instancia constitutiva mediante la cual toda experiencia adquiere sentido perceptivo y práctico.

⁵ Cf. Grande Sánchez, P. J., “Ortega y la fenomenología: vitalidad, alma, espíritu” en: *Ortega y Gasset. Razón y perspectiva vital*. Madrid: Ciudad Nueva, 2025, pp. 135-151

Así, mientras Husserl mantiene el horizonte trascendental –la reducción que reconduce toda objetividad a sus condiciones de constitución en la conciencia–, Marías se sitúa en un plano intermedio entre lo a priori y lo empírico, que él mismo denomina “estructura empírica”. Esta expresión indica la trama biográfica y circunstancial en la que el ser humano está instalado, sin alcanzar la radicalidad constitutiva de lo trascendental husserliano. Ahora bien, de esta confrontación surge la siguiente tesis que proponemos: La fenomenología del cuerpo se enriquece cuando la mediación trascendental del *Leib* husserliano se articula con la vida biográfica y la circunstancia de Marías; el cuerpo pasa así de ser condición de posibilidad perceptiva a constituirse como núcleo personal de la realidad vivida.

En este sentido, proponemos subrayar la pertinencia de una fenomenología del cuerpo situada, que integre la dimensión trascendental y la biográfica, permitiendo una comprensión más completa del ser humano como ser corporal.

2. El cuerpo en la fenomenología husserliana

Para comprender la centralidad del cuerpo en el sistema fenomenológico de Husserl⁶, nos detendremos en cinco ejes fundamentales expuestos en el capítulo tercero de la segunda sección de *Ideen II (Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica)*⁷. En este núcleo de la obra, Husserl examina la corporeidad no solo como dato empírico, sino como condición trascendental de posibilidad de la experiencia. Así, se pone de relieve la distinción –y al mismo tiempo el entrelazamiento– entre *Leib* (cuerpo vivido) y *Körper* (cuerpo físico); el cuerpo como *Nullpunkt aller Orientierung* (punto cero de todas las orientaciones); las sensaciones localizadas o *Empfindnisse* (ubiestesias), en contraste con las meras sensaciones externas; la primacía de la esfera táctil frente a la visual, que revela el *Doppelsinn der Empfindung* (doble sentido de la sensación); y, finalmente, la espacialidad y motricidad, que confieren al cuerpo su papel de órgano de la voluntad y agente constitutivo del mundo percibido. Estos aspectos, lejos de constituir temas dispersos, configuran una verdadera fenomenología del cuerpo

⁶ Para una mayor profundización se recomienda el trabajo de Javier San Martín: “Apuntes para una teoría fenomenológica del cuerpo”, en: Rivera de Rosales, J. & López Sáenz, M.^a del Carmen (coords.), *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. Madrid: UNED, 2002, pp. 133-164.

⁷ El análisis aquí desarrollado se apoya en la edición de *Ideen II* incluida en el volumen IV de Husserliana, preparada por Marly Biemel en 1952, así como en la traducción al castellano de Antonio Ziri6n, publicada por la Universidad Nacional Aut6noma de M6xico en 1997.

que permite comprender cómo, para Husserl, el ser humano no simplemente “tiene” un cuerpo, sino que en cierto sentido es su cuerpo en tanto apertura originaria al mundo⁸.

2.1. Entre lo vivido y lo físico: la tensión Leib/Körper

Como es sabido, en *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch (Ideas I)*, Husserl introduce la noción de cuerpo vivido (*Leib*) como un objeto constituido por la conciencia: “El papel mismo con sus propiedades objetivas, su extensión en el espacio, su situación objetiva relativamente a esa cosa espacial que se llama mi cuerpo, no es una *cogitatio*, sino un *cogitatum*, no es una vivencia de percepción, sino un percepto”⁹. Este cuerpo no es meramente físico; su significado emerge de la experiencia subjetiva. *Leib* es el cuerpo tal como se nos da en la inmediatez vivida, no como un objeto externo, sino como una parte constitutiva de nuestra propia existencia. Es el cuerpo que siente, percibe y actúa (Zahavi, 1999: 92-97). Cuando experimentamos el dolor en una mano, no percibimos ese dolor como algo ajeno o externo; lo vivimos como algo propio. Es en esta dimensión del cuerpo donde se entrelazan la percepción, las emociones y la acción

Por contraste, *Körper* designa el cuerpo entendido como objeto o cosa del mundo físico, análogo a cualquier otro ente que puede ser medido y analizado desde una perspectiva externa, como hace la biología o la física. Cuando Husserl explora la dualidad entre el cuerpo físico (*Körper*) y el cuerpo vivido (*Leib*), señala que el primero aparece como un correlato inmediato de la intuición

⁸ Para una profundización en esta problemática puede consultarse el trabajo de Ariela Battán Horenstein: “Apuntes críticos a la distinción *Leib-Körper* en *Ideas II* y la centralidad del *Leibkörper* para la fenomenología de la corporeidad” en: *Investigaciones Fenomenológicas*, 20, 2023, pp. 33-54, donde se examina el uso husserliano de los términos relativos a la corporeidad en *Ideas II*, con especial atención al concepto de *Leibkörper*. La autora sostiene que este término no puede reducirse a la clásica oposición *Leib/Körper*, pues abre una dimensión propia de la experiencia. Asimismo, analiza críticamente las lecturas de E. Behnke (1996) y N. Depraz (2001), mostrando la relevancia del *Leibkörper* para la fundamentación de una auténtica fenomenología de la corporeidad.

⁹ Husserl, E. (1976) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. (Husserliana, III/1). Den Haag: Martinus Nijhoff, p. 71. La traducción utilizada es la de José Gaos en Fondo de Cultura Económica, México, 1993, p. 79

sensible. Mi cuerpo físico se percibe como un objeto más entre las realidades que existen en el mundo, compartiendo con ellas propiedades como la visibilidad, la tangibilidad y su carácter fragmentario. Sin embargo, mi cuerpo vivido trasciende esta condición al ser la base de mi experiencia subjetiva y de toda intencionalidad práctica.

Por otro lado, el *Leib* es indispensable para cualquier forma de percepción, ya que actúa como mediador entre el yo y el mundo. Nuestro cuerpo nunca está ausente del campo perceptivo¹⁰. Por medio de sus órganos –los ojos, las manos, los oídos– el cuerpo posibilita la interacción con el entorno, mientras que la movilidad cinestésica conecta las experiencias perceptivas con la acción del yo. Las cinestesis, esos “yo muevo” (*Ich bewege*) o “yo hago” (*Ich tue*), constituyen una unidad fundamental en la interacción del sujeto con el mundo (Bernet, Kern & Marbach, 1993: 160-165).

En *Ideas II*, Husserl amplía esta perspectiva y asigna al cuerpo un papel más dinámico, considerándolo como co-constituyente de la realidad junto con la conciencia.

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 (...) Al palpar, la mano se desliza sobre los objetos... (Hua IV: 56; 88).

Con la introducción del término *Leibkörper* (cuerpo corporal), Husserl apunta a un ámbito intermedio que integra elementos del cuerpo físico y del cuerpo vivido, sin reducirlo a lo meramente material (*res extensa* cartesiana). Este concepto no es una mera síntesis terminológica, sino un intento de abordar la complejidad de la corporeidad humana, en tanto que estructura psicofísica que opera como bisagra entre lo natural y lo espiritual.

En efecto, Husserl reconoce que el *Leibkörper* juega un papel central en la constitución de la realidad: los cuerpos humanos, al ser portadores de

¹⁰ Husserl, E. (1991). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. (Husserliana, IV). Den Haag: Martinus Nijhoff. p. 144. En la traducción de Zirión, *op. cit.*, p. 184. En adelante se citará: Hua, número de volumen, seguido de página y a continuación la traducción indicada en español.

propiedades psíquicas y espirituales, se sitúan en un nivel ontológico distinto al de las cosas puramente físicas. Así, el *Leibkörper* se convierte en vínculo esencial entre la materialidad del mundo y la subjetividad humana.

Yo, el hombre como objeto de la naturaleza, soy cuerpo corporal, y el cuerpo corporal 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 (Hua IV: 203; 250).

Dentro de este contexto, el cuerpo físico (*Körper*) es percibido mediante los sentidos, pero siempre mediado por el *Leib*, que actúa como punto cero de orientación y como base de toda experiencia sensible (Battán, 2023: 51-52). La integración de la corporeidad en el mundo de la vida evidencia su condición fundamental como anclaje entre el sujeto y la realidad circundante.

2.2. *El cuerpo como brújula: el Nullpunkt aller Orientierung*

Ya hemos mencionado que Husserl concibe el cuerpo humano como una realidad única, simultáneamente cosa material (*Körper*) y realidad vivida (*Leib*). Aunque comparte propiedades con otros objetos del mundo natural –visibilidad, extensión y tangibilidad– el cuerpo no puede reducirse a una cosa más de la naturaleza material. Este carácter dual es esencial para comprender cómo el cuerpo se constituye en un centro de orientación para la experiencia subjetiva (Moran, 2000: 172).

En este sentido, el cuerpo ocupa una posición central en la percepción del mundo. Según Husserl, cada sujeto experimenta el entorno desde su propia perspectiva corporal, con el cuerpo funcionando como el *Nullpunkt aller Orientierung* (punto cero de todas las orientaciones). Este punto central no es un lugar físico en el espacio, sino la referencia última desde la cual se organiza toda vivencia espacial. Las cosas aparecen en relación con el cuerpo: están “aquí”, “allá”, “arriba”, “abajo”, “a la derecha” o “a la izquierda”. Estas direcciones no existen de modo absoluto, sino únicamente en función de la ubicación y estructura corporal del sujeto (Zahavi, 2003: 98-99). Por ejemplo, lo que está “lejos” se entiende como lejos del cuerpo del observador; la “derecha” se define como el lado derecho de su cuerpo. La movilidad libre (*freie Bewegung*) del cuerpo permite reconfigurar continuamente la experiencia del espacio: aunque los objetos

mantienen su posición relativa, la orientación cambia a medida que el cuerpo se desplaza. En este proceso, el cuerpo permanece como el centro inmutable de referencia en la vivencia.

Ahora bien, a diferencia de otros objetos del mundo, el cuerpo propio presenta una peculiaridad decisiva: no puede ser percibido como un objeto externo completo. El sujeto puede variar su posición respecto de las cosas para observarlas desde distintos ángulos, pero no respecto de sí mismo. Algunas partes, como las manos, son visibles solo en perspectivas limitadas; otras, como la cabeza o el rostro, permanecen invisibles. Esta peculiar relación resalta la ambivalencia del cuerpo: es simultáneamente el medio a través del cual percibimos el mundo y un objeto que percibimos de manera incompleta.

El cuerpo humano, además, forma parte del nexo causal del mundo físico. Sus movimientos pueden describirse desde la perspectiva de la causalidad natural, pero Husserl distingue entre movimientos “espontáneos” o “libres”, originados en la voluntad del sujeto, y movimientos “pasivos”, experimentados como impuestos desde fuera. En el primer caso, el sujeto vive una conexión inmediata entre la decisión y el movimiento corporal: “yo muevo mi mano” (*ich bewege meine Hand*). En el segundo caso, el movimiento aparece como algo que le ocurre al cuerpo: “mi mano es movida” (*meine Hand wird bewegt*) (Hua IV: 160; 199). Esta distinción pone de manifiesto la doble naturaleza del cuerpo: es, al mismo tiempo, un ente material sujeto a leyes físicas y una entidad vivida vinculada a la subjetividad.

Por último, el cuerpo actúa como puente entre procesos físicos y psíquicos. Si el cuerpo se enfría, el sujeto experimenta la sensación de frío; si recibe un golpe, siente dolor. Estas experiencias muestran que los fenómenos físicos y los vividos se entrelazan de manera inseparable en la corporeidad. Sin embargo, Husserl subraya que esta relación no es uniforme ni mecánica, sino que involucra una compleja interacción entre el cuerpo propio y el entorno. Por ejemplo, cuando un rayo de luz ilumina una mano, el proceso físico no conduce de manera inmediata a una sensación de color en la mano. En este sentido, el cuerpo constituye un intermediario único entre el mundo físico y la experiencia subjetiva, siendo, en palabras de Husserl, el “aquí” (*das Hier*) desde el cual se organiza toda percepción (Hua IV: 202; 249). De este modo, el cuerpo se erige como punto de referencia fundamental que orienta nuestra relación con el espacio, los objetos y las demás personas.

2.3. Sensaciones encarnadas: las *Empfindnisse* o *ubiestesias*

Husserl distingue dos tipos fundamentales de sensibilidad. Por un lado, están las meras sensaciones (*Empfindungen*) de colores, sonidos, olores o sabores, que pertenecen al campo perceptivo externo y se refieren a objetos en el mundo. Por otro lado, encontramos las *Empfindnisse* o sensaciones corporales internas, que no solo se sienten, sino que se experimentan como localizadas en el propio cuerpo: el calor en la mano, el frío en los pies, la presión de la ropa sobre los hombros. Estas sensaciones son fenómenos del cuerpo vivido, indisociables de la interioridad carnal (Hua IV: 144-147; 184-187).

Es importante señalar que estos dos tipos de sensibilidad no son excluyentes, sino estructuras diferenciadas que se entrecruzan. Mientras que las *Empfindungen* externas poseen un carácter espacial inherente y permanente, las *Empfindnisse* guardan una conexión íntima con el *Leib*. El cuerpo, en tanto objeto físico, comparte con otros entes propiedades como la extensión, la forma o la dureza; pero, en tanto cuerpo vivido, posee la capacidad única de experimentar sensaciones localizadas que los objetos puramente materiales no pueden tener (Zahavi, 1999: 106).

Un ejemplo clásico de Husserl aclara esta ambivalencia: si la mano izquierda toca la derecha, ambas se perciben como objetos físicos, con cualidades como suavidad, dureza o temperatura. Sin embargo, simultáneamente se despliega un segundo nivel: la mano izquierda siente el contacto como afección interna, mientras que la mano derecha vive el acto como una acción ejecutada. De este modo, se produce el fenómeno de las “dobles sensaciones” (*die Doppelempfindungen*). En este entrecruzamiento, cada mano se vive a sí misma y a la otra en una interacción recíproca, mostrando cómo el cuerpo puede ser al mismo tiempo sujeto y objeto de la experiencia (Hua IV: 147; 187)

Esta duplicidad perceptiva –la mano que toca y es tocada– distingue radicalmente al cuerpo de cualquier otro objeto físico. En este sentido, el cuerpo humano presenta una posición ambivalente: es simultáneamente cosa natural y campo de sensación vivida. Las *Empfindnisse* revelan, así, el doble carácter de toda experiencia corporal, en la que percepción y afección se entrelazan inseparablemente.

Cuando interactuamos con objetos o con nuestro propio cuerpo, este doble carácter se manifiesta con claridad. Por un lado, aparecen las *Empfindungen*, es

decir, la percepción de objetos externos, como la dureza de la mesa o la lisura del vidrio de un pisapapeles. Por otro lado, emergen las *Empfindnisse*, experiencias internas del cuerpo, como la presión sentida en la palma o el frío localizado en un dedo.

Este desdoblamiento muestra que la corporeidad no puede comprenderse ni como simple cosa extensa ni como pura subjetividad, sino como síntesis vivida en la que se articula lo material y lo fenomenológico.

2.4. La intimidad del tacto

En efecto, Husserl reconoce que el *Leibkörper* juega un papel central en la constitución de la realidad: los cuerpos humanos, al ser portadores de propiedades psíquicas y espirituales, se sitúan en un nivel ontológico distinto al de las cosas puramente físicas (Hua IV: 150, 189). Así, el *Leibkörper* se convierte en vínculo esencial entre la materialidad del mundo y la subjetividad humana.

Husserl sostiene que la tactilidad constituye una estructura fundamental de la experiencia y que, además, define la intimidad propia del cuerpo vivido (*Leib*). Las sensaciones táctiles –el calor, el frío, la presión o el dolor– no deben entenderse como propiedades de la materia física del cuerpo, sino como manifestaciones localizadas, *Empfindnisse* o ubiestesias. Estas sensaciones están indisolublemente vinculadas al cuerpo en tanto realidad que se siente a sí misma desde dentro y en relación con el mundo. Solo un cuerpo vivido, capaz de ser portador de sensaciones, puede dar lugar al fenómeno de las dobles sensaciones: una misma sensación táctil puede experimentarse tanto como propiedad de un objeto externo cuanto como sensación localizada en el cuerpo que percibe.

Husserl distingue aquí de manera fundamental la esfera táctil de la visual. En la tactilidad, el cuerpo aparece tanto como objeto externo (*Körper*) –por ejemplo, un dedo palpado por otro dedo– cuanto como cuerpo propio que siente (*Leib*). Este fenómeno produce la duplicidad perceptiva: el cuerpo que palpa es, al mismo tiempo, palpado. En contraste, en la percepción visual, el ojo no aparece como órgano que pueda “verse viendo” o experimentarse a sí mismo como órgano de visión. La experiencia visual, en este sentido, carece de la espacialidad íntima que es propia de la tactilidad.

Husserl subraya que un sujeto carente de tactilidad no podría experimentar un cuerpo vivido. Si bien podría delimitar visualmente un contorno corporal –como ocurre en representaciones de espectros o fantasmas–, este carecería de la intimidad espacializada que define al cuerpo como portador de sensaciones. La tactilidad proporciona el “aquí absoluto” (*das absolute Hier*) en el que el yo se siente y se sufre a sí mismo sin posibilidad de distanciamiento.

Este carácter del cuerpo como vivido surge precisamente de la localización carnal de las sensaciones, en contraposición a las propiedades extensas de las cosas materiales. Las sensaciones táctiles no son estados de la materia, sino fenómenos que se identifican con la manera en que el cuerpo está presente para el sujeto. Dicho de otra manera: aunque el cuerpo puede ser visto como cualquier otro objeto, solo deviene cuerpo vivido a través de las sensaciones táctiles, el dolor y otras vivencias localizadas.

Por otro lado, Husserl destaca que la tactilidad constituye la base para la integración de otras experiencias sensoriales –visuales, auditivas, olfativas– en la constitución del cuerpo propio. Mientras que dichas percepciones permiten delimitar el cuerpo como objeto en el mundo, es la tactilidad la que funda su unidad vivida y su condición de sujeto de experiencia.

Un ejemplo puede ilustrar esta fenomenología: si sostenemos un cubo de hielo, por un lado percibimos el frío y la textura del hielo (*ser-tocante*), pero, al mismo tiempo, sentimos la piel de los dedos reaccionando a ese frío (*ser-tocado*). Esta doble percepción, posible únicamente en virtud del cuerpo vivido, es esencial para nuestra relación con el mundo y constituye la experiencia más inmediata de nuestra encarnación.

2.5. Motricidad y mundo: el cuerpo como órgano de la voluntad

En efecto, Husserl reconoce que el *Leibkörper* juega un papel central en la constitución de la realidad: los cuerpos humanos, al ser portadores de propiedades psíquicas y espirituales, se sitúan en un nivel ontológico distinto al de las cosas puramente físicas. Así, el *Leibkörper* se convierte en vínculo esencial entre la materialidad del mundo y la subjetividad humana.

El último aspecto que debemos considerar es la motricidad, que para Husserl resulta esencial en la constitución de nuestra experiencia del espacio. El cuerpo no es solo un receptor pasivo de estímulos; es también un agente activo en el espacio y en el tiempo. El cuerpo es el órgano de la voluntad, el único objeto que el yo puro puede mover de manera espontánea e inmediata. Esto lo convierte en un medio singular a través del cual el sujeto puede actuar sobre el mundo. Pensemos, por ejemplo, en el simple gesto de mover una mano para empujar o levantar un objeto: un acto aparentemente trivial que, sin embargo, manifiesta la unidad fenomenológica de voluntad, motricidad y corporalidad.

De algún modo, es por el cuerpo que hay espacio, y es a través del cuerpo que el espacio adquiere orientación y sentido. Sin esta orientación que surge de nuestra corporalidad vivida, el espacio se reduciría a una abstracción vacía, carente de significación. Como subraya Zahavi (1999: 107), la motricidad no solo organiza el campo perceptivo, sino que posibilita la constitución de un mundo habitable. Así, el cuerpo no simplemente existe “en” el espacio: él mismo da lugar al espacio al estructurarlo mediante el movimiento y la percepción.

Esto nos lleva a una característica esencial: el cuerpo se constituye como una unidad dual. Por un lado, es el cuerpo percibido y visible, el *Körper*, objeto físico entre los demás entes del mundo. Por otro, es el cuerpo vivido y percipiente, el *Leib*, el que siente, actúa y experimenta desde una perspectiva interna. Esta unidad fenomenológica es central en Husserl porque, aunque podamos distinguir abstractamente ambas dimensiones, en la experiencia concreta se dan siempre como una sola: el cuerpo que siente es el mismo cuerpo que vemos y movemos (Moran, 2000: 166).

La integración entre cuerpo, percepción y movimiento no solo organiza el espacio, sino que también fundamenta la constitución del mundo objetivo. En la interacción motriz y sensorial con el entorno, el cuerpo posibilita que los objetos se manifiesten como cosas físico-espaciales. Al tocar un objeto con la mano, por ejemplo, no solo percibimos su textura, dureza o temperatura, sino que estas sensaciones aparecen siempre localizadas y vinculadas a la extensión del cuerpo en el espacio. En este sentido, la motricidad constituye el correlato dinámico de la percepción, asegurando la síntesis entre lo sensible y lo práctico.

Además, el cuerpo no es únicamente un agente motriz, sino también un campo de sensibilidad. No se limita a ser una estructura física, sino que constituye el lugar donde emergen sensaciones, sentimientos y vivencias profundas. Husserl muestra que el cuerpo no solo percibe el mundo externo, sino que también es el espacio

donde se experimentan emociones como el placer, el dolor o el bienestar. Estas sensaciones localizadas –la tensión en un músculo, el alivio al relajarlo– constituyen la base de valores y actos intencionales, como la alegría, la preocupación o la disposición volitiva.

En conclusión, para Husserl el cuerpo no es simplemente una cosa que “tenemos”, sino algo que “somos”. Es el punto de partida de toda orientación espacial, el mediador de nuestras percepciones, el lugar donde se inscriben nuestras emociones y el vehículo de la voluntad. En definitiva, constituye la condición trascendental de toda experiencia posible.

3. Corporeidad en Julián Marías: estructura empírica e instalación

Para abordar la reflexión de Julián Marías sobre la corporeidad, me centraré en dos textos clave: su artículo “La estructura corpórea de la vida humana” (*Revista de Occidente*, 1962), y su obra *Antropología metafísica* (1970), escrita a partir de 1968. Ambos textos prolongan la herencia orteguiana, pero la reformulan en un horizonte personalista y biográfico. La corporeidad en Julián Marías se articula en torno a estas cinco dimensiones: la instalación, la transparencia/opacidad, la mundanidad sensorial, la sexualidad y la interpretación expresiva. A través de ellas, Marías muestra que el cuerpo no es un objeto que tenemos ni una esencia que nos determina por completo, sino la forma radical en que somos en el mundo, inseparable de nuestra biografía y de nuestra circunstancia¹¹.

3.1. Instalación y formas intrahumanas

El concepto de instalación es una de las aportaciones más originales de Marías. Vivir no es simplemente estar “dentro” de un mundo, sino estar instalado en él de un modo concreto y personal (Marías, 1962: 161). Esta instalación no equivale a una localización espacial, sino al modo singular en que nos proyectamos vitalmente desde un cuerpo, una lengua, una cultura y una circunstancia. La corporeidad y la mundanidad constituyen, en este sentido, formas radicales de instalación: es a través del cuerpo que habitamos el mundo.

¹¹ Cf. Grande Sánchez, P. J. (2025). *Julián Marías*. Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, pp. 55-117.

Además, Marías introduce las formas intrahumanas –género, edad, lengua, clase social– que modifican y diversifican la estructura empírica de la vida humana (Marías, 1970: 97–106). Estas diferencias no afectan a la estructura analítica –que incluye los caracteres universales de toda existencia, como la circunstancialidad, la temporalidad o la corporeidad–, pero sí transforman el modo empírico en que esa vida se realiza.

En este sentido, Marías distingue con precisión entre la estructura analítica, que corresponde a la vida –mi vida– en su nivel radical y universal, y la estructura empírica, que constituye “el conjunto de las estructuras empíricas con que se nos presenta la vida humana” (Marías, 1970: p. 94).

Las formas intrahumanas son, pues, modulaciones internas de la estructura empírica a través de las cuales la vida se concreta en diversidad de modos históricos y biográficos. Por ello, la perspectiva de Marías se sitúa en un plano intermedio entre lo a priori y lo empírico: su fenomenología del cuerpo y de la vida humana no es trascendental en sentido husserliano, sino antropológica, centrada en las formas empíricas en que la persona se instala en su circunstancia.

La antropología en el sentido plenario y adecuado de este término sería la ciencia de esta estructura empírica; mientras que la teoría de la vida humana como realidad radical es la metafísica. Este me parece ser el verdadero lugar teórico del problema del hombre, porque este es el lugar efectivo de su realidad. Este es el dominio de nuestra investigación; la estructura empírica de la vida humana (Marías, 1970: 94-95).

3.2. Transparencia, opacidad y corporeidad como límite/posibilidad

El cuerpo humano se nos da habitualmente como transparente: es el medio invisible a través del cual percibimos el mundo. No vemos nuestro cuerpo, sino las cosas que se nos presentan gracias a él. Sin embargo, en la enfermedad, el dolor o la muerte, el cuerpo aparece como opaco: se torna obstáculo, peso, límite insalvable¹².

¹² Como también señala Pedro Laín Entralgo esta ambivalencia entre transparencia y opacidad define la condición encarnada, en: *El cuerpo humano. Teoría actual*. Madrid: Espasa Calpe, 1989, p. 132.

De aquí surge la pregunta: ¿somos cuerpo o tenemos cuerpo? El filósofo español rechaza ambos reduccionismos: no somos pura corporeidad, pero tampoco poseemos un cuerpo como si fuera un objeto externo.

La instalación mundana coincide con la condición humana misma, con la circunstancialidad; pero su forma concreta es la corpórea: corporalmente estoy instalado en el mundo, cuyas cualidades son correlativas de mi corporeidad. Pero, sobre todo, yo estoy instalado en mi cuerpo; quizá esta expresión es la que puede aclarar mejor las dificultades que asedian a la filosofía cuando trata de precisar si simplemente “tengo” cuerpo o “soy” cuerpo (Marías 1970: 148).

Somos corpóreos, del mismo modo que somos circunstanciales. El cuerpo nos limita —no podemos volar, ni respirar bajo el agua—, pero esas limitaciones se convierten en motor de invención y superación mediante la técnica (Marías, 1970: 156). De este modo, el cuerpo es simultáneamente límite y posibilidad.

3.3. Corporeidad, sentidos y mundanidad

Para Marías, la corporeidad es inseparable de la mundanidad: es el modo concreto en que existimos en un mundo dado. Por ser corpóreos, estamos situados en coordenadas espaciales que organizan nuestra percepción: arriba/abajo, izquierda/derecha, delante/detrás. La orientación espacial se constituye, pues, desde el cuerpo humano, que da lugar a vectores de sentido (Marías, 1970: 118).

A diferencia de los ángeles —que serían circunstanciales, pero no locales— los hombres estamos inexorablemente localizados. Esta localización está mediada por los sentidos, que poseen una jerarquía: la vista nos abre a la distancia, el oído a la temporalidad, el tacto a la inmediatez de lo carnal. La corporeidad, en suma, es la raíz de la apertura al mundo.

3.4. Sexualidad y diferencia estructural

La sexualidad merece en Marías un lugar especial. No basta con afirmar que el ser humano es un ser “sexual” en sentido biológico; lo decisivo es que somos

sexuados. La diferencia entre varón y mujer atraviesa toda la realidad personal y social, configurando modos distintos de ser y de relacionarse.

La forma femenina de la vida humana, quiero decir esa forma *personal*, empieza por la *corporeidad*, porque la realidad humana es intrínsecamente corpórea. Más aún, la corporeidad es la forma primaria en que encuentro al otro, y es mi propia corporeidad la que hace que las demás cosas –y por supuesto los otros hombres– la tengan. Yo encuentro todo lo humano partiendo del cuerpo. Por supuesto *yo no soy mi cuerpo*; me encuentro con él como con el resto de mi circunstancia; no lo he elegido, me gusta o no, tal vez no funciona bien; pero no es que “tenga” cuerpo, sino que *soy corpóreo*, estoy constituido en y por mi corporeidad. Es, como he estudiado en la *Antropología metafísica*, una de las *instalaciones* fundamentales de la vida humana” (Marías, 1980: 131).

El sexo humano no es una mera función, sino una estructura decisiva de la vida (Marías, 1970: 159-169). Esta diferencia se inscribe en la corporeidad, pero la trasciende, proyectándose en la biografía, la cultura y la historia.

3.5. Corporeidad como interpretación y expresión

Finalmente, Marías subraya que el cuerpo no es un mero dato biológico, sino que está siempre interpretado cultural e históricamente. La edad, la fuerza, la belleza o la salud se viven según significados sociales, que condicionan nuestras decisiones vitales (Marías, 1962: 170). Además, el cuerpo es expresivo: en los gestos, la postura o el rostro se manifiesta nuestro “quién”. La corporeidad, por tanto, no es solo el lugar donde vivimos, sino también el medio a través del cual nos comunicamos y proyectamos hacia los demás.

4. Husserl y Marías: dos perspectivas complementarias sobre la corporeidad

En esta última parte sintetizamos las principales convergencias y divergencias entre la fenomenología de Edmund Husserl y la antropología metafísica de Julián Marías. Mientras que Husserl concibe el cuerpo como mediador perceptivo y

condición trascendental de la experiencia, Marías amplía esta visión integrando la dimensión biográfica, histórica y cultural de la corporeidad.

4.1. *Leib, Leibkörper y circunstancia*

En Husserl, el cuerpo se articula en tres niveles: el *Körper* como cuerpo físico, el *Leib* como cuerpo vivido y el *Leibkörper* como cuerpo carnal que integra ambas dimensiones (Hua IV: 144-151; 184-191). Marías, en cambio, interpreta el cuerpo desde la tesis orteguiana “yo soy yo y mi circunstancia”, subrayando que el cuerpo es inseparable de la circunstancia vital y biográfica (Marías, 1970: 149).

Aquí resulta especialmente iluminadora la distinción husserliana entre *Stück* (parte separable) y *Moment* (parte inseparable del todo). Marías recoge esta distinción para mostrar que, si bien físicamente el cuerpo puede parecer un *Stück*, en realidad –como cuerpo vivido– es un *Moment* inseparable de la vida humana (Marías, 1970: 49). Separado de su mundo vital, el cuerpo pierde su sentido como cuerpo vivido y se reduce a mero cuerpo físico (*Körper*). Es inseparable, por tanto, de su *Umwelt*, del entramado de relaciones y significaciones en el que la vida se realiza.

4.2. *El cuerpo como mediación y como biografía*

Para Husserl, el cuerpo es el “punto cero” (*Nullpunkt aller Orientierung*) desde el que se organiza el espacio (Hua IV: 158, 197). Esta idea se prolonga en Marías, que denomina “valoraciones espaciales” a las referencias corporales que estructuran la experiencia: arriba/abajo, derecha/izquierda, delante/detrás. Como él mismo observa, si el cuerpo humano fuese radial como una estrella de mar, la mundanidad adoptaría otra estructura radicalmente distinta (Marías, 1970: 154).

Ahora bien, mientras Husserl permanece en el nivel trascendental de la constitución, Marías incorpora la dimensión biográfica. El cuerpo no solo organiza la percepción, sino que es el lugar desde el cual vivimos nuestra historia, nuestras relaciones y nuestros proyectos vitales. Aquí radica su propuesta de una “antropología metafísica”, que no se limita a describir condiciones formales de experiencia, sino que piensa la vida como una realidad personal, irrepetible e histórica.

4.3. *Transparencia, opacidad y límites de la percepción*

Ambos filósofos coinciden en señalar la peculiaridad del cuerpo como objeto imperfecto de percepción. Husserl subraya que “ciertas partes del *cuerpo* solo puedo verlas en un peculiar acortamiento perspectivo, y otras (por ejemplo, la cabeza) son invisibles para mí” (Hua IV: 159;199). Marías recoge este análisis al distinguir entre el cuerpo como transparente, mediación hacia el mundo, y como opaco, cuando se convierte en obstáculo –enfermedad, muerte– (Marías, 1970: 303). Esta ambivalencia refuerza la idea de que el cuerpo no puede reducirse a objeto físico, pero tampoco a pura interioridad¹³.

4.4. *Estructura sensorial y jerarquía de los sentidos*

Husserl enfatiza el papel de la tactilidad como base del *Leib*: solo en el contacto y las dobles sensaciones el cuerpo se constituye como vivido. Reconoce, además, la necesidad de estudiar la función de los distintos grupos sensoriales, subrayando el oído como un campo poco explorado (Hua IV: 149; 188-189).

Marías amplía este enfoque con la noción de jerarquía de los sentidos (Marías, 1970: 137-138). Para él, los sentidos no se limitan a funciones biológicas, sino que se organizan según necesidades históricas y culturales. Así, en épocas primitivas el olfato fue esencial para la supervivencia, mientras que en la modernidad predominan vista, tacto y oído. Cada sentido revela un aspecto del mundo: el tacto la efectividad de lo real, la visión la estructura de las relaciones espaciales, y el oído la dimensión envolvente y significativa del lenguaje.

¹³ En este punto, la comparación con Merleau-Ponty resulta esclarecedora. Vid. *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1989, p. 109-110. El filósofo francés insiste en la “doble irreductibilidad” del cuerpo: no es ni máquina cartesiana ni pura conciencia, sino condición encarnada de toda experiencia. Cfr. Serrano de Haro, A., “Espacialidad y dolor. Meditaciones fenomenológicas”, en: *Isegoría. Revista de Filosofía*, N° 60, ene-jun, 2019, 115-116. Marías se sitúa en esta misma línea, aunque añade la perspectiva personalista-biográfica.

4.5. *Del Umwelt biológico al mundo biográfico*

Husserl analiza el cuerpo como inseparable de su *Umwelt* o mundo circundante, en continuidad con la biología fenomenológica de Jakob von Uexküll. El cuerpo vivido se constituye siempre en interacción con su entorno natural: respirar, alimentarse, habitar un espacio (Hua IV: 158; 198).

Marías amplía este concepto hacia lo biográfico. El *Umwelt* humano no solo incluye elementos naturales, sino también historia, cultura y proyectos personales. El cuerpo humano no vive simplemente en interacción con su medio biológico, sino en una circunstancia vital, que integra tiempo, sociedad y biografía. Así, el cuerpo es simultáneamente biológico, histórico y personal, mediador entre naturaleza y cultura (Marías, 1970: 121).

5. Conclusión

La comparación entre Edmund Husserl y Julián Marías permite reconocer una serie de continuidades y desplazamientos en la reflexión filosófica sobre el cuerpo. Ambos coinciden en situar la corporeidad en el núcleo de la experiencia humana, aunque con matices distintos. Para Husserl, el *Leib* es condición trascendental de la percepción y mediación originaria entre conciencia y mundo, de modo que el cuerpo se constituye como punto cero de toda orientación espacial, portador de sensaciones localizadas y órgano de la motricidad. Marías, por su parte, amplía este horizonte y lo desplaza hacia una antropología metafísica en la que la corporeidad aparece como forma empírica y biográfica de la vida, modulada por la circunstancia, la instalación y las formas intrahumanas.

Las convergencias son evidentes: en ambos casos, el cuerpo no es un simple objeto físico, sino mediación constitutiva de la experiencia; su orientación espacial organiza el mundo vivido; su incompletitud perceptiva manifiesta la ambivalencia entre transparencia y opacidad; y su sensoriedad funda la apertura al mundo, aunque en Marías esta última se articule con una jerarquía histórica y cultural de los sentidos.

Las divergencias, sin embargo, son igualmente significativas. Husserl piensa el cuerpo en clave trascendental, como condición de posibilidad de la experiencia perceptiva e intersubjetiva, mientras Marías lo interpreta en clave biográfica,

como instalación empírica de una vida concreta. El primero introduce la noción de *Leibkörper* para dar cuenta de la unidad psicofísica; el segundo entiende el cuerpo como modo de ser personal, expresión del “quién” que cada individuo es. Asimismo, mientras Husserl habla del *Umwelt* y del mundo de la vida, Marías radicaliza la noción orteguiana de circunstancia, integrando proyectos, trayectorias e interacciones convivenciales.

El resultado de esta confrontación es lo que aquí denominamos *fenomenología situada del cuerpo*. Se trata de una fenomenología que reconoce, con Husserl, el carácter trascendental del *Leib* como condición de posibilidad de toda experiencia, pero que incorpora, con Marías, la dimensión biográfica, histórica y circunstancial de la corporeidad. El cuerpo es, en consecuencia, al mismo tiempo condición constitutiva de la experiencia y configuración personal de un mundo vivido. Esta doble perspectiva no solo rechaza las reducciones naturalistas, sino que permite comprender la corporeidad como un ámbito donde se entrecruzan lo trascendental y lo empírico, lo personal y lo social, lo vital y lo histórico, abriendo así un horizonte propio para la fenomenología hispánica del cuerpo.

Referencias bibliográficas

- BATTÁN, A. (2023). “Apuntes críticos a la distinción *Leib-Körper* en *Ideas II* y la centralidad del *Leibkörper* para la fenomenología de la corporeidad” en: *Investigaciones Fenomenológicas*, 20, pp. 33-54.
- BERNET, R., KERN, I., & MARBACH, E. (1993). *An Introduction to Husserlian Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press.
- GRANDE SÁNCHEZ, P. J., (2025). *Julián Marías*. Madrid: Fundación Emmanuel Mounier.
- GRANDE SÁNCHEZ, P. J., (2025). *Ortega y Gasset. Razón y perspectiva vital*. Madrid: Ciudad Nueva.
- HUSSERL, E. (1950). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. (Husserliana, I). Den Haag: Martinus Nijhoff. *Meditaciones Cartesianas*, Trads. José Gaos y Miguel García-Baró, en: Fondo de Cultura Económica, Madrid/México, 1985.
- HUSSERL, E. (1976) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. (Husserliana, III/1). Den Haag: Martinus Nijhoff. Trad. José Gaos, en: Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

- HUSSERL, E. (1991). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch: *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. (Husserliana, IV). Den Haag: Martinus Nijhoff. Trad. A. Ziri6n, en: Universidad Nacional Aut6noma de M6xico, 1997.
- LAIN ENTRALGO, P. (1989). *El cuerpo humano. Teor6a actual*. Madrid: Espasa-Calpe.
- MARÍAS, J. (1962). “La estructura corp6rea de la vida humana”, en: *Revista de Occidente*, 1(1), 15-35.
- MARÍAS, J. (1970). *Antropolog6a metaf6sica*. Madrid: Revista de Occidente.
- MARÍAS, J. (1980). *La mujer en el siglo XX*. Buenos Aires: Ediciones de Arte Gaglianone.
- MERLEAU-PONTY, M. (1989). *Ph6nom6nologie de la perception*, Par6s: Gallimard.
- MORAN, D. (2000). *Introduction to Phenomenology*. London: Routledge.
- ORTEGA Y GASSET, J. “Vitalidad, alma esp6ritu” en: *Obras Completas II*, Madrid: Taurus/Fundaci6n J. Ortega y Gasset, 2005, pp. 566-592.
- SAN MARTÍN, J. “Apuntes para una teor6a fenomenol6gica del cuerpo”, en: Rivera de Rosales, J. & L6pez S6enz, M.ª del Carmen (coords.), *El cuerpo. Perspectivas filos6ficas*. Madrid: UNED, 2002, pp. 133-164.
- SERRANO DE HARO, A. (ed.) (2010). *Cuerpo vivido*. Madrid: Encuentro.
- SERRANO DE HARO, A. (2019). “Espacialidad y dolor. Meditaciones fenomenol6gicas”, en: *Isegor6a. Revista de Filosof6a*, N6 60, ene-jun, 115-116.
- ZAHAVI, D. (1999). *Self-awareness and Alterity*. Evanston: Northwestern University Press.
- ZAHAVI, D. (2003). *Husserl’s Phenomenology*. Stanford: Stanford University Press.

Enviado: 15/09/2025

Aceptado: 20/10/2025

LA CONFERENCIA DE LISBOA DE ORTEGA SOBRE LA “IDEA DEL TEATRO” COMO APLICACIÓN DEL MÉTODO FENOMENOLÓGICO

ORTEGA’S LISBON CONFERENCE ON THE “IDEA OF THE THEATRE” AS AN APPLICATION OF THE PHENOMENOLOGICAL METHOD

Carlos MORUJÃO
Universidade Católica Portuguesa
carlosmorujao@ucp.pt

RESUMEN: Este artículo analiza la reacción del filósofo portugués Delfim Santos a la conferencia de Ortega en Lisboa de 1946, titulada “Idea del Teatro”. Demostraremos que Delfim Santos malinterpretó los objetivos de Ortega, ignorando que el filósofo español estaba aplicando el método fenomenológico. De hecho, sin un conjunto de conceptos que se remontan a las *Ideas I* de Husserl (como neutralización, irrealidad y fantasía), la conferencia de 1946 se vuelve casi incomprensible. Pero también demostraremos que Ortega no se limita a utilizar conceptos forjados por Husserl. Aplica creativamente el método fenomenológico, tal como lo había expuesto en 1929. Partiendo de que lo patente oculta lo latente, Ortega procede de lo exterior a lo más íntimo. Así, empieza analizando el papel que el edificio de teatro y la distinción entre público y escenario juegan en la representación teatral, para luego discutir lo esencial: la irrealización de la vida, o *epoché* del mundo efectivo, que se produce en la representación teatral.

PALABRAS CLAVE: Ortega, Husserl, neutralización, irrealidad, fantasía.

ABSTRACT: This paper examines Portuguese philosopher Delfim Santos’s response to Ortega’s 1946 Lisbon lecture, “Idea of the Theater.” The analysis demonstrates that Delfim Santos misinterpreted Ortega’s objectives, overlooking the fact that Ortega was employing the phenomenological method. Without reference to key concepts originating from Husserl’s *Ideas I* – such as neutralization, irreality, and fantasy – the meaning of the 1946 lecture becomes difficult to grasp. Additionally, the paper shows that Ortega

does not merely adopt Husserl's conceptual framework; rather, he applies the phenomenological method in a creative manner, consistent with his 1929 Lectures. Proceeding from the premise that what is manifest often conceals more intimate elements, Ortega advances from external features to more intrinsic aspects. He begins by exploring the significance of the theater's architecture and the distinction between audience and stage, subsequently addressing the central issue: the irrealization of life, or the *epoché* of the effective world, which occurs within theatrical performance.

KEYWORDS: Ortega, Husserl, Neutralization, Irreality, Phantasy.

1. Introducción

La conferencia de Lisboa de Ortega, "Idea del teatro", impartida el 13 de abril de 1946, originó duras reacciones en los periódicos portugueses de la época. Una de las más violentas reacciones a la conferencia ha venido de un filósofo, Delfim Santos, en un artículo publicado en la revista *Mundo Literário* en mayo del mismo año¹. Sin embargo, Delfim Santos, por aquellos años, era quizás el único filósofo portugués que podría entender a Ortega. En esta conferencia Ortega hace una muy interesante y original aplicación del método fenomenológico. En Alemania, donde conoció a Heidegger y a Nicolai Hartmann, Delfim Santos pudo también conocer la fenomenología de Husserl y, vuelto a Portugal, llegó a escribir sobre ella. El presente trabajo tiene pues dos objetivos: primero, mostrar que "Idea del Teatro" sólo puede entenderse plenamente desde la fenomenología y, después, que Delfim Santos -porque no lo reconoció o no quiso reconocerlo- se equivocó en su interpretación. Es casi increíble que Delfim Santos no lo reconociera y su polémica con Ortega tiene, en mi opinión, inconfesados motivos personales.

Por supuesto, si no queremos encontrar ahora, en esta polémica, razones personales de desacuerdo, podremos plantear la hipótesis de que Ortega, en su conferencia, no supo cómo estar a la altura de su propio pensamiento. En mi opinión, creo que Ortega estuvo a la altura de su propio pensamiento. Hay por supuesto varias digresiones en esta conferencia, un proceso común en los escritos de Ortega, pero que nunca pierde el hilo de su pensamiento: lo que puede

¹ Cualquiera que desee tener información sobre las controvertidas relaciones entre Delfim Santos, pero también otras figuras de la escena cultural lisboeta de mediados del siglo XX, y Ortega, puede consultar el ensayo de Santos (2018: 81-110).

parecer un desvío para un lector menos atento, para el lector atento se integra fácilmente en el tema principal. Por eso, es necesario comprender la intención de Ortega al impartir esta conferencia. Su temática no es solo estética. Asimismo, interesa a Ortega aclarar que hacer teatro o asistir al teatro es una actividad humana específica, que implica, desde una perspectiva fenomenológica, la realización de un cierto tipo de actos. Por ello, Ortega dedica mucho tiempo -para el desagrado del filósofo portugués- a demostrar cómo el teatro presupone una suspensión de los actos ejecutivos del Yo y cómo, para entenderlo, es necesario percibir la especificidad de los actos de neutralización y de los actos de fantasía. Como es habitual en Ortega, él no expone directamente estos tecnicismos husserlianos, pero ofrece ejemplos muy sugestivos sobre su funcionamiento.

Respecto al método utilizado en la conferencia, Ortega lo denomina “fenomenológico”, tras haberlo llamado anteriormente “dialéctico”. Sin embargo, de inmediato añadió que su dialéctica es muy diferente de la de Hegel: en la dialéctica de Ortega la coincidencia de lo pensado con el pensamiento no es una violencia sobre la cosa, sino la cosa misma empujando el pensamiento y forzándolo a coincidir con ella (el pensamiento empujando la cosa sería la característica de la dialéctica hegeliana). La descripción que hace Ortega de su *modus operandi* solo pude recordarnos algunas páginas famosas de las *Meditaciones Cartesianas*. Dice Husserl en el § 17:

Si, por ejemplo, tomo el percibir este cubo por tema de la descripción, veo en la reflexión pura que «este» cubo está dado continuamente como unidad objetiva, en una mudable, multiforme diversidad de variantes fenoménicas en relaciones determinadas. Estas variantes no son en su curso una sucesión incoherente de vivencias. Transcurren, por el contrario, en la unidad de una «síntesis», por cuya virtud se presenta a la conciencia en ellas uno y el mismo objeto (Husserl, 1950: 77-78).

Por su lado, en la conferencia de Lisboa, dice Ortega: “«Pensar dialécticamente» quiere decir que cada paso mental que damos nos obliga a dar otro nuevo paso; no uno cualquiera, no así a capricho, sino otro paso determinado, porque lo visto por nosotros en el primero de la realidad que nos ocupa —y ahora es la realidad «Teatro»— nos descubre, queramos o no, otro nuevo lado o componente de ella que antes no habíamos advertido. Es, pues, la cosa misma, la realidad misma Teatro quien va a guiar nuestros pasos mentales, quien va a ser nuestro lazarillo” (Ortega, 2009a: 833).

Hay muchos otros pasajes de la conferencia con los cuales podríamos hacer lo mismo: compararlas a pasajes de las *Meditaciones* de Husserl, de *Ideas I* e incluso de las *Investigaciones Lógicas*. Obtendríamos el mismo resultado. Pero no nos interesan demasiado las consideraciones de ámbito metodológico. Nuestro lazarillo, dice Ortega, es el teatro. Solo nos ayudarán reflexiones sobre el método si con ellas aclaramos los procedimientos que nos permitirán llegar a conocer a la esencia del teatro. Es el teatro, no las reflexiones metodológicas, lo que aquí nos interesa.

2. El método de Ortega

La forma en que Ortega empieza su conferencia irritó mucho a Delfim Santos. Las cosas, dice Ortega, nos ofrecen perspectivas muy variadas. Una de ellas es su vejez. En su estado decadente la cosa ya no nos muestra todas sus posibilidades, esto es, su idea². En una ruina quizás podemos ver lo que las cosas han sido. Sin embargo, para definir su ser hay que verlas cuando están en forma. Por eso, para hablar del teatro hay que conocer al menos algunos de sus ejemplos mayores, desde la antigua Grecia hasta nuestros días, para ver en los ejemplos menores sus posibilidades no realizadas. De manera análoga a como se considera que un deportista está en óptimas condiciones cuando puede desplegar plenamente sus capacidades —y es en ese estado donde se le reconoce auténticamente como tal—, en el ámbito del teatro resulta pertinente centrarse principalmente en sus

² Dos años después, en 1948, en un ensayo sobre Toynbee titulado “Sobre una nueva interpretación de la historia universal”, Ortega retoma este tema de la idea como posibilidad (Ortega, 2009b: 1362). Ahí dice Ortega que la idea es “[...] el descubrimiento más sublime y eficaz que se ha hecho hasta ahora en el planeta donde habitamos y que hoy, al cabo de vueltas mil, constituye más que nunca el alfa y la omega de todo ejercicio científico”. Sin embargo, esta es una noción antigua en Ortega. Ya en 1924, en un artículo para el periódico argentino *La Nación*, se expresó una idea similar sobre el papel de la idea (Ortega, 2005a: 671). Sin embargo, Ortega no siempre defendió esta concepción casi platónica de las ideas, cuyos orígenes se remontan a su primer libro, las *Meditaciones del Quijote*. Al abordar la relación entre ideas y creencias, defiende perspectivas ligeramente diferentes. Sobre este tema, véase San Martín (1998: 229). Pero, la temprana noción de lo que sea una idea está muy presente en la conferencia de 1946. Véase, por ejemplo, la afirmación siguiente: “Por lo mismo que una cosa es siempre muchas y divergentes cosas, nos interesa averiguar si al través y en toda esa variedad de formas no subsiste, más o menos latente, una estructura que nos permita llamar a innumerables y diferentes individuos «hombre», a muchas y divergentes manifestaciones «Teatro». Esa estructura que, bajo sus modificaciones concretas y visibles, permanece idéntica, es el ser de la cosa” (Ortega, 2009a: 827-828).

expresiones más destacadas, en lugar de enfocarse en sus periodos de decadencia (Ortega, 2009a: 828).

A esta primera indicación sobre el método hay que añadir una segunda. La llamaremos: “desde afuera hacia adentro”. Pronto veremos que se puede dividir en dos partes distintas. Con la primera parte, en la página 832 del Tomo VI de las *Obras Completas*, empieza la conferencia propiamente dicha.

Si queremos saber qué es el teatro, podemos empezar señalando un edificio de teatro y diciendo: esto es teatro. Ortega no se limita a aplicar un procedimiento, que he llamado “desde fuera hacia dentro”, que utilizó por primera vez en las *Meditaciones del Quijote* y que profundizó en las lecciones tituladas *¿Qué es filosofía?*, de 1929 (Ortega, 2008: 245)³. Se dirá que es posible hacer teatro en la calle, o, como ocurría en la Edad Media, a las puertas de una Iglesia. Sin embargo, lo importante aquí no son los muros que separan el interior del exterior, sino la peculiar disposición del espacio escénico y la forma en que se establece una relación entre los actores y los espectadores. Entendemos lo que está haciendo Ortega: busca delimitar con precisión el fenómeno a analizar, lo que sólo se puede hacer desde fuera, antes de penetrar en su intimidad.

Puede ser que este procedimiento sea particularmente adecuado para el problema que se está discutiendo. El edificio que llamamos “teatro” determina, y de forma muy directa, el espectáculo teatral; la idea que una época se hace del teatro es inseparable de él. Si pensamos, por ejemplo, en las diferencias del espacio escénico de la tragedia griega y del drama isabelino, en los tiempos de Shakespeare, entendemos fácilmente la justicia de la observación de Ortega. “Esto es un teatro” no es sólo la indicación de un espacio que separa la vida real de los hombres y sus quehaceres de ese otro en el que se desarrolla la representación. La representación misma —con el carácter de irrealidad que le es peculiar— debe ser pensada ya en términos de ese mismo espacio. Sin embargo, la idea de separación es importante. El fenomenólogo Alfred Schutz hablaba de niveles de realidad (por ejemplo, la realidad del mundo de la vida y la realidad de la ficción) y afirmaba que era posible transitar de una a la otra. Muy bien: el espacio escénico es el lugar de esa transición, que puede hacerse, por supuesto, en las dos direcciones. Dice Ortega:

³ Sobre el método de Ortega en estas conferencias véase San Martín (1998: 148-152).

Por el Teatro de Esquilo, de Shakespeare, de Calderón entiéndase, además e inseparablemente, junto con sus obras poéticas, los actores que las representaron, la escena en que fueron ejecutadas y el público que las presenció. No estoy dispuesto a renunciar a nada de eso, porque yo he venido aquí (...) para aclarar a ustedes lo que es el Teatro y (...) no me voy de aquí sin haberlo logrado. Ahora bien, para tal finalidad necesito de todos esos ingredientes (Ortega, 2009a: 832).

Esta es la segunda parte de la segunda indicación sobre el método de la Conferencia, en la misma página 832. Husserl nos había advertido, en sus *Ideas I*, que nada debemos retirar a lo que nos ha sido dado en una intuición. Ortega aplica esta advertencia husserliana: no podemos retirar a nuestra idea del teatro el que el teatro no es solo una obra literaria, algo para ser leído. El teatro es algo que existe para ser ejecutado. La maquinaria teatral es una parte de su esencia.

Ortega analiza esta cuestión en repetidas ocasiones en sus escritos. Por ejemplo, en sus *Papeles sobre Velásquez*, discute la pintura en términos muy similares. Según Ortega, la pintura se define por lo que alguien produce, y el denominado arte pictórico, es decir, la técnica particular de un pintor es solo un medio para que veamos el resultado de su acción. La pintura comienza donde terminan las acciones con los materiales pictóricos (Ortega, 1950: 219). De manera semejante, el teatro no es literatura teatral, sino la representación en escena, que se materializa cuando la literatura termina, utilizando los recursos escénicos necesarios para dicha representación.

Delfim Santos, que escuchó la Conferencia de Ortega, revela, en este asunto, una particular mala fe. Ironiza con el hecho de que Ortega empiece su análisis con una referencia al edificio del Teatro Doña María, afirmando que el comienzo elegido por Ortega tal vez fuera justificado si el filósofo español hubiera optado por el edificio del teatro griego, o por el edificio del teatro isabelino (Santos, 1987: 375). Esto es exactamente lo que acabamos de ver hacer a Ortega, refiriéndose a Esquilo, Shakespeare y Calderón. No veo ninguna razón por la que el teatro de Doña María II no pueda suscitar reflexiones del mismo tipo. Además, en mi opinión, es un ejemplo muy hermoso de la arquitectura portuguesa de mediados del siglo XIX. Pero hay, creo, otra intención de Ortega en la forma en que decidió iniciar su conferencia: devolver el teatro, como mero género literario, a las condiciones de su representación, sin las cuales no es plenamente un espectáculo teatral. El fenómeno que está analizando, dice Ortega (2009a: 385), no son solo palabras, no es solo literatura: el público no va al teatro solamente

para escuchar lo que dicen los actores. Al teatro se va para ver. Por eso es tan esencial la distinción entre la sala y el escenario, o sea, el espacio de la visión y el espacio de la representación⁴.

Lo más interesante de todo esto es que, aproximadamente un mes antes de escribir su artículo sobre la conferencia de Ortega, o sea, el 22 de abril de 1946, Delfim Santos publicó un artículo sobre las actividades de un grupo de teatro estudiantil portugués en el que hacía declaraciones similares a las hechas por Ortega. El filósofo portugués elogia el hecho de que se llevara a escena dos obras de autores portugueses que, al no haber sido aún representadas, corrían el riesgo de quedarse simplemente en literatura. Ortega ya lo había dicho el 13 de abril: el teatro es más que literatura. Sigamos, sin embargo, con nuestro análisis. Veremos cómo Delfim Santos se equivocó en cuestiones aún más graves.

3. Apuntes sobre el concepto de “irrealidad”

Para entender lo que significa, desde la fenomenología, una representación teatral es esencial una clara comprensión del significado de “irrealidad”. Delfim Santos no quiso entender esto y sólo retiene, de todo el análisis de Ortega, que, para él, en una representación teatral, el público se distrae de sus quehaceres cotidianos. El concepto orteguiano de “distracción” necesita de un análisis, que intentaré hacer al final. Ahora me preocupa el concepto de “irrealidad”.

Los actores en el escenario no presentan sus personas, sino que representan un personaje distinto de ellos en tanto que hombres o mujeres. Ortega refiere el caso de una representación de Hamlet en el Teatro Doña María en Lisboa, donde el personaje de Ofelia es representado por la entonces joven actriz portuguesa Mariana Rey Monteiro. Pero la palabra “representación” es equívoca. Se puede decir que una imagen de la Torre Eiffel la representa y sin embargo es la Torre Eiffel ella misma que está presente en imagen. La Torre Eiffel que ahora veo en imagen existe en el espacio y en el tiempo; esta su existencia es indiferente a su existencia en imagen. No es en el mismo sentido que la joven Mariana representa en escena a Ofelia. Ofelia no tiene otra existencia excepto la que se muestra en cada lectura o representación del texto de Shakespeare. Como

⁴ Por supuesto, en el siglo XX hubo varios intentos de eliminar esta rígida distinción. Podemos prescindir de ellos, ya que no son el tema de la conferencia de Ortega.

dice Roman Ingarden (1973: 243), se trata de una objetividad intencional que sólo simula lo real⁵.

Alfred Schutz nos brindó excelentes conceptos para reflexionar sobre lo que le sucede al espectador, aunque Schutz se refería a la relación con cualquier obra de ficción y no específicamente con la representación teatral. En términos de Schutz, cada espectador entra, junto con los personajes en escena, en una especie de “relación de nosotros” (*we-relation*). Pero esta “relación de nosotros” tiene características muy peculiares. Mientras que en una “relación de nosotros” que ocurre en la vida real la dimensión temporal es el presente, en el teatro no ocurre lo mismo, ya que el tiempo de la función y el del espectador no coinciden. Incluso si, hipotéticamente, cuando un actor en escena dice “son las 10:00 p. m.”, esa es precisamente la hora en el reloj del espectador, esta coincidencia se debe únicamente a la hora de inicio de la función⁶.

Hay una condición para que esta simulación de la que habla Ingarden pueda acaecer. El edificio “teatro”, la disposición de sus partes, el escenario, los actores y el texto que declaman han irrealizado Mariana y posibilitado que nuestra percepción, viéndola, vea Ofelia. El contenido fenomenológico del acto que mienta Mariana en el escenario es Ofelia y no Mariana. Es decir, es Ofelia y no Mariana quien pertenece al espacio representado. Esto solo es posible porque la materia del acto perceptivo y el sentido en que su objeto es mentado han sufrido una modificación. En el § 111 de *Ideas I* Husserl la llamaba “modificación de fantasía”. Pero Husserl todavía parece tener algunas dificultades para distinguirla de la “modificación de neutralidad”, con la que, como veremos, no coincide, aunque se puede considerar que ambas son especies de un mismo género que Husserl llama “presentificación” (Husserl, 1950: 268). Tanto desde el punto de vista noético como noemático, el análisis de lo que sucede en las modificaciones de fantasía es muy complejo. La actriz Mariana Rey Monteiro no ha sido simplemente

⁵ Hasta donde sabemos, Ortega no conocía la obra de Ingarden. Al menos no la menciona en ninguno de sus escritos.

⁶ Sobre este tema, véase Fink (1974: 60-61). Fink señala correctamente no solo que existe un mundo de fantasía, sino también que, así como existe el tiempo universal, este mundo de fantasía posee un flujo temporal, además de un espacio. Pero, considerando ahora el caso de la representación teatral, ese flujo temporal no tiene nada en común con el del Ego que contempla dicha representación. Obviamente, la *epoché* del tiempo universal, que ocurre durante la representación, siempre puede ser interrumpida; todo lo que el espectador necesita hacer es, distraído de lo que pasa en escena, mirar su reloj para saber qué hora es. De hecho, lo mismo ocurriría en el caso del cine o la literatura (volveré todavía más abajo al tema de las diferencias entre los dos flujos temporales).

neutralizada, es decir, no se trata de afirmar que se la mienta de manera no posicional. Tampoco se trata de un simple cambio en las características dóxicas del acto intencional, como si Mariana Rey Monteiro hubiese pasado a ser dudosa o probable.

Si el espectador estuviese mentando a Mariana, su presentación en la escena tendría un carácter ponente (Husserl, 1950: 268). Pero, como Sartre lo vio muy bien, el acto posicional de la conciencia de imagen es muy diferente de un acto de la conciencia perceptiva (Sartre, 1966: 30). Lo que significa que no empezamos por poner a Mariana en nuestro mundo perceptivo habitual para luego expulsarla de él. Sin embargo, en las malas representaciones teatrales o en casos extremos de errores de *casting*, la modificación de fantasía solo se realiza de forma incompleta; los trazos individuales peculiares del actor se sobreponen a los del personaje que debería representar. En estos casos, no se da el proceso de anulación específicamente teatral (Husserl, 2005: 490): la presentación perceptiva de la persona del actor no desaparece en el mundo de fantasía que se representa en escena.

Y, sin embargo, aquí hay un problema, que Ortega analizó de manera muy fina en uno de los anexos de esta conferencia, que escribió tras su regreso a España. La irrealidad que es la representación teatral tiene que plasmarse en la figura de los actores, que tienen un cuerpo, una voz, se mueven de una determinada manera, gesto, etc. Tras señalar que Shakespeare no dejó ninguna indicación sobre el aspecto físico de Hamlet y, por tanto, “Hamlet no tiene nariz”, Ortega añade:

No es fácil de expresar con rigor en pocas palabras qué es lo que del hombre real que es el actor queda en el personaje y sobrevive a su anulación, para que la fantasmagoría que es Hamlet nazca y viva y sea. Porque incuestionablemente el actor pone su propia nariz que es irrefragable realidad (Ortega, 2009c: 1482).

En un breve ensayo, publicado en el volumen IV de *El Espectador*, titulado “Elogio del Murciélago”, Ortega ya había hecho una referencia a “la nariz de Hamlet” (Ortega, 2004: 445). Dado que este texto no trata específicamente sobre teatro, no me extenderé demasiado en el tema. Sin embargo, observo en él una afirmación que la “Idea del Teatro” corrige acertadamente. En el artículo de *El Espectador*, Ortega sostiene que el *Hamlet* de Shakespeare es una obra esencialmente destinada a ser leída. Destaca que merece ser leída por la prosa barroca del escritor inglés y sus metáforas, las cuales se pueden apreciar cómodamente

sentados en un sofá con el texto en la mano, sin perder sus valores esenciales. Ortega añade que el trabajo del actor es inesencial. La Conferencia de Lisboa reestablece la verdadera naturaleza de la obra teatral.

4. Aclaramiento conceptual: neutralización y ficción

Para evaluar el rigor del análisis conceptual que Ortega está realizando hay que tener presente lo que dice Husserl en *Ideas I*, cuyos §§ 109-111 Ortega, creo, tiene en mente. Husserl empieza el § 109 analizando lo que llama la modificación de neutralización. Ésta es un carácter dóxico peculiar de ciertos actos, en los que la diferencia entre el ser y el no ser de sus respectivos correlatos noemáticos se nos volvió indiferente, queda suspendida. En consecuencia, no sería exacto decir que la existencia de la actriz Mariana Rey Monteiro se nos volvió indiferente; la presencia de la actriz en el escenario nos interesa, pero solo en la medida en que representa a Ofelia. Una representación en un escenario se dice en alemán *Vorstellung*; sin embargo, hay que reconocer que estamos, hablando el lenguaje de la fenomenología, en presencia de una *Vergegenwärtigung*. Este término es utilizado por Husserl para indicar que una cosa no se presenta en carne y hueso, sino sólo mediante la presentación de otra. Pero primero debemos tener en cuenta la siguiente advertencia, hecha al final del § 109 de *Ideas I*: los correlatos noemáticos de las posiciones neutralizadas no tienen nada que sea predicable. La situación aquí es muy diferente: precisamente porque no se trata simplemente de “neutralización”, la actuación de Mariana en escena deberá hacernos ver todos los predicados que Shakespeare colocó sobre la figura de Ofelia: por ejemplo, que es hija de Polonio, o que está enamorada de Hamlet. Más aún: los predicados de Ofelia siguen siendo los mismos incluso cuando la actriz cambia. En tanto que correlato noemático, Ofelia tiene una identidad, es trascendente a todas las vivencias de la representación, igual que las cosas del mundo real trascienden la multiplicidad de los actos que las intencionan. Por eso también, y aunque provenga de la imaginación de Shakespeare, Ofelia tiene una realidad que no depende exclusivamente de la psicología de su genial creador. La esfera de realidad a la que pertenece —por hablar como Ingarden— no es la de los objetos físicos, ni la de las vivencias psíquicas (Ingarden, 1973: 33).

Una vez más, creo que Schutz nos permite comprender esta situación con particular claridad. Ya abordamos el concepto de «we-relation». Ahora bien, toda «we-relation» —la que el espectador de Hamlet supuestamente quiere

establecer con los actores— presupone una comunidad espacio-temporal que no existe en el teatro. Ya hemos dicho que el espacio de representación (es decir, el escenario, cualquiera que sea su forma) supone una ruptura de continuidad con el espacio del público, de modo que los actores se hablan entre sí y no al público; de igual modo, el espectador no se dirige a los actores. Pero igualmente importante es la diferencia temporal (Barber, 2024: 60). Las respectivas corrientes de conciencia —es decir, las del espectador y las de los actores—, como mencioné anteriormente, permanecen distintas gracias a los efectos del proceso de neutralización. De igual modo, cuando dos actores dialogan en escena, no estamos en presencia de una verdadera relación cara a cara (*thou-relation*). Los actores dialogan entre sí según un texto que no se originó en sus respectivas corrientes de conciencia. Pero esta relación cara a cara, neutralizada por el contexto de la representación, también mantiene una relación especial con el espectador, quien no puede intervenir en ella. Todo espectador de Otelio sabe que Yago le miente a Otelio sobre la fidelidad de Desdémona; la mentira, que el espectador conoce, pero no puede deshacer, intensifica el efecto dramático que la historia tiene en él.

Por otro lado, como se ha señalado, lo que se representa en escena no debe identificarse únicamente como una manifestación de la vida psíquica del autor o de su imaginación. Hamlet y Ofelia poseen una identidad propia que se preserva en cada puesta en escena. No se reducen al ámbito psicológico de su creador, pero tampoco corresponden a objetos o personas en el sentido convencional del término (esto se mantiene incluso en el caso hipotético de que Hamlet u Ofelia hubieran existido históricamente, lo cual no es el caso). Analizar una obra en profundidad permite observar una forma distinta de realidad.

Por lo tanto, estamos en presencia de un tipo muy particular de lo que más arriba llamamos *Vergegenwärtigung*. En un tipo diferente, como es el caso de la memoria, la *Vergegenwärtigung* es acompañada de un tipo de modalidad dóxica que es la creencia. Nos acordamos de algo que existió en el pasado. Igualmente, hay una continuidad entre mi yo presente, que se acuerda, y mi yo pasado que presencié lo que es recordado ahora (Sokolowski. 2000: 81). Pero en el caso del teatro es diferente: el teatro, dice Ortega, es farsa, es una ficción. A Delfim Santos, que se equivocó a lo largo de su artículo, le irritó el uso del término farsa, pensando que Ortega se refería en su conferencia al género teatral basándose en una de sus diversas especies, olvidándose, por ejemplo, de la tragedia o del drama. Ortega, sin embargo, al hablar de farsa está hablando de lo que Husserl llamó

“modificación de fantasía”. Será esta la que nos permitirá comprender el tipo de realidad que tenemos ante nosotros.

En una modificación de fantasía no hay creencias; el sujeto simplemente vive en un mundo de ficción. Hay, sin embargo, dos cuestiones sobre las que Ortega nos llama la atención y que debemos analizar. En primer lugar, vivir en el mundo de la ficción implica mantener, al menos en condiciones normales, la creencia en la existencia de un mundo real. Una vez más, las paredes del teatro, la distribución de la sala —con su diferencia entre el escenario y el lugar de los espectadores— están ahí para recordárnoslo. La representación teatral no es la vida real, a la que volveremos cuando termine la representación. Creo que es en este sentido que Ortega se refiere a la pasividad del espectador, afirmación que Delfim Santos tampoco entendió. El espectador es pasivo en el sentido de que sabe que la acción que tiene lugar en la escena no es la vida real, no es una circunstancia en la que pueda intervenir para cambiar el curso de la vida. Schutz, aunque se refiere a la novela, también enfatizó la pasividad del lector, afirmando que el significado subjetivo de una obra de ficción estaba totalmente determinado por su autor (Barber, 2024: 54). La temporalidad de su vida efectiva y la temporalidad de los personajes de la obra son muy diferentes (Cavallaro, 2017: 166). El espectador jamás se comportará como Don Quijote en el famoso episodio del retablo de Maese Pedro (Ortega, 2009a: 841). La acción nunca le parecerá tan real —es decir, desplegándose en una temporalidad igual a la suya— como para que sienta la necesidad de acudir en ayuda de un personaje. Sin embargo, en su crítica, Delfim Santos añade que Ortega se contradice a sí mismo cuando, un poco más adelante, habla de una actividad que sería propia del espectador. Es una cuestión importante y hay que ver lo que dice Ortega:

La cosa empieza a complicarse un poco y sabrosamente cuando, como acabo de decir, advertimos que esos hombres y mujeres que se mueven y dicen en el escenario no son cualesquiera, sino esos hombres y mujeres que llamamos actores y actrices, esto es, que se caracterizan por una actividad especialmente intensa. Al paso que los hombres y mujeres de que el público se compone, en cuanto son público, se caracterizan por una especialísima pasividad. En efecto, en comparación con lo que hacemos el resto del día, cuando estamos en el teatro y nos convertimos en público, no hacemos nada o poco más —dejamos que los actores nos hagan —por ejemplo, que nos hagan llorar, que nos hagan reír. A lo que parece el Teatro consiste en una combinación de hiperactivos e hiperpasivos (Ortega, 2009a: 834).

Cuando nos hacemos público, ha dicho Ortega, no hacemos nada. Curiosamente, esto también es a menudo lo que el sentido común cree que sucede cuando empezamos a hacer filosofía. De hecho, cuando filosofamos, la naturaleza ejecutiva de la vida queda, por un momento, suspendida. Esta suspensión sin embargo es una forma muy peculiar de actividad. Vamos a verlo en la siguiente sección.

5. Pasividad y actividad

La crítica de Delfim Santos llega tan lejos que acusa a Ortega, no solo de contradecirse en su conferencia, sino de contradecir lo que afirmara en otras obras suyas, por ejemplo, en *Ensimismamiento y Alteración* (Santos, 1987: 374). Aunque no pudo conocer el texto completo de las lecciones *¿Qué es filosofía?*, Delfim Santos, sumando su conocimiento de las obras publicadas de Ortega a su familiaridad con la fenomenología, podría haber entendido lo que Ortega quiso decir cuando dijo que vamos al teatro a distraernos. Es que la vida, como realidad radical, establece, según dice Ortega, una relación intencional con las cosas en la que ellas adquieren un carácter de “ser para mí”; no en un posible sentido idealista de esta expresión, sino más bien en el sentido de que la realidad primera de las cosas coincide con su “ser funcionante”. Javier San Martín (1998: 195) tiene un análisis muy fino de esta expresión orteguiana y de su contexto en las lecciones *¿Qué es filosofía?* Ahora resulta que Delfim Santos, que casi siempre está más cerca de Heidegger o de Nicolai Hartmann que de la fenomenología de Husserl, interpreta esa realidad radical desde la distinción, bien conocida por quienes han leído *Ser y Tiempo*, entre autenticidad e inautenticidad⁷. A partir de aquí queda abierto el camino para cometer todos los errores posibles sobre lo que afirma Ortega en la conferencia de Lisboa.

Una vez más, un concepto schutziano, en este caso, el de “provincias finitas de sentido”, resulta pertinente para comprender los aspectos fundamentales de este análisis. La primera y más inmediata “provincia de sentido”, denominada por Schutz como “realidad suprema” (*paramount reality*), corresponde al mundo del

⁷ Delfim Santos, creyendo oponerse a Ortega en este tema, afirma que la llamada vida real es, en realidad, «vida cosificada», porque simplemente gira en torno a las cosas. En un texto ligeramente posterior, el pensador portugués concluye su argumento sobre la naturaleza de la existencia con lo siguiente: «En la existencia inauténtica que es la vida cotidiana, el hombre se relaciona con las cosas, con los demás y rara vez consigo mismo» (Santos 1982c: 387).

trabajo, caracterizado por una relación objetiva con los objetos, cuya existencia no se pone en duda⁸. La resistencia que ofrecen las cosas y la imposibilidad de manipularlas arbitrariamente confirman su realidad. Asimismo, cabe señalar que esta “realidad suprema” implica una relación pragmática tanto con los objetos como con las personas. En contraste, el mundo de la ficción conforma una “provincia de sentido” distinta, generando una epojé respecto a dicha relación pragmática. Es en este contexto donde puede situarse el origen del concepto orteguiano de la “distracción”. No obstante, tal como subraya Michael Barber (2024: 69), la función de esta epojé no consiste únicamente en relajar nuestros vínculos intencionales con el mundo de la acción. La suspensión de la relación pragmática con la vida posibilita, mediante la experiencia de una obra de ficción, una visión alternativa de esa misma realidad pragmática. Por otra parte, la intensidad emocional experimentada —significativamente superior a la derivada de las demandas de la vida diaria— contribuye de manera decisiva a la generación de nuevos sentidos.

Al no haber entendido lo que Ortega quiere decir con “distraerse”, Delfim Santos cree estar diciendo algo muy diferente a lo que pensaba Ortega. Así, insistiendo en que no se sale de casa para ir al teatro como se sale de casa para ir a una taberna (para emborracharse, por supuesto), explica que el efecto del espectáculo en el espectador es provocar ese ensimismamiento que tan bien había Ortega explicado unos años antes. Por lo tanto, Delfim Santos no entiende que el ensimismamiento sigue siendo una forma para que alguien se distraiga de la vida, suspendiendo los hilos intencionales que lo conectan con ella. Cuando alguien se distrae de la vida, en el sentido orteguiano, lo hace igual al filósofo que reflexiona: para comprender mejor su propia vida, para que ella sea una vida pensada. En mi opinión, Ortega plantea en la Conferencia de Lisboa un problema que formuló por primera vez en las *Meditaciones del Quijote*, aunque ahora, en 1946, lo hace para un público muy diverso, para quien ciertas cuestiones filosóficas más técnicas probablemente resultarían incomprensibles.

En conclusión, todo lo que dice Ortega podría incluso parecerse un poco a Nietzsche, quien dijo que necesitamos ficciones para vivir. Creo, sin embargo,

⁸ En realidad, la palabra alemana *Wirkwelt* podría traducirse como “mundo de acción”. Pero para Schutz, además de otras características que mencionamos más adelante, este *Wirkwelt* posee una realidad que se manifiesta, sobre todo, en el trabajo humano y sus características proyectuales específicas; el trabajo implica materializar la intención de generar un estado de cosas previamente inexistente, mediante una actividad corporal que interactúa con el mundo exterior. Sobre este tema, véase Schutz (1962: 230).

que Ortega sigue fiel a su interpretación de Husserl. Desde 1914, utilizando un término de Platón en el *Fedón*, Ortega y Gasset había sostenido que el concepto o la idea, es decir, la cultura superior, no se opone a la vida, aunque tampoco se identifica con ella. Por supuesto, la irrealdad del concepto difiere de la irrealdad de la farsa. Pero la fenomenología permite a Ortega plantear una perspectiva más amplia que la de Nietzsche. Para este último, la diferencia esencial entre una ficción como la teoría de las ideas de Platón, por ejemplo, y la *Orestíada* de Esquilo radica en la cualidad de la voluntad expresada en cada una: una voluntad reactiva en la primera y afirmativa en la segunda. Desde la óptica fenomenológica de Ortega, ambas formas de irrealdad suspenden provisionalmente el mundo percibido; el concepto lo hace al cancelar la realidad ejecutiva de la vida (al ponerla entre paréntesis, como decía Husserl) para que la vida sea aclarada desde su propio interior, mientras que la farsa muestra un aspecto bajo el cual la vida puede ser vivida. En síntesis, la distinción central entre las dos actitudes –teorética y estética–, según Ortega, consiste en que en la primera, tras la suspensión, se restablece la relación de coexistencia con el objeto, mientras que en la segunda se mantiene la contemplación del objeto⁹. Sin embargo, tanto el concepto como la farsa, aunque por vías distintas, impiden que nos desorientemos en nuestra vida o nos sintamos perdidos en ella.

⁹ Sobre la diferencia entre coexistencia y contemplación, véase *La Deshumanización del Arte* (Ortega, 2005b: 851).

Bibliografía

- BARBER, Michael (2024). "Social Relationships in the Finite Province of Meaning of Reading Literature", *Schutzian Research*, 16, 51-74. DOI: <https://doi.org/10.5840/schutz2024165>
- CAVALLARO, Marco (2017). "The Phenomenon of Ego-Splitting in Husserl's Phenomenology of Pure Phantasy". *Journal of the British Society for Phenomenology*, 48: 2, 162-177. DOI: <http://dx.doi.org/10.1080/00071773.2016.1250436>
- FINK, Eugen (1974). "Re-presentation et image. Contribution à la phénoménologie de l'irréalité ». In *De la Phénoménologie* (pp. 15-93), Paris, Les Éditions de Minuit.
- HUSSERL, Edmund (1950). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Den Haag, Martinus Nijhof.
- HUSSERL, Edmund (2005). *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung* (Husserliana XXIII), Dordrecht, Springer.
- INGARDEN, Roman (1973). *A Obra de Arte Literária* (trad. de Maria Manuela Saraiva), Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- ORTEGA Y GASSET, José (1950). *Papeles sobre Velázquez y Goya*, Madrid, Revista de Occidente.
- ORTEGA Y GASSET, José (2005a). "El deber de la nueva generación argentina", en *Obras Completas*, Tomo III (pp. 664-672), Madrid, Taurus.
- ORTEGA Y GASSET, José (2005b). *La Deshumanización del Arte*, en *Obras Completas*, Tomo III (pp. 847-877), Madrid, Taurus.
- ORTEGA Y GASSET, José (2008). *¿Qué es Filosofía?*, en *Obras Completas*, Tomo VIII (pp. 235-374), Madrid, Taurus.
- ORTEGA Y GASSET, José (2009a). "Idea del Teatro", en *Obras Completas*, Tomo IX (pp. 825-882), Madrid, Taurus.
- ORTEGA Y GASSET, José (2009b). "Sobre una nueva interpretación de la historia universal", en *Obras Completas*, Tomo IX (pp. 1187-1408), Madrid, Taurus.
- ORTEGA Y GASSET, José (2009c). "Teatro, género literario", en *Obras Completas*, Tomo IX (pp. 1481-1483), Madrid, Taurus.
- SAN MARTÍN, Javier (1998). *Fenomenología y Cultura en Ortega*, Madrid, Tecnos.
- SANTOS, Delfim (1982a). "O Homem e o seu Destino", en *Obras Completas II* (pp. 125-127). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2.ª edição.
- SANTOS, Delfim (1982b). "Linha Geral da Nova Universidade", en *Obras Completas II* (pp. 373-390), Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2.ª edição.

- SANTOS, Delfim (1982c). “Palestra sobre o Filme ‘A Dança da Morte’”, en *Obras Completas* II (pp. 385-388), Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2.^a edição.
- SANTOS, Delfim (1982d). “Ensino Clássico? Ensino Moderno?”, en *Obras Completas* II (pp. 391-397), Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2.^a edição.
- SANTOS, Delfim (1987). “Filosofia da Distracção – Ortega e o Teatro”, en *Obras Completas* III (pp. 373-376), Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2.^a edição.
- SANTOS, Filipe Delfim (2018). “Delfim Santos e Ortega y Gasset: Aproximações e Distanciamentos”, en A. Braz-Teixeira, G. del Puerto & R. Epifânio (org.), *Presença de Ortega e Gasset em Portugal e no Brasil* (pp. 81-110), Lisboa, Instituto Cervantes / MIL. URL: [FilipeDelfimSantos_DelfimSantos_e_OrtegayGasset_2018.pdf](#)
- SARTRE, Jean-Paul (1966). *L'Imaginaire*, Paris, Gallimard.
- SOKOLOWSKI, Robert (2000). *Introdução à Fenomenologia* (trad. de Alfredo de Oliveira Moraes), São Paulo, Edições Loyola.
- SCHUTZ, Alfred (1962). “On Multiple Realities”, In: Maurice Natanson, (ed.), *Collected Papers I* (pp. 207-259), Den Haag, Martinus Nijhoff.

Recibido: 05-09-2025

Aceptado: 28-10-2025

OBJETO Y ACONTECIMIENTO: ENTRE LO RACIONAL Y LO RAZONABLE

OBJECT AND EVENT: BETWEEN RATIONALITY AND REASONABLENESS

Francisco NOVOA-ROJAS

Universidad Católica de la Santísima Concepción

fnova@ucsc.cl

RESUMEN: Este artículo examina la distinción fenomenológica entre fenómenos de tipo objeto y fenómenos aconteciales a fin de precisar el lugar de lo racional y lo razonable en la comprensión de lo dado. El objetivo es mostrar que la razón no se divide en dos, sino que se ejerce de modo proporcional según la modalidad del aparecer. Metodológicamente, el trabajo sigue un análisis hermenéutico de los textos de Jean-Luc Marion, articulando su propuesta con aportes de Husserl, Heidegger, Ricoeur y Levinas. Los resultados muestran que el fenómeno de tipo objeto se valida por adecuación categorial y repetibilidad, mientras que el acontecial exige acreditación *ex evento*. La conclusión principal es que lo razonable no sustituye a lo racional, sino que lo complementa, permitiendo una comprensión ampliada del aparecer y una antropología fenomenológica del sujeto como adonado.

PALABRAS CLAVE: fenomenología acontecial, fenomenología, acontecimiento, objetividad, racionalidad.

ABSTRACT: This article examines the phenomenological distinction between object phenomena and event phenomena in order to clarify the place of rationality and reasonableness in the understanding of givenness. The aim is to show that reason is not divided into two, but is exercised proportionally according to the modality of appearing. Methodologically, the study follows a hermeneutical analysis of Jean-Luc Marion's texts, articulated with contributions from Husserl, Heidegger, Ricoeur, and Levinas. The results show that the object phenomenon is validated by categorial adequacy and repeatability, whereas the event phenomenon requires ex-event accreditation. The main conclusion is that reasonableness does not replace rationality but complements it, allowing for an expanded understanding of appearing and a phenomenological anthropology of the subject as gifted.

KEYWORDS: Evental Phenomenology, Phenomenology, Event, Objectivity, Rationality.

1. Introducción

En fenomenología se ha ido distinguiendo entre una racionalidad estricta y una razonabilidad ampliada para dar cuenta de distintos modos de aparición. Ya Husserl (2013) había erigido la *evidencia* –la intuición adecuada a un significado– como criterio de lo racional, con la idea de que solo así se asegura un conocimiento riguroso. Sin embargo, los fenómenos que exceden las condiciones de presencia plena desafían ese paradigma estrictamente racional (Husserl, 2013, §42–44). Varios fenomenólogos han propuesto extender la razón más allá de la mera adecuación categorial, hacia una razón razonable proporcionada a lo que se da. En la actualidad, se reconoce que la fenomenología debe ensanchar sus criterios de inteligibilidad para no excluir manifestaciones que, aun careciendo de fundamento causal o previsibilidad, poseen sentido y apelan a la interpretación (Filiz, 2024, pp. 29-83). Así, la pregunta por lo *racional* y lo *razonable* delimita el paso de una razón centrada en el control objetivo a una razón abierta a la singularidad y el exceso de ciertos fenómenos.

Un punto de inflexión temprano proviene de Martin Heidegger, quien diferenciaba entre el pensar calculador (enfocado en fines determinados) y el pensar meditativo (atento al sentido). Como señala, “el pensamiento que calcula nunca se detiene, no se encierra en sí mismo. No es un pensamiento meditativo, un pensamiento en busca del significado que domina todo lo que existe” (Heidegger, 1990, p. 163). En otras palabras, Heidegger denuncia que la razón instrumental no agota el pensar: junto a la racionalidad calculadora –eficaz pero encerrada en lo dado– debe reivindicarse una comprensión meditativa que busca el significado más allá de lo inmediatamente útil. Ambas son necesarias en la existencia humana, pero Heidegger subraya que la modernidad técnica peca de unilateralidad, huyendo de la segunda. Esta distinción anticipa la idea de que además de lo racional (que calcula y domina), existe un uso de la razón más razonable, dispuesto a contemplar y esperar el sentido en lugar de forzarlo. En términos fenomenológicos, esto abre la puerta a que ciertos fenómenos –no reducibles a objeto manipulable– requieran una actitud distinta, menos reductora y más receptiva, para ser comprendidos.

Paul Ricoeur desarrolla explícitamente la diferencia entre racionalidad técnica (*le rationnel*) y razonabilidad práctica (*le raisonnable*) en el ámbito humano e histórico. Según Ricoeur (1985), la esfera técnico-económica de la sociedad “solo satisface los requisitos del racional” (p. 62), y por eso el ser humano queda

insatisfecho en ella; necesita buscar lo razonable en un horizonte más amplio, “el universal concreto que define la política como tal” (p. 62). Aquí lo racional alude a lo calculable y universalizable (leyes económicas, medios eficientes), mientras que lo razonable remite a la deliberación ética y política informada por la historia, la pluralidad y la justicia. En efecto, Ricoeur indica que una sociedad puramente racionalizada (por reglas técnicas o formales) deja un resto de insatisfacción, ya que el ser humano también aspira a una razón práctica que contemple el bien común, la equidad y la prudencia. Así, en el ámbito político-jurídico él distingue las *exigencias de lo racional* (coherencia, medios-fines) de las *exigencias de lo razonable* (legitimidad, reconocimiento mutuo, equilibrio de derechos). Esta distinción, influyente también en teorías contemporáneas de la justicia (por ejemplo, en Rawls), muestra que la fenomenología hermenéutica de Ricoeur aboga por ensanchar la razón: no abandonarla, sino complementarla con un saber práctico dispuesto al compromiso, la narratividad y la interpretación de contextos singulares.

Emmanuel Levinas lleva la cuestión a la esfera ética, cuestionando la suficiencia de la razón ontológica occidental cuando enfrenta la alteridad del prójimo. Para Levinas, la filosofía tradicional –centrada en lo Mismo y la totalidad– tiende a reducir al Otro a categorías del entendimiento, lo cual considera una violencia de la razón. Frente a ello, propone una *razón razonable* (*raison raisonnable*) fundada en la responsabilidad infinita hacia el otro (Levinas, 2016). El rostro de otra persona no es accesible ni a un análisis especulativo ni a una aproximación contextual; se manifiesta como lo único desconocido y trascendente. En ese aparecer del Otro surge un mandato ético inmediato –no matarás– que interpela al yo y lo obliga más allá de todo cálculo (Roggero, 2024). Así, lo racional, entendido como justificaciones autónomas y simetría de derechos, cede el paso a lo razonable como acogida de una demanda que no proviene de un razonamiento previo, sino de la alteridad misma. La razón fenomenológica debe entonces reformularse: ya no como poder de síntesis, sino como respuesta a una trascendencia que no puede ser contenida en conceptos (Roggero, 2024b). Levinas desplaza, en concreto, el eje hacia una sabiduría ética, una razonabilidad fundada en la empatía y la justicia, que corrige las cegueras de la razón autosuficiente.

Pensadores actuales han retomado estas líneas para articular, como proponemos, una razón ampliada desde la fenomenología acontecual¹. Jean-Luc

¹ Como plantea Roggero (2024a, pp. 1-2): La expresión “fenomenología acontecual” busca dar cuenta del cambio de estatus en la noción de fenómeno –como bien señalan Hans-Dieter

Marion, por ejemplo, distingue entre fenómenos de tipo objeto (regidos por la adecuación racional, controlable por el sujeto) y fenómenos denominados bajo la noción de acontecimiento (que requieren una razonabilidad hermenéutica, pues su sentido emerge sin causa ni previsión). Para Marion, la aparición de ciertos fenómenos (la experiencia estética, religiosa o del nacimiento) *desborda* las condiciones conceptuales, forzando a la razón a volverse interpretativa en lugar de reductiva. Esto significa que la validación ya no se hace solo por pruebas lógicas o empíricas previas, sino *ex evento*, por los efectos y la *respuesta* que el fenómeno suscita. Coincidiendo con Levinas, se reconoce que la respuesta del testigo forma parte de la manifestación misma: lo razonable implica atender al testimonio, la memoria y la promesa que trae el fenómeno más que encajarlo en un esquema dado. Así, autores contemporáneos (Marion, Romano, Henry, etc.) insisten en que la racionalidad clásica de la objetividad es necesaria pero insuficiente (Pérez, 2024). Junto a ella debe operar una racionalidad *razonable*, capaz de acoger lo inesperado y de someterse a revisión cuando lo real –en su donación– así lo exige. En definitiva, la fenomenología actual concibe la razón como una facultad polifónica, es decir, estrictamente *racional* ante lo repetible y medible, y prudentemente *razonable* ante lo único y desbordante. Esto permite integrar rigor y apertura, manteniendo la exigencia de verdad, pero adecuando sus modos a la manera de darse de cada fenómeno.

En este sentido, la hipótesis que defendemos es que la razón permanece una, pero en el ámbito humano se ejerce de manera proporcionada a cómo se nos da lo real. Cuando lo que aparece se da como objeto, decide por adecuación intención–cumplimiento, por control y repetición que aseguran reconocimiento y transmisión. Cuando lo que llega se da como acontecimiento y reordena la experiencia al pasar, decide por lo que obra en la vida, por los efectos que deja, por la memoria compartida que lo sostiene y por la respuesta responsable que lo hace oír sin forzarlo. El acento es antropológico. El sujeto no se comprende

Gondek y László Tengelyi, siguiendo lo propuesto con anterioridad por Jean-Luc Marion y por Carla Canullo –ocurrido en el ámbito de la fenomenología francesa de los últimos cincuenta años. Esta transformación comienza con las elaboraciones en torno al fenómeno del “símbolo” en Paul Ricœur, del “sentido espontáneo” y de lo “invisible” en Maurice Merleau-Ponty, del “rostro” en Emmanuel Levinas y de la “afectividad” en Michel Henry. Pero incluso antes también, con la obra de Martin Heidegger y su propuesta de una “fenomenología de lo inaparente”, con la tematización del *Ereignis* como “lo más inaparente de lo inaparente” y con la del propio Edmund Husserl, cuando refiere al “protoacaecer” [*Urgeschehen*] de la subjetividad transcendental” o cuando incluye en la categoría de fenómeno a “todo tipo de sentimiento, deseo y querer con su comportamiento inmanente”.

solo como productor de sentido, sino como donatario cuya comprensión y cuyo juicio quedan abiertos a corrección. La razonabilidad no reemplaza a lo racional, lo sitúa en su campo y exige virtudes prácticas para revisar decisiones cuando una nueva donación deshace expectativas previas. Así, la verdad no se relativiza, se guarda mediante criterios distintos según el modo de darse y se vuelve fecunda para pensar acciones, instituciones y vínculos.

Para argumentarla, seguiremos un análisis hermenéutico de los textos de Marion y haremos un recorrido por los apartados sobre el fenómeno de tipo objeto, sobre el fenómeno acontecimental y sobre la razón y la razonabilidad, cuidando en cada paso su alcance antropológico. En el primero se fija el lugar metódico del objeto y la función de una economía de intuición que garantiza inteligibilidad común sin agotar la donación. En el segundo se describe el advenir que exige comprensión a posteriori y se muestran las formas de acreditación que le son propias —eficacia del paso, sedimentaciones interpretativas, memoria e institución—. En el tercero se articula cómo lo racional y lo razonable operan juntos en la práctica humana, desde la prueba que verifica hasta la atestación que convence por lo que hace vivir y decir de otro modo. El hilo no persigue una tipología exhaustiva, propone una regla de uso para decidir sin empobrecer el acontecimiento ni desfondar la objetividad. Con esto, se abre el examen del fenómeno de tipo objeto.

2. El fenómeno de tipo objeto

Trazar el lugar metodológico del objeto exige partir del núcleo husserliano de la evidencia. En *Ideas I* (2013), el principio de todos los principios fija que “toda intuición originariamente dadora es fuente legítima de conocimiento” (§24, p. 129) y que lo dado debe aceptarse tal como se da, pero solo en los límites en que se da. Esta máxima no es una consigna empirista, sino una regla trascendental para el enjuiciamiento de validez en cuanto las enunciaciones valen cuando expresan fielmente la dación originaria. De hecho, Husserl formula que “la claridad perfecta es la medida de toda verdad y que las enunciaciones que dan fiel expresión a sus datos no necesitan cuidarse de ningunos argumentos, por muy elegantes que sean” (Husserl, 2013, §78, p. 258). De aquí se sigue que la fenomenología no exige presencia *plena* en cada vivencia, sino un ajuste proporcionado al modo de donación que efectivamente se da.

La estructura intención-cumplimiento no homologa *presencia* y *fenómeno* sin resto en cuanto introduce grados de evidencia y admite inadecuación como rasgo constitutivo del aparecer en percepción. El objeto se constituye por síntesis de perfiles (*Abschattungen*) y verificación ulterior, de modo que su identidad no es un bloque dado de una vez, sino una unidad regulativa susceptible de confirmación y corrección (Husserl, 2013). El ideal de adecuación no clausura la experiencia; orienta el examen crítico de las pretensiones de sentido según nuevas intuiciones, sin convertir la evidencia en un absolutismo de presencia.

Esta arquitectura permite entender por qué la objetividad posee un prestigio metodológico en Husserl: no por una sobrevaloración de lo *cósico*, sino porque la experiencia estructura horizontes de co-posibilidad, abre vías de reiteración controlable y posibilita la comunicación intersubjetiva de lo mismo; lo objetivo se estabiliza por reglas de confirmación y repetición que, lejos de negar la finitud del aparecer, la explicitan como perfectibilidad sistemática. Este prestigio se corrige críticamente en *La crisis* al reconducir la objetividad científica a su suelo de sentido, el mundo de la vida, formulado por Husserl de modo programático: “el mundo de la vida concreto, pues, como siendo al mismo tiempo suelo fundacional del mundo “científicamente verdadero”, y al mismo tiempo como abarcándolo en su propia concreción universal” (Husserl, 2008, p. 173). La objetividad no se demuele; se reinscribe en un horizonte previo de experiencia compartida, histórico y práctico, que condiciona tanto la construcción teórica como su validez.

Así entendida, la *medida* por adecuación no uniforma sin más los modos de darse. La fenomenología husserliana incorpora niveles pasivos de afección, temporalización interna y motivaciones no meramente teóricas que amplían el campo de lo evidente más allá de la intuición sensible estricta (Husserl, 2002). El trabajo sistemático sobre percepción, afectividad y volición muestra que la racionalidad husserliana se ensancha y que la validez debe sopesarse según el tipo de acto, su génesis pasiva y su modo de donación (Rabanaque, 2017). Con esto, el método no deviene policía de la presencia, sino una crítica fina de los diferentes regímenes de donación en los que se juega la validez.

El límite aparece cuando se pregunta si todo fenómeno se deja medir por anticipaciones horzónicas y condiciones de posibilidad previas. En la fenomenología del acontecimiento, Romano precisa: “una fenomenología del acontecimiento excluye que el acontecimiento sea sometido a algo así como condiciones previas de posibilidad” (Romano, 2016, p. xvii). No se trata de desautorizar

a Husserl, sino de marcar el punto donde algunos fenómenos configuran su sentido en la propia irrupción y, por tanto, exigen un léxico metodológico que complemente la lógica de cumplimiento, lo que significa que la medida ya no es solo el ajuste, sino la responsividad ante lo que sobreviene y abre su propio régimen de aparecer.

Sobre el trasfondo husserliano, la rearticulación reciente que Marion (2010a) hace de la fenomenicidad en clave de *objetos y acontecimientos* permite situar con mayor precisión el lugar metodológico del fenómeno pobre y de derecho común ya tipificados en *Étant donné* (2013). Este tipo de fenómenos pertenece al ámbito del objeto, allí donde el aparecer se estabiliza bajo el régimen de la adecuación y el control intencional (Porcel, 2024). La distinción entre objetos y acontecimientos no elimina la tópica tripartita de Marion, sino que la redistribuye y le da un nuevo relieve (Roggero, 2020). En ese marco, lo pobre se entiende como modalidad del objeto, pues se mide por la suficiencia mínima de lo que se muestra para ser reconocido, repetido y transmitido como lo mismo. La pobreza de intuición no es aquí un defecto axiológico, sino un criterio que define su modo de aparecer. En este contexto, hablar de fenómenos de tipo objeto equivale a describir el dominio de lo racional, es decir, el régimen de la adecuación, donde la validación del aparecer se decide por pruebas formales y categoriales (lo suficiente para el reconocimiento, la repetición y la transmisión).

La clave marioniana es que el objeto no constituye la forma originaria del aparecer, sino un resultado metódico, es decir, una configuración secundaria que fija y recorta lo dado. Por eso Marion lo dice con precisión: “el objeto no llega a ser conocido según su esencia, sino según las condiciones que el yo impone a su experiencia” (2013, p. 150); y, correlativamente, “el objeto de la actitud teórica se obtiene por reducción, abstracción y método” (Marion, 2010b, p. 136). Estas dos tesis, tomadas en conjunto, delinear la función de la objetivación: no añadir contenido al fenómeno, sino imponerle una forma de circulación que sacrifica la singularidad de la donación en favor de su previsibilidad, transmisibilidad y uso. En términos metodológicos, allí donde el aparecer se somete a reglas de suficiencia categorial, emerge el fenómeno de tipo objeto como el modo corriente –y, por eso mismo, normativo– de inteligibilidad.

Esta lectura permite entender que la fenomenalidad de los objetos pobres o de derecho común no brota de la objetividad como de su principio, sino que debe pensarse desde la donación. Por eso, cuando Marion afirma que su proyecto “intenta pensar el fenómeno de derecho común y, a través de él, el fenómeno

pobre, a partir del paradigma del fenómeno saturado” (2013, p. 316), no instituye una jerarquía excluyente, sino que determina una derivación ya que lo común y lo pobre se aclaran como modalidades de la donación, no como el patrón originario de la manifestación. La consecuencia es doble. Primero, la objetividad no es autosuficiente: depende de operaciones reductivas que estabilizan lo dado. Segundo, la *pobreza* no es carencia valorativa, sino el índice estructural de un modo de darse donde la intuición se reduce a lo necesario para la adecuación. De ahí que Marion pueda sintetizar el vínculo: “cuanto más aparece como objeto (se objetiviza), más pobre se vuelve su intuición” (2010a, p. 307).

Lejos de significar un defecto, esta pobreza es constitutiva del régimen de la objetividad puesto que el objeto no *empobrece* porque le falte por naturaleza aquello que otros fenómenos sí tienen, sino porque su modo de aparecer exige una depuración de la intuición a la medida de la suficiencia formal. Tal depuración, al mismo tiempo que limita, habilita; ofrece el suelo estable de la experiencia ordinaria, hace posible la coordinación intersubjetiva y permite que lo dado, incluso en su mínima comparecencia, conserve inteligibilidad común. En este sentido, el fenómeno pobre ocupa un lugar fundamental como umbral inferior de la donación (Murga, 2022, p. 461) ya que no queda fuera del campo fenomenológico, sino que lo asegura por abajo, garantizando que la circulación de sentido no dependa siempre de un exceso de intuición, sino que también pueda sostenerse con lo estrictamente suficiente para el reconocimiento y la transmisión.

La pregunta que *De Surcroît* (2010c) instala desde su inicio refuerza este punto: “de la demasía [*Surcroît*], ante todo ¿aparecen siempre los fenómenos según la tranquila adecuación en ellos de la intuición con uno o varios significados, o bien siguiendo un déficit medido de aquella con respecto a éste?” (p. v). La disyuntiva no contrapone dos reinos inconmensurables, sino que traza el espectro de la donación. Desde el ajuste tranquilo hasta el déficit medido, pasando por el exceso que desborda la medida. El interés aquí recae en el polo de la adecuación porque cuando prevalece la coincidencia entre intuición y significado, la manifestación se administra por suficiencia categorial y se consolida como fenómeno de derecho común. El *déficit medido* no significa imposibilidad de aparecer, sino economía de intuición al servicio de la claridad y del uso. Un único ejemplo basta para fijar la idea: un registro contable contiene solo lo necesario para identificar, verificar y transmitir la operación; nada le falta para su función, aunque su intuición sea deliberadamente escueta.

Con esto se entiende mejor el sentido de la crítica marioniana al *aplanamiento* del aparecer. La operación fenomenológica heredada de Husserl privilegia el ajuste entre intención y evidencia y, por eso, tiende a confundir la reducción al objeto con la presencia misma. De ahí la advertencia ya mencionada: “se puede decir que el fenómeno husserliano, como apariencia perfecta de la presencia, es un fenómeno plano” (2010b, p. 90). Leída en su tenor metodológico, la observación no rompe con Husserl, sino que lo prolonga críticamente. La fenomenología no puede detenerse en la objetividad como criterio último de validez sin perder de vista la amplitud de la donación. El fenómeno de tipo objeto (pobre y de derecho común) resulta imprescindible como límite interno, pues asegura la inteligibilidad y la coordinación del sentido, a condición de no absolutizarlo como medida exhaustiva de la fenomenalidad.

En esta misma dirección, *Certitudes négatives* (2010a) explicita el fundamento de la distinción entre objetos y acontecimientos: “la distinción de los fenómenos en objetos y acontecimientos encuentra, pues, su fundamento en las variaciones de la intuición. Cuanto más un fenómeno aparece como acontecimiento (se acontecializa), tanto más se revela saturado de intuición. Cuanto más aparece como objeto (se objetiva), tanto más se revela pobre en intuición” (p. 307). El modo de *l’objectité* no denigra la fenomenicidad; la formaliza en vistas al uso, la previsión y la transmisibilidad. Esta formalización vuelve visible el papel estructural de la pobreza como operador de fiabilidad ya que, sin ella, la circulación de lo dado en la vida común se tornaría incierta; con ella, lo dado se hace verificable, repetible y comunicable sin requerir siempre un exceso de intuición.

Recapitulando, por tanto, hay elementos principales. (1) Husserl fija el régimen de adecuación como criterio de validez y, con ello, eleva a la objetividad a patrón de claridad; (2) Marion muestra que esa claridad depende de una reducción metódica que estabiliza lo dado, de manera que el objeto –en su versión pobre o de derecho común– es una figura derivada de la donación; (3) esta derivación no invalida la función del objeto, sino que la sitúa: provee el suelo estable de la experiencia común, pero no agota la fenomenalidad; (4) la pobreza, entendida como suficiencia medida de intuición, es el índice propio del régimen objetivo y, por eso, una condición de posibilidad de la inteligibilidad compartida. Así, el fenómeno de tipo objeto aparece no como residuo o fracaso, sino como la frontera inferior de la fenomenalidad que asegura la continuidad del campo de la donación. Lejos de debilitar a la fenomenología, la fortalece, porque permite que incluso lo mínimo dado se incluya en el horizonte de la donación y se legitime como manifestación.

De este modo, el fenómeno de tipo objeto cumple una función decisiva porque posibilita el reconocimiento, la repetición y la circulación de lo que aparece, garantizando que incluso lo mínimo dado pueda entrar en el ámbito de la experiencia y sostener la vida ordinaria. Frente al riesgo de confundir la pobreza de intuición con insignificancia o esterilidad, la clave radica en recordar su estatuto metodológico: el déficit controlado de intuición no cancela la donación, la administra. Por eso, admitir fenómenos de derecho común no empobrece la fenomenología; por el contrario, la amplía, pues confirma la ley fundamental que ciñe todo el espectro del aparecer, desde la escasez suficiente hasta el exceso, pues todo lo que se da, se da como don.

3. El fenómeno acontecial

El fenómeno acontecial nombra un modo de darse que no deriva su validez de condiciones previas ni de una cadena causal, sino que se instituye por su propio advenir y por el carácter único de su cumplimiento². Marion lo formula con contundencia al afirmar que el acontecimiento “se resuelve finalmente en sí mismo y desde sí mismo, sin causa ni razón, con su *sí mismo* por fin manifestado” (Marion, 2013, p. 237-238). En esta definición se cifra un doble rasgo constitutivo. Por un lado, el acontecimiento no se deja predecir ni reproducir; por otro, opera como centro de reorganización del campo fenomenal una vez que se ha cumplido. La acontecialidad no designa, pues, un déficit de racionalidad, sino una fuente de inteligibilidad *ex evento*, pues la razón del acontecimiento es su darse, y lo que explica se reconstruye desde sus efectos.

Esta auto-institución se reconoce además en la temporalidad propia del acontecimiento, ya que este no ocupa un presente estabilizado como el objeto, sino que lo tensa desde el *por-venir* y lo desborda en su llegada. Marion señala:

² En fenomenología, el término cumplimiento traduce el alemán *Erfüllung*, categoría decisiva en Husserl para describir la síntesis en la que una intención vacía se plenifica mediante la intuición correspondiente. La verdad se mide por esa coincidencia entre el sentido intencional y la intuición que lo confirma (Husserl, 2011, §3). Marion, al heredar y reformular este concepto, muestra que los fenómenos pobres o de derecho común requieren solo un cumplimiento débil –una mínima confirmación intuitiva–, mientras que los fenómenos saturados desbordan toda posibilidad de cumplimiento acabado (Marion, 2013, §16-18; 2010c). En este marco, hablar de cumplimiento en el fenómeno acontecial implica señalar un modo de donación que no se asegura en la adecuación previa entre intención e intuición, sino que se instituye en el mismo acontecimiento de su darse

El acontecimiento no se mantiene en el presente, no cabe en el presente, porque no se limita a él; siempre anticipa sobre el presente, se inclina hacia delante del presente en dirección de aquello que le adviene, —como desde un balcón uno se inclina, fuera del encierro de la casa, hacia lo abierto que se ha de visitar. O más bien, el acontecimiento se inclina hacia lo que adviene más allá del presente, porque el tiempo se presenta siempre por lo que viene, puesto que él mismo viene del futuro, y no se lo experimenta sino recibéndolo desde lo que está por delante. El acontecimiento acaece desde una presencia continuamente orientada según el porvenir, porque anticipa sobre sí (Marion, 2016, p. 185).

De ahí se sigue un principio decisivo de proporcionalidad entre donación y manifestación, que especifica la fenomenalidad propia del acontecimiento. Lo esencial no radica en un suplemento cuantitativo de contenidos, como si el acontecimiento aportara simplemente más datos o una intuición más rica; lo que se juega es, más bien, un exceso temporal que desborda cualquier estabilización presente. El acontecimiento no termina de mostrarse porque no termina de advenir: su aparecer se mantiene abierto en una tensión continua hacia lo que viene, de modo que la experiencia de su donación se inscribe en un horizonte de espera y de interpretación inagotables.

Precisamente porque el tiempo del acontecimiento se adelanta a sí mismo y no se clausura en un presente cerrado, el exceso de su fenomenalidad consiste en arrastrar consigo un despliegue hermenéutico que nunca llega a completarse. Como advierte Marion en *Réduction et donation* (2010b), la fenomenología debe comprender que el fenómeno no se mide por la clausura de su objetivación, sino por la apertura que deja lugar a su ulterior manifestación. Dicho de otro modo, la donación y la manifestación se corresponden dinámicamente: cuanta más donación acontece, más se multiplica la exigencia de interpretación, sin que se alcance jamás un término último. En esta clave, el acontecimiento se constituye como fenómeno de exceso no solo porque supere un límite de cantidad, sino porque introduce una temporalidad irreductible al presente que obliga a una racionalidad interpretativa en permanente trabajo, lo que Pizzi (2024) ha caracterizado como una *fenomenología traslativa*³ propia del fenómeno saturado.

³ En palabras de Pizzi (2024): “una fenomenología traslativa cuestiona el predominio de la objetualidad y la enticidad como el paradigma de la fenomenicidad, mostrando así que, en rigor, debemos ubicar al exceso como esta “única fenomenicidad”. Esto significa remontarnos al fundamento del aparecer de los fenómenos que se dan bajo un régimen objetual u óntico, con el fin de dilucidar, por vía de una variación fenoménica, el trasfondo excesivo o saturado

Además, en un sentido chrétieniano (1992), el acontecimiento no solo llega, sino que llama; y este llamado no se oye primero como un dato neutro, sino que acontece en la medida en que recibe respuesta:

La respuesta de Samuel (llamado, seducido, que «toma para sí») hace resonar por primera vez la llamada; sin esa respuesta, el Señor no habría podido llamar. Así, tanto en la situación de intersubjetividad amorosa como en la de la elección, la palabra que toma la iniciativa (que elige, que seduce) no comienza a hacerse oír sino cuando, y en la medida en que, la respuesta le concede haber sido escuchada: la llamada, *a priori*, espera el *a posteriori* de la respuesta para comenzar a haber sido dicha y a fenomenalizarse (Marion, 2013, p. 395).

La lógica que se desprende de este pasaje desautoriza toda lectura que sitúe la respuesta como un añadido subjetivo o psicologista a un hecho ya constituido. Aquí la copertenencia llamado-respuesta define la fenomenalidad misma del acontecer. Que la llamada *espere* el *a posteriori* de la respuesta significa que la donación, en régimen acontecimental, no se agota en un emisor soberano ni en una recepción pasiva, sino que se cumple —se hace fenómeno— en la medida en que el *adonné* se expone y consiente el decir que lo alcanza. La hermenéutica del *adonné* no opera, entonces, como técnica ulterior de interpretación, sino como la medida originaria en que el llamado adquiere audibilidad/visibilidad: el sentido no se descifra después, se deja venir respondiendo. De este modo, la fenomenalización del acontecimiento queda indexada al grado de exposición responsiva del *adonné*, sin que ello implique relativismo, pues la respuesta no fabrica el fenómeno, sino que le otorga su comparecencia como don al hacer sitio a la palabra que lo convoca

La principal consecuencia de esta estructura es la banalidad de los fenómenos, pues pueden provenir de cualquier parte, lo que implica su inscripción transversal en el campo de lo que aparece⁴. Trasladado al plano de la acontecimentalidad, esto significa que aquello que llega excepcionalmente (no por frecuente, sino por

que los constituye” (p. 272). Sobre la hermenéutica: “sostenemos que la expresión “fenomenología traslativa” pretende ofrecer una serie de herramientas para pensar (a) la variación hermenéutica entre los diversos niveles de los fenómenos” (p. 271).

⁴ Marion aclara el sentido técnico de *banal*: “hablar de un fenómeno saturado banal no implica, por lo tanto, que se vuelva corriente y frecuente; ni que, por el contrario, se vuelva obligatoriamente excepcional y raro, y por ello se limite a los márgenes de la fenomenalidad común, supuesta como la única capaz de fijar la norma” (Marion, 2005, p. 155).

concernir a *todos* en el sentido de lo banal) puede habitar el corazón de la experiencia común sin reducirse a objeto. La acontecialidad es transversal porque el llamado puede emerger en registros heterogéneos; su unidad no la da un género de cosas, sino el régimen del llegar que desborda la medida del concepto en el instante mismo en que se da.

En rigor, solo un acontecimiento me abre a otro acontecimiento; no lo hace un objeto. Así señala Marion (2010a) al afirmar que “solo un nuevo acontecimiento, nunca un objeto, puede darme acceso a un evento” (p. 285). Con ello se precisa la identidad fenomenal del acontecimiento: su *paso* es tal que me afecta en un cruce donde aparece porque se va, y se va porque aparece; “me adviene, me cruza, me sobrepasa y así parece ante mis ojos” (Marion, 2010a, p. 285). Lo que se inaugura en el cruce del acontecimiento no puede describirse como la acumulación de objetos que subsisten en serie, sino como una historicidad singular que se instituye en el diferimiento mismo de su paso. Cada acontecimiento, al darse, abre un horizonte retroactivo y prospectivo que no estaba allí antes de su irrupción, configurando así un tiempo propio que no se deja reducir al orden de los objetos. En lugar de asegurar una continuidad establecida de antemano, el evento introduce una discontinuidad generativa que, lejos de clausurar el sentido, lo desborda en la medida misma en que acontece y se retira. Por eso, su historicidad no consiste en una cronología de entes, sino en la trama viva que se engendra de acontecimiento en acontecimiento, y que sólo se comprende en la medida en que se recibe.

Si se exige un ejemplo no banal y conceptualmente decisivo, Marion tematiza el *naissance* como caso paradigmático de acontecimiento puro:

El nacimiento ofrece, pues, los caracteres del acontecimiento por excelencia. Se muestra, en efecto, imprevisible (sin causa, sin condiciones de posibilidad, etc.); siempre provoca un exceso (mi vida misma, que se desarrolla sin medida común ni previsible) que puede más de lo que puede (lo imposible); adviene de una vez por todas, perfectamente irrepetible, irremediable, irreversible, justificando aquello que la metafísica justamente nunca explica en el tiempo: su orientación irreversible. Pues la flecha del tiempo proviene de mi retraso originario respecto de mi nacimiento. Más que un acontecimiento entre otros, más que el acontecimiento por excelencia, más aún que el primero de todos los acontecimientos que me afectan, el nacimiento pone en obra la acontecimentalidad que sostiene y desencadena todo fenómeno como un acontecimiento que acaece (Marion, 2010a, p. 298).

La paradoja del nacimiento se advierte en que no remite a un sentimiento subjetivo ni a un recuerdo biográfico, sino a la estructura donativa que lo constituye como acontecimiento. En él se revela que la donación puede cumplirse aun sin una mostración inmediata, pues la vida se despliega a partir de un origen que nunca puede tematizarse directamente, pero cuya eficacia permanece en cada instante. El hecho de que nuestra existencia esté siempre en retraso respecto de su comienzo indica que la donación no depende de nuestro poder de tematización, sino que nos sostiene desde una procedencia que excede. En este sentido, el nacimiento ilustra el carácter paradójico del acontecimiento porque instituye toda posibilidad de aparecer precisamente porque se da sin poder ser reducido a un aparecer objetivo. No hay aquí contradicción, sino la regla misma de los límites de los fenómenos: todo fenómeno debe primero darse antes de poder mostrarse, y a veces su darse nunca se traduce en un mostrarse pleno.

Así, la acontecibilidad reclama una hermenéutica a la altura del desajuste entre donación y visibilización. *Reprise du donné* (2016) describe esta tarea en términos precisos: “La hermenéutica constituye en sí misma un caso –particular y ejemplar– del juego entre lo que se da y lo que se muestra, entre el llamado de lo dado y la respuesta (por el sentido) de lo que en ello se muestra” (Marion, 2016, p. 84). Esta hermenéutica no ‘domestica’ el evento; administra su exceso traduciéndolo en figuras de manifestación, sabiendo que el llamado solo se entiende en su propia lógica. La singularidad del evento no excluye variaciones y relanzamientos –hasta su posible repetición *no idéntica*, como Marion discute con Derrida (Marion, 2023)–, pero preserva su unicidad insuplantable. En concreto, el fenómeno acontecible se define por la primacía del llegar que llama, por su temporalidad pro-vectiva, por la copertenencia de respuesta e interpretación, y por la posibilidad de inscribirse –sin perder su singularidad– en el tejido de la experiencia común.

Entendido en su positividad propia, el fenómeno acontecible no designa un objeto más ni un modo intensificado de presencia, sino el advenir mismo en cuanto irrecusable y único. Su firma se reconoce en una constelación de rasgos que se implican mutuamente: singularidad no iterable, imprevisibilidad sin causa previa, inscripción temporal *ex evento* y exigencia inmediata de respuesta. Marion (2013) lo enuncia con nitidez al afirmar que “el acontecimiento no adviene sino ex-sistiendo fuera de sus causas, de sus antecedentes o precedentes; es decir, excediéndolos, hasta dejarlos” (p. 241).

4. Lo racional y lo razonable

En clave marioniana, la hipótesis de una razón ampliada —que no se agota en lo racional, sino que se despliega también como razonable— deriva del propio estatuto de la donación: allí donde el aparecer se decide por exceso, por déficit medido o por adecuación tranquila, la razón no puede quedar constreñida a una sola forma de evidencia sin falsear la fenomenicidad. Lo racional, entendido aquí como el régimen que, valida por adecuación categorial y por pruebas controlables, funciona magníficamente en el dominio del objeto y de los fenómenos pobres; pero la misma fenomenología de la donación exige reconocer modos de validación que no se reducen a esa única forma, porque la donación introduce asimetrías (temporalidad proactiva, imprevisibilidad, unicidad del advenir) que piden otras reglas de legitimación. El tránsito hacia lo razonable no significa renunciar a la razón, sino ajustar su ejercicio a la índole de lo dado, es decir, a una racionalidad proporcionada al fenómeno.

En ese sentido, el criterio de proporcionalidad⁵, que Marion trabaja al distinguir objeto y acontecimiento, pobreza y saturación, opera también en la inteligibilidad, puesto que lo que hace razonable (no solo racional) una respuesta o un juicio es su proporción a la manera de darse del fenómeno (Marion, 2013, §19). Si el fenómeno aparece por exceso de intuición, su inteligibilidad no se juega en cerrar lo dado bajo un concepto previo, sino en acoger el exceso sin abolirlo (Pizzi, 2024, 195-214); y si aparece bajo escasez suficiente, la inteligibilidad se juega en no sobredimensionar lo que el fenómeno no promete. Lo razonable, así, no es una coartada relativista, sino la regla de ajuste entre donación y manifestación que evita dos reducciones simétricas: reducir el acontecimiento a objeto (por empobrecimiento interpretativo) o exigir al objeto una sobrecarga de sentido que no le compete.

Lejos de constituir un añadido externo a la fenomenología, la distinción forma parte integrante de su método porque la hermenéutica que Marion reivindica —entendida como gestión del *hiato* entre lo que se da y lo que eventualmente se muestra— articula de hecho un uso razonable de la razón. Esta hermenéutica

⁵ La proporcionalidad exige que el juicio se ajuste a la manera concreta en que el fenómeno se da: lo que es razonable para un objeto (criterios de repetibilidad y verificación) no lo es necesariamente para un acontecimiento (unicidad, respuesta irreductible). Gschwandtner (2014) subraya: “Marion muestra cómo el objeto y el acontecimiento parecen diametralmente opuestos y cómo los criterios de conocimiento de uno no sirven para el otro” (p. 38).

no suspende el juicio hasta la parálisis ni fuerza un cierre dogmático; por el contrario, administra el exceso de la donación traduciendo lo dado en figuras interpretativas y manteniendo, al mismo tiempo, la conciencia de su desborde. Concebida así, no *suaviza* el acontecimiento, sino que respeta su temporalidad abierta y su modo de advenir como llamada, imponiendo una pauta de racionalidad que opera mediante criterios de suficiencia interpretativa y no por exigencias de clausura. En ese punto, lo razonable obtiene su perfil propio pues no sustituye a la razón por lo irracional, sino que la ajusta –en forma y grado– a la exigencia del fenómeno, permitiendo una respuesta que razona desde el fenómeno y con el fenómeno, no contra él.

Si lo racional privilegia la prueba categorial, lo razonable, en el campo acontecual, privilegia la prueba *ex evento* ya que el acontecimiento se valida por el rastro de sus efectos, por la reconfiguración del campo que cumple al pasar, por la consonancia que suscita en prácticas, lenguajes y vidas⁶. No se trata de una validación subjetivista; es más bien el modo objetivo en que un fenómeno cuya esencia es advenir (y retirarse) deja señales verificables: nuevas posibilidades de intelección, desplazamientos de expectativas, mutación de escalas. En lugar de pedir garantías previas (propias de lo objetual), lo razonable se deja convencer por la eficacia del fenómeno en la experiencia, por su capacidad para explicar más con menos y abrir caminos de sentido antes vedados.

En el registro de las *certezas negativas*, Marion muestra que la razón puede y debe trabajar con límites cognoscitivos que no son ignorancia, sino condiciones que fijan alcance y orientan el pensar. Llamar *negativa* a una certeza es reconocer que se sabe con rigor aquello que no se puede hacer o decir sin traicionar el fenómeno; y ese saber orienta positivamente la investigación⁷. Lo razonable, ahí, aparece como el tacto intelectual que no confunde lo que falta con defecto de verdad, sino que discierne si la falta es estructura del fenómeno (por ejemplo, su invisibilidad de principio) o simple carencia metodológica. Esa diferencia evita el círculo vicioso, es decir, absolutizar lo que se ve o bien descalificar como irracional lo que no cabe en lo visible.

⁶ Marion (2005b, pp. 66–67), al referirse al transcurso temporal del acontecimiento en la carne, sostiene que éste se apila en ella; cada llegada y cada vivencia se inscriben como capas sucesivas que, acumuladas, terminan por dejar en el rostro una huella visible de lo acontecido.

⁷ Como muestra Pizzi (2024), la dimensión neoplatónica de Dionisio que sigue Marion explica la recuperación de un léxico apofático, sin el cual resulta inconcebible el fenómeno saturado, pues en esa corriente la predicación une la palabra con la alabanza más que con una simple intuición.

Este punto se refuerza con la noción de invisibilidad regulada que Marion elabora a propósito del acontecimiento en cuanto hay fenómenos que se dan sin mostrarse o que solo se muestran mediatamente; la respuesta razonable no es negarlos, sino reconocer el orden de mediaciones que les corresponde (lenguaje, intrigas intersubjetivas, kinestesias, instituciones). La razón –en su forma razonable– no impone un estándar único de evidencia, sino que discierne el tipo de prueba pertinente: testimonio cualificado, trazabilidad de efectos, convergencia de interpretaciones, coherencia interna de un relato que permanece fiel al exceso. El criterio ya no es *ver para creer*, sino hacer justicia a lo que se da.

Desde esta óptica, lo razonable nombra la capacidad de juicio que no colapsa diferencias de régimen fenomenal. Resulta razonable cerrar por verificación categorial allí donde el fenómeno se ofrece como objeto; y resulta razonable aplazar el cierre, administrar el exceso y corroborar por eficacia allí donde el fenómeno se ofrece como acontecimiento. Se trata, por tanto, de una unidad de la razón por diferencia de reglas: la razón permanece una (no hay dos razones), pero opera con gramáticas distintas según el modo de darse. Ese desplazamiento metodológico evita que el análisis derive en psicologismo o en decisionismo, de modo que la medida no la pone el sujeto a su arbitrio; la impone el fenómeno al solicitar los procedimientos adecuados.

Este giro hacia lo razonable no reniega de la norma de adecuación; la relativiza a su campo. La adecuación sigue siendo insustituible para mantener el suelo común de la experiencia y del discurso –de ahí la centralidad del fenómeno pobre. Cuando la donación rebasa la medida del concepto, el intento de salvar la racionalidad mediante equivalencias categoriales produce el efecto contrario. O bien empobrece el fenómeno hasta volverlo irreconocible, o bien califica de irracional lo que no lo es. Lo razonable evita ese falso dilema porque amplía la caja de herramientas de la razón sin abdicar de sus fines: verdad, inteligibilidad, comunicación.

El vínculo con la testificación es clave para comprender tal distinción. En lo objetual, el testigo comprueba; en lo acontecimental, el testigo responde y, respondiendo, hace audible/visible el llamado (Marion, 2006). No es la subjetividad la que inventa el fenómeno; pero sin respuesta no hay fenómeno cumplido (Rossodivito, 2024). Lo razonable, entonces, reconoce que la respuesta forma parte del modo de validación. De ahí se siguen reglas prudenciales: atención a la calidad del testimonio (Mena, 2019), a su coherencia interna, a la comunidad hermenéutica que contrasta y afina interpretaciones, a la capacidad performativa

del fenómeno de sostener vida y lenguaje en el tiempo (Pizzi, 2024b). Son reglas de razón, pero de una razón que juzga desde el don. Estas no son concesiones a la indeterminación, sino dispositivos normativos que permiten que la derrota de una conclusión –cuando llega una nueva donación– se realice como acto de corrección epistemológica responsable y no como abandono de la exigencia racional.

La razonabilidad –esa capacidad de emitir juicios que admiten revocación frente a nuevas donaciones de sentido– encuentra en Marion un terreno privilegiado cuando se considera la condición misma del sujeto: ya no un agente autosuficiente que produce sentido a partir de premisas cerradas, sino un ser configurado por lo que se le da. En esa inversión antropológica, la normatividad del juicio no desaparece; se transforma, pues la norma sigue siendo exigente porque no cualquier interpretación es válida⁸, pero su fuerza se ejerce en clave provisorio-responsiva. Esa estructuración encaja con la idea de la fenomenología de la donación, en la que la evidencia no es únicamente adecuación entre concepto e intuición, sino recepción de un don que impone, en su llegada, una reconfiguración de las razones que antes parecían concluyentes. En concreto, la razonabilidad es el gesto epistemológico que hace inteligible una antropología donde el sujeto es, ante todo, receptor y no solo productor de sentido.

El hilo textual lo confirma cuando se piensa la antropología moderna como problema; así señala Marion (2010a) al examinar la tradición antropológica: “Kant proporciona el indicio –sin duda involuntario– de este escándalo cuando emprende esbozar una antropología” (p. 28). Esta frase señala dos cosas relevantes para nuestra investigación: primero, que la tarea de *hacer ciencia* del ser humano ya contiene una tensión (la ciencia que mira al humano desde el interior corre el riesgo de convertir lo vivo en mero objeto); segundo, que esa tensión obliga a replantear cómo justificamos nuestras afirmaciones sobre lo humano. Si la antropología se vuelve investigación sobre un sujeto que se da a sí mismo en modos diversos y no siempre previsibles, entonces la razón que la gobierna debe aceptar la posibilidad de ser superada por nuevas donaciones de la experiencia humana. En este sentido, la derrota epistemológica no es fracaso, sino forma de fidelidad hermenéutica.

⁸ Respecto a la interpretación, Marion señala que esta debe pasar por un proceso de validación que pasa desde interprete a interprete, de ahí que la misma palabra sea inter-pretación (Marion, 2016, §15).

En consecuencia, la noción del adonado desplaza el centro de gravedad de la pregunta antropológica en cuanto ya no se insiste en el sujeto como origen autosuficiente de sentido, sino en la precedencia de una donación que condiciona y remodela la identidad y las exigencias interpretativas. Así, por tanto, se puede argumentar que “el concepto de adonado es clave en esta fenomenología, ya que redefine la existencia humana como una reconfiguración de su lugar dentro del marco fenomenológico” (Novoa, 2025a, p. 152). Tomado en serio, esto obliga a que nuestras razones sobre lo humano sean revisables: si el adonado puede ser reconfigurado por una nueva donación –por un testimonio, por un acontecimiento litúrgico, por una experiencia estética que desborda la categoría previa– entonces lo razonable exige procedimientos para retractarse, reelaborar hipótesis y rehacer inferencias en clave abductiva. La derrota de una conclusión previa no descalifica la racionalidad, sino que la transforma en una práctica operativa de ajuste a la donación.

Por tanto, si el adonado es ante todo un sujeto constituido por una donación previa, la posibilidad de que nuestras afirmaciones sobre lo humano sean derrotadas no es solo un asunto epistemológico sino una exigencia ética: la relación con el otro –entendida como relación de interdonación– convierte la revisión racional en una respuesta moral. En otras palabras, cuando una nueva donación reconfigura la posición del sujeto, la retractación o la reelaboración de nuestras hipótesis no constituyen simples correcciones técnicas sino actos de justicia hacia aquello que se ha dado; responder correctamente implica, además de verificar coherencias y evidencias, reconocer la autoridad del don que nos interpela. Esa doble consistencia –epistémica y ética– explica por qué lo razonable instala procedimientos y virtudes como la prudencia para no cerrar prematuramente los marcos interpretativos, la humildad para aceptar la suficiencia potencial de la donación frente a nuestras categorías y la valentía para modificar decisiones o enunciados asentados cuando el fenómeno lo exige. Y porque la donación suele presentarse en contextos intersubjetivos (testimonio, rito, encuentro estético), estas respuestas requieren también prácticas comunitarias que permitan que la derrota de una conclusión sea pública, articulada y reparadora, no un gesto solipsista de abandono.

Esa dimensión interpersonal de la donación explica por qué la razonabilidad es también ética: la relación con el otro como don exige respuestas que rehacen la evaluación racional. Frente a esto, se puede argumentar que “el otro ya no comparece como correlato empático que mi conciencia sintetiza, sino como fenómeno saturado que me excede, des-centra e instituye como

adonné-donatario de una presencia que se impone antes de toda iniciativa mía” (Novoa, 2025b, p. 11). Allí aparece la razonabilidad en su modalidad comunitaria en tanto que las interpretaciones públicas y las decisiones políticas o morales deben prever la posibilidad de que un testimonio o una presencia convoque nuevas exigencias.

Con todo, la consecuencia es clara y mesurada: la razonabilidad no quiebra la exigencia epistemológica, sino que la complejiza y la precisa. En el dominio del objeto sigue siendo pertinente la corrección categorial; en lo acontecual y antropológico entra en juego una segunda capa –lo razonable– que articula la adecuación formal con la hospitalidad hermenéutica. Ello comporta: (a) privilegiar inferencias abductivas cuando el dato excede las categorías disponibles; (b) institucionalizar prácticas públicas de contraste y memoria que permitan la reapertura responsable de juicios; (c) cultivar virtudes epistémicas que hagan posible la revisión de conclusiones sin deslegitimar la búsqueda de la verdad. En términos marionianos, captar el fenómeno antropológico exige una razón dispuesta a someterse a la revisión que impone lo dado: tal revisión no es renuncia, sino regla práctica del rigor en contextos donde lo humano se nos dona más allá de nuestros marcos conceptuales.

5. Conclusiones

La distinción entre fenómeno de tipo objeto y fenómeno acontecual no abre dos dominios ontológicos inconexos, sino que establece modos diferenciados de validación que dependen de la ley de la donación. En el régimen del objeto, la adecuación intención–cumplimiento conserva vigencia porque asegura reconocimiento, repetición y transmisión intersubjetiva. Ese prestigio metodológico no proviene de una sobrevaloración de lo cósmico, sino de su función estabilizadora, que fija umbrales de suficiencia sin negar la finitud del aparecer y que, por lo mismo, opera como suelo para la experiencia común.

Cuando el fenómeno se instituye al advenir, con temporalidad proyectiva y unicidad irreductible, el cierre categorial deja de constituir la medida principal. Lo que justifica es el cumplimiento mismo y la reconfiguración que deja su paso en el campo de experiencia, de manera que la inteligibilidad se obtiene ex evento. No se trata de una concesión subjetivista, pues la objetividad adopta aquí

formas propias de visibilidad mediada que se sostienen en memoria compartida, trazabilidad de efectos y respuesta del adonné.

De este recorrido emerge una regla de proporcionalidad. A cada modo de darse corresponde un modo de prueba. En lo objetual, la prueba se decide por suficiencia categorial y control verificable. En lo acontecial, la prueba se decide por eficacia del paso, sedimentaciones interpretativas y convergencias públicas que acreditan la llegada sin reducirla a esquema previo. La verdad no se relativiza, se distribuye según la índole del aparecer, y así se evitan dos reducciones simétricas, empobrecer el acontecimiento hasta volverlo objeto o exigir al objeto una sobrecarga de sentido que no le compete.

En este marco, sostenemos que lo racional no desaparece, sino que se reubica. Mantiene su fuerza normativa allí donde rigen la adecuación tranquila y el déficit medido, y deja espacio para lo razonable cuando el exceso impone una gramática distinta. Lo razonable no sustituye razones por decisiones arbitrarias, sino que organiza procedimientos de contraste a la altura del fenómeno que llega, con criterios de coherencia interna, calidad del testimonio, convergencia hermenéutica y durabilidad performativa.

Las consecuencias metodológicas son nítidas. Se evita el dogmatismo del cierre prematuro porque la investigación admite derrotas locales cuando una nueva donación desbarata expectativas instaladas. Se elude también el escepticismo de la suspensión indefinida porque existen reglas operativas para decidir en régimen de acontecialidad sin exigir imposibles probatorios. La razón queda así exigente y revisable, fiel al fenómeno en su exceso y al objeto en su suficiencia.

La hermenéutica del adonné adquiere un relieve específico. Si el llamado solo se oye en la respuesta, el cumplimiento del fenómeno requiere exposición y acogida. La respuesta no fabrica lo que llega, pero permite su comparecencia en el orden del sentido. De ahí la necesidad de prácticas de memoria, archivos, relatos, ritos y protocolos de testificación que sostienen en el tiempo lo que no puede repetirse como objeto sin traicionar su modo de darse.

El plano antropológico se ve reorientado. Si el sujeto es ante todo donatario, la normatividad del juicio se desplaza hacia una ética de la recepción en la que retractar, corregir o reabrir hipótesis, lejos de ser un signo de debilidad, se convierte en forma de rigor y, llegado el caso, en acto de justicia respecto de aquello que se ha dado. Las virtudes epistémicas dejan de figurar como adornos

para transformarse en condiciones de posibilidad de la razón donde el exceso es estructural.

Queda, además, el tratamiento de las zonas mixtas. Hay objetos que irrumpen con rasgos acontecenciales y eventos que sedimentan en objetividades operativas. La regla de proporcionalidad permite gobernar esos tránsitos sin sincretismos, cambiando de gramática probatoria cuando cambia el régimen del aparecer y manteniendo la continuidad del campo de la donación desde la escasez suficiente hasta el exceso.

Bibliografía

- HEIDEGGER, M. (1990). Sérénité. En *Questions, tome III*. Gallimard
- HUSSERL, E. (2002). *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Trotta.
- HUSSERL, E. (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Prometeo.
- HUSSERL, E. (2011). *La idea de la fenomenología*. Herder.
- HUSSERL, E. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica; tomo I*. FCE.
- CHRETIEN, J.-L. (1992). *L'Appel et la réponse*. De Minuit.
- GSCHWANDTNER, C. (2014). *Degrees of Givenness*. Indiana.
- FILIZ, K. (2024). *Event and Subjectivity. The Question of Phenomenology in Claude Romano and Jean-Luc Marion*. Brill.
- MARION, J.L. (2005a). *Le visible et le révélé*. Cerf.
- MARION, J.L. (2005b). *Acerca de la donación*. Jorge Baudino.
- MARION, J.L. (2013). *Étant donné*. PUF.
- MARION, J.L. (2010a). *Certitudes négatives*. Grasset.
- MARION, J.L. (2010b). *Reduction et donation*. PUF.
- MARION, J.L. (2010c). *De Surcroît*. PUF.
- MARION, J.L. (2016). *Reprise du donné*. PUF.

- MARION, J.L. (2018). *Le témoin et le paradoxe. Remarques sur la phénoménalité dans le texte biblique*. *Revue des sciences religieuses*, 92(1). <https://doi.org/10.4000/rsr.4033>
- MARION, J.-L. (2023). En el nombre o cómo callarlo. *Revista de Filosofía UCSC*, 22(2), 217-249. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2023.22.2.2315>
- MENA, P. (2019). La atención de la solicitud. *Revista de Filosofía*, 76, pp. 111-126. Recuperado a partir de <https://revistafilosofia.uchile.cl/index.php/RDF/article>
- MURGA, E. (2022). El discernimiento hermenéutico en Jean-Luc Marion. *Revista de Filosofía (Madrid)*, 47(2), 455-470. <https://doi.org/10.5209/resf.71121>
- NOVOA-ROJAS, F. (2025a). La cuestión de la antropología en la propuesta de Jean-Luc Marion. *Tábano*, 26, 140-157. <https://doi.org/10.46553/tab6857>
- NOVOA-ROJAS, F. (2025b). Além da empatia: acolhendo a alteridade por meio da doação. *Trans/Form/Ação*, 48, e025145.
- PÉREZ, P. (2024). Una forma razonable de decir a-Dios. Sobre el sentido ético de la trascendencia en Emmanuel Levinas. *Cauriensia. Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas*, 19, 1133-1154. <https://doi.org/10.17398/2340-4256.19.1133>
- PIZZI, M. (2024a). *Fenomenología del exceso*. SB.
- PIZZI, M. (2024b). Recibir una tradición como expresión del doubler la métaphysique: pragmatismo dionisiano y performatividad en el lenguaje de la saturación de Jean-Luc Marion. *Revista de Filosofía UCSC*, 23(2), 301-314. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2024.23.2.2680>
- POTESTÀ, A. (2013). *El origen del sentido*. Metales pesados.
- PORCEL, M. (2025). La primera tópica del fenómeno según Jean-Luc Marion: donación, posibilidad y exceso. *Carthaginensia*, 41(79), 243-286. <https://doi.org/10.62217/carth.651>
- RICCEUR, P. (1985). Éthique et politique. *Autres Temps. Les cahiers du christianisme social*, (5), 58-70.
- RABANAQUE, L. (2017). Percept, feeling, pragma: Some static and genetic connections. In R. Walton, S. Taguchi, & R. Rubio (Eds.), *Perception, affectivity, and volition in Husserl's phenomenology* (pp. 21-34). Springer.
- ROGGERO, J. L. (2020). La noción de “fenómeno” en la fenomenología de Jean-Luc Marion. *Diánoia*, 65(84), 167-189. <https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.2020.84.1586>
- ROGGERO, J. (2024a). Editorial. *Invisto*, 1(1), 1-4. <https://doi.org/10.21703/invisto.2024.09>

- ROGGERO, J. (2024b). La metafísica como transgresión. La impronta levinasiana en la fenomenología de Jean-Luc Marion. *Revista de Filosofía UCSC*, 23(2), 367 – 384. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2024.23.2.2895>
- ROSSODIVITO, J. (2024). La llamada: de la presencia a la manifestación. Una reflexión en torno a la diferencia entre metafísica y fenomenología. *Revista de Filosofía UCSC*, 23(2), 315-333. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2024.23.2.2897>
- ROMANO, C. (2016). *There Is*. Fordham.

Recibido: 26/09/2025

Aceptado: 20/10/2025

SALVAR LOS FENÓMENOS: LA FILOSOFÍA DE LA PERSPECTIVA DE ORTEGA Y GASSET EN LA FENOMENOLOGÍA DE LOS DELIRIOS

SAVING THE PHENOMENA: ORTEGA Y GASSET'S PHILOSOPHY OF PERSPECTIVE IN THE PHENOMENOLOGY OF DELUSIONS

Guillermo Ruiz-Pérez
Medizinische Hochschule Brandenburg
guillermo.perez@mhb-fontane.de

RESUMEN: Este artículo revisita la relevancia de la filosofía de José Ortega y Gasset —en especial sus conceptos de creencia y perspectiva— para la psicopatología fenomenológica contemporánea. Gracias al trabajo pionero del psiquiatra español Luis Valenciano Gayá, las ideas de Ortega fueron aplicadas de manera sistemática a la comprensión de la psicosis y el delirio ya en la década de 1950, de forma independiente a los marcos husserlianos y heideggerianos dominantes. Sostenemos que la teoría orteguiana de la perspectividad —fundada en la relación situada del sujeto con su circunstancia— anticipa desarrollos clave de la psiquiatría fenomenológica posterior. En particular, exploramos la concepción de Valenciano del delirio como una rigidificación de la perspectiva, entendida como una respuesta al colapso de las estructuras de creencia que previamente sostenían el sentido de realidad del sujeto. A partir de la dialéctica orteguiana entre creencia e idea, sugerimos que las formaciones delirantes pueden desempeñar un papel compensatorio frente a una incertidumbre existencial radical. Desde un punto de vista clínico, este modelo ofrece una comprensión accesible e integradora del deterioro de la flexibilidad perspectival y de la apertura intersubjetiva. Al recuperar las contribuciones de Ortega y Valenciano, buscamos ampliar tanto los horizontes históricos como teóricos de los enfoques fenomenológicos de la psicosis.

PALABRAS CLAVE: perspectividad, delirio, esquizofrenia, Ortega y Gasset, Luis Valenciano, intersubjetividad.

ABSTRACT: This article revisits the relevance of José Ortega y Gasset's philosophy—especially his concepts of belief and perspective—for contemporary phenomenological

psychopathology. Through the pioneering work of Spanish psychiatrist Luis Valenciano Gayá, Ortega's ideas were systematically applied to the understanding of psychosis and delusion as early as the 1950s, independent of the dominant Husserlian and Heideggerian frameworks. We argue that Ortega's account of perspectivity—grounded in the subject's situated relation to their circumstance—anticipates key developments in later phenomenological psychiatry. In particular, we explore Valenciano's view of delusion as rigidification of perspective, understood as a response to the collapse of belief structures that previously sustained the subject's sense of reality. Drawing on Ortega's dialectic between belief and idea, we suggest that delusional formations may serve a compensatory role in the face of radical existential uncertainty. Clinically, this model provides accessible and conceptually integrated insights into the loss of perspectival flexibility and intersubjective openness. By recovering Ortega and Valenciano's contributions, we aim to broaden both the historical and theoretical horizons of phenomenological approaches to psychosis.

KEYWORDS: Perspectivity, Delusion, Schizophrenia, Ortega y Gasset, Luis Valenciano, Intersubjectivity.

1. Introduction

The concept of delusion has been a central topic in theoretical discussions of the philosophy of psychiatry, even prior to the work of Karl Jaspers (Berrios, 1991). Among the various schools of thought, phenomenology—together with existentialism and Daseinsanalyse—has provided the main vocabulary and conceptual instruments for understanding this phenomenon. Husserl's philosophy, especially the kind of phenomenology developed in his *Nachlass*, has played a key role insofar as it extends phenomenological thought to encompass the cultural world and the realm of meaning—both essential elements for understanding delusions and psychosis.

Many authors, particularly following Wolfgang Blankenburg, have argued that psychotic disorders are generally underpinned by a disturbance in the constitution of intersubjectivity (Fuchs, 2020a; Stanghellini, 2000; Van Duppen, 2016) delusion is considered the result of faulty information processing or incorrect inference about external reality. In contrast, the article develops a concept of delusion as a disturbance of the enactive and intersubjective constitution of a shared reality. A foundation of this concept is provided by a theory of the objectivity of perception, which is achieved on two levels: 1. The concept of

intersubjectivity has become increasingly influential in philosophy following the discovery of the so-called “new Husserl”: an interpretation of Husserl based on the *Husserliana* publications, which made clear that his project extended beyond a solipsistic and idealist conception of consciousness toward a philosophy of culture and human life (Szanto, 2014; Welton, 2003). The notion of the world as a horizon of intentions, central to intersubjectivity, refers to a shared reality of meaning, whose subjective constitution is revealed through transcendental reduction.

In this context, the problem of the constitution of being is no longer a purely idealist dilemma but one that refers to the apperceptive horizon and shared meanings, thereby involving culture and history. To participate in this horizon of intentions—in this intersubjective reality—means to possess, or rather *be*, a particular perspective. However, one's constitutive perspective—that is, the perspectival way in which being is constituted through a subject—is not by itself sufficient to access this intersubjective horizon. What is essential is the recognition of one's own perspective as one among many. To achieve this, the perspective must be sufficiently flexible to be integrated into a multiplicity of perspectives. As Fuchs (2015) notes: “An essential presupposition for these processes is the capacity of shared intentionality or perspective-taking—that is, to transcend one's primary, egocentric perspective and to grasp others' intentions and points of view.”

Some authors have argued that delusions may be rooted in a loss of this capacity, namely the inability to exit one's own perspective and adopt another. Drawing on Helmuth Plessner's concept of eccentricity, this phenomenon has been described as a loss of eccentric position (Fuchs, 2020b; Plessner, 1928). This notion derives not only from phenomenology, for example, Alfred Schütz's notion of the reciprocity of perspectives (Schütz, 1971). One of the earliest examples in the philosophy of psychopathology is Paul Matussek's concept of *Wahrnehmungsstarre* (rigidity of perception) (Matussek, 1952), although his concept is mainly confined to the sensory level. Later in that same decade, Klaus Conrad introduced the concept of a loss of translational capacity—i.e., the ability “to achieve an exchange of reference frames or perspectives, that is, to consider the situation—even if only temporarily—with the eyes of the other(s)” (Conrad, 1958). Wolfgang Blankenburg acknowledged that Conrad was one of the first to apply this concept to the psychopathology of schizophrenia, although he criticized the way in which Conrad oversimplified it (Blankenburg & von Baeyer, 1991). Shortly after Conrad's major work, Luis Valenciano extended

this notion by characterizing delusions as a rigidity or inflexibility of perspective (Valenciano Gayá, 1961).

This process of rigidification, however, does not directly equate to the delusion itself but rather to the underlying alteration that leads to it. In Conrad's model, this phenomenon occurs during the so-called *trema* phase of emerging psychosis. Thus, the alteration of intersubjective constitution—often assumed to be the foundational layer of psychosis—is reflected in the perspectival constitution of reality and the subject, progressing toward a moment of personal perspectival rigidity, that is, the abolition of perspectivism.

Breyer undertook one of the few attempts to offer a comprehensive overview of the use of the concept of perspective in psychopathology. He summarized the core elements of perspectivity in psychiatric phenomenology based on the work of Wolfgang Blankenburg, although its genealogy extends much further (Breyer, 2012; Micali & Fuchs, 2014). Breyer highlights the influence of Binswanger and Minkowski, yet we argue that the ideas of Luis Valenciano were no less significant. As Blankenburg himself noted: "The relationship between an onto-analytical and purely phenomenological research into delusion must be clarified, beyond Binswanger's last work on 'Delusion.' The ideas of intersubjective research suggested by the later Husserl are by no means exhausted. Without trying too hard, connections can be established with the thoughts of Valenciano, which are derived from those of Ortega y Gasset" (Blankenburg, 1980a). Nonetheless, the names of Luis Valenciano Gayá and José Ortega y Gasset are almost entirely absent from the phenomenological psychiatric literature.

Another limitation is that the concept of perspective in psychopathology has traditionally been restricted to its epistemological strand, which focuses on how reality is known and disclosed. The ontological strand—the constitution of reality—has largely been neglected in favor of the former.

From this conceptual background—reality as an intentional horizon and the subject as a constitutive perspective—we can ask about the meaning of delusions under the condition of altered perspectivity and how this affects the subject's experience of the world. If we accept a hermeneutic understanding of delusions, we must acknowledge their sense-making character (Ritunnano & Bortolotti, 2021). These authors contribute to the debate on the categorical status of delusions, specifically, whether they should be considered beliefs. Bortolotti's account aligns with other authors who, for decades, have defended the view that

delusions are (false) beliefs (Bayne & Pacherie, 2005; Bortolotti, 2012, 2022; Miyazono, 2015). The manifold senses of belief have been discussed in detail elsewhere (Ruiz-Pérez, 2022). Her Anti-doxastic accounts, such as those of Eric Schwitzgebel, criticize the belief model for failing to clearly fit delusions into the concept of belief itself (Schwitzgebel, 2002, 2022). Schwitzgebel proposes that delusions are better understood as “in-between” cases (Schwitzgebel, 2001). Others, such as Jasper Feysaerts, call for a phenomenological approach to delusion that moves beyond belief altogether (Feysaerts et al., 2021).

Because these accounts focus directly on delusions rather than the underlying process, they often fail to grasp the broader context, what Blankenburg called the *Grundstörung* (basal disturbance). Delusions do not appear ex nihilo; they emerge within specific cultural, historical, and biographical horizons. Other authors have addressed delusion not only from a typological point of view but also from its existential implications. Thomas Fuchs has pursued this in recent years through his enactive approach, which has been robustly defended, although sometimes criticized (Fuchs, 2020a; Sass, 2020; Walter, 2020). In these texts, key concepts emerge: intersubjectivity, *Leib*, perspective, sense, common sense, and eccentric position—all of which demonstrate the interconnectedness of delusion, perspective, and belief.

We believe that the Ortegian framework introduced by Valenciano Gayá and referred to by Blankenburg deserves renewed examination for several interrelated reasons. First, there is historiographical interest. If Valenciano's psychiatric approach is genuinely phenomenological, his work may represent one of the earliest instances of a phenomenologically oriented psychopathology grounded not in Husserl or Heidegger but in Ortega y Gasset. This possibility opens up a new line of inquiry into the intellectual genealogy of phenomenological psychiatry. Valenciano's work suggests that Ortega's thought, despite never being systematized for clinical use, could have served as a legitimate phenomenological foundation for understanding psychosis and delusions as early as the 1950s. Second, a comparative philosophical rationale emerges, as recent scholarship has uncovered subtle parallels between Ortega's writings and Husserl's later works (San Martín, 2013). We propose that similar resonances may be identified between Valenciano's use of Ortega and the work of his phenomenological contemporaries in psychiatry. Third, Ortega's conceptual framework appears significantly more accessible than other phenomenological thinkers. His philosophical style allows for more accessible articulation in clinical practice. Unlike Husserl and Heidegger's intricate systems, Ortega's categories, particularly those of *perspective*

and *belief*, are more readily translatable into clinical vocabulary. Furthermore, Ortega offers a particularly clear articulation of the relationship between perspective and belief, which is essential for understanding delusional experiences. In contrast to models that emphasize either intentionality or the breakdown of natural self-evidence, Ortega enables us to trace how the disintegration of belief structures leads to a collapse of perspectivity and underlies such a *loss of self-evidence*.

Building on Valenciano Gayá's early insights, this paper aims to reassess Ortega's relevance to contemporary psychopathology. Finally, we argue that Ortega's framework permits a reinterpretation of phenomena such as the *rigidification of perspective* and invites us to broaden their implications toward a more comprehensive understanding of impairments in *freedom*, conceived as the subject's capacity to inhabit their circumstances and to project and choose among future possibilities. As Valenciano himself writes: "the rigidification of perspective, the impossibility of [translation], the loss of freedom amputates the human being from one of his most radical essences: the choice in time of his possibilities in the circumstance, the choice of himself, which is nothing less than gaining control of the truth" (Valenciano Gayá, 1961).

2. Ortega's overlooked role for philosophy of psychiatry: Ortega as phenomenologist?

Ortega y Gasset's philosophy has often been interpreted in varied and sometimes conflicting ways—ranging from *Lebensphilosophie* and perspectivism to existentialism—depending on the phase or theme under consideration. This multiplicity of labels, along with the conceptual dispersion across his writings and the absence of a single systematic treatise, contributed to his limited integration into the dominant philosophical movements of the twentieth century. While his notion of *ratiovitalism* was defended by his closest followers, particularly the so-called School of Madrid, as a wholly original system, this emphasis on originality may have blinded them to the deeper resonances and convergences between Ortega's thought and broader philosophical currents. More recent comparative scholarship has gradually begun to dismantle this isolationist reading, showing Ortega's proximity to phenomenology, hermeneutics, and even structuralism in certain respects. This re-evaluation opens the door to reconsidering Ortega's

philosophical legitimacy and relevance beyond the boundaries set by his own disciples.

Ortega's relation to phenomenology—particularly to Husserl—constitutes a key point of interest in this article. Although his philosophical position has traditionally been classified under labels such as *Lebensphilosophie*, perspectivism, or existentialism, his exact placement within 20th-century European philosophy remains ambiguous. His closest followers—especially the so-called “School of Madrid”—emphasized the originality of *ratiovitalism* and often portrayed Ortega as being outside phenomenology altogether. This effort to highlight his singularity may have obscured deeper philosophical affinities, especially with Husserl, which recent scholarship has sought to re-examine (Roperro, 2020; San Martín, 2012, 2015).

Ortega's engagement with German philosophy was broad: he studied in Marburg and Berlin, was familiar with neo-Kantianism, read Wilhelm Schapp's early works, and integrated ideas from Dilthey and Nietzsche. He also read Husserl's *Ideen* in 1914 but later claimed to have abandoned phenomenology “at the very moment he received it” (Ortega y Gasset, 1965, p. 273). This distancing was based on two key criticisms: first, that phenomenology retained a Cartesian reduction of reality to consciousness, failing to overcome the limitations of idealism; and second, that it lacked a systematic structure, which Ortega deemed essential for any philosophical project. He articulated these critiques both in his “Preface for Germans” and—according to some scholars—during a visit to Husserl and Fink in 1934 (Ortega y Gasset, 1965, pp. 13–60; San Martín, 2022). Later, Ortega added that phenomenology was unable to deal with history, a limitation he thought to have overcome through his notion of *historical reason*¹.

However, many of these criticisms reflect partial interpretations or misunderstandings. Ortega confused eidetic and transcendental reduction, and dismissed key developments in Husserl's later work—particularly his turn toward culture and history in the Freiburg years and *Die Krisis*, a text that Ortega wrongly attributed to Fink (Ortega y Gasset, 1964, p. 547). As San Martín (2012) and others have shown, Husserl had already begun elaborating on the philosophy of history and *Lebenswelt* in the 1920s. Thus, Ortega's rejection of phenomenology

¹ In a footnote he says “for me, this leap from the phenomenological doctrine has been extremely satisfactory because it consists, no less, in resorting to... ‘historical reason’” (Ortega y Gasset, 1964, p. 547), that is to say, to his own philosophy.

may have functioned more as a rhetorical gesture than as a definitive philosophical break. As Silver (1978) argues, Ortega's claim to have "abandoned" phenomenology likely meant that he rejected a specific form of it, rather than the entire phenomenological approach.

It is important to consider what influences Ortega's relationship with phenomenology may have had on his relevance to psychopathology. We argue that reclaiming Ortega for the philosophy of psychiatry requires understanding him—though not exclusively yet primarily—as a phenomenological thinker. This point warrants further clarification. Owing to his historical exclusion from both phenomenology and existentialism, Ortega has long been regarded as peripheral to the two main philosophical traditions that have shaped the philosophy of psychiatry. Consequently, for many scholars in the field, Ortega has not appeared as a philosopher worth engaging with directly. On the contrary, incorporating Ortega into the discussion would have required the adoption of a fundamentally different philosophical point of departure—one that lies outside the dominant frameworks.

3. Tracing Ortega y Gasset's Path into the Philosophy of Psychiatry

Ortega's contribution to the philosophy of psychiatry was first introduced by Luis Valenciano Gayá in 1932, but his approach did not gain international attention until his theory of schizophrenia—what he called the 'paranoid syndrome'—and of delusion, presented at a 1957 conference in Zürich and later expanded in a 1960 publication (Valenciano Gayá, 1958; Zutt & Kulenkampff, 1958). In Spain, Luis Martín-Santos and Manuel Cabaleiro Goás were the first to underscore the significance of Valenciano's ideas, followed by Carlos Castilla del Pino (Cabaleiro Goás, 1959, 1966; Castilla del Pino, 1988). Internationally, his theory received the most attention from Paul Matussek and, especially, Wolfgang Blankenburg, who engaged more directly with his conceptual proposals (Bally et al., 1963; Blankenburg, 1971, 1980b).

No further developments have been made. It would be helpful to explore whether Ortega's inherited conception exposed in the first section may have influenced his reception and development in the philosophy of psychiatry. The psychiatrist Manuel Cabaleiro Goás saw very early the correspondences between

phenomenology of schizophrenia and Ortega's anthropology in its applied form in Valenciano's works: "We have seen how the aforementioned Spanish psychiatrist [Valenciano] interprets paranoid delusion through Orteguian concepts, *without moving away from those characteristics that phenomenological psychopathology pointed out to this type of delusion*" (Cabaleiro Goás, 1966, p. 204). But neither Cabaleiro Goás nor Valenciano formulated directly that at this point they—as well as Ortega—were *doing* phenomenology, still believing they were starting from an original standpoint².

Valenciano—primarily—and Cabaleiro Goás—secondarily—were not in a position to propose that Ortega could be understood as a phenomenologist due to a twofold limitation. The first is Ortega's self-exclusion, as discussed previously. Second, Valenciano's theory of delusion fundamentally rests on the concept of belief, and only secondarily on that of perspective. While the latter can already be found relatively early in Husserl's work, especially in its epistemological dimension, the notion of belief (*Glaube*, *doxa*) remains largely unexplored within Husserl's phenomenology (Belussi, 1990; NI, 1999; Rang, 1973; San Martín, 2022). Not even Blankenburg, despite his pioneering insights into the loss of natural self-evidence, was able to connect this disturbance explicitly with Husserl's concept of *doxa*³—simply because the depth of *doxa* in Husserl's thought was not yet known at the time. Although Blankenburg clearly recognized the relevance of *Lebenswelt* in the constitution of experience and its disturbance in schizophrenia, he did not discuss this in a detailed reading of Husserl's analyses of *doxa*.

Due to this historical gap in the reception of Husserl's work, combined with Ortega's own explicit distancing from phenomenology, authors like Valenciano

² Luis Valenciano refers to his work as phenomenological analysis in only one passage: "[Castilla del Pino] considers my thesis extraordinarily rich in possibilities, especially because the phenomenological analyses do not lead me away from the concrete realities that are social structures" (Valenciano Gayá, 1978, p. 61). In that passage, we see that, despite everything, Valenciano still holds an idealist conception of phenomenology.

³ "The term 'glorification', which is rarely used today, was apparently familiar to the patient through the Bible translation. The Greek word 'δοξάζω' (to glorify), which appears frequently in the original text, derives from 'δόξα' (doxa), a term that spans a wide spectrum of meanings — from deceptive appearance, illusion, mere opinion, and expectation, to revelation, honor, fame, and glory. This range of antithetical meanings is certainly not a random linguistic peculiarity; rather, it points to the dual nature of appearance itself — as something that simultaneously reveals and conceals. It is precisely for this reason that this seemingly marginal remark deserves attention." (Blankenburg, 1965, p. 34)

and Cabaleiro interpreted Ortega's reflections on belief and perspective as original philosophical resources for psychiatry.

We argue that, in light of current advances in both Husserlian and Orteguian scholarship, Valenciano's proposal should be regarded as a thorough phenomenological contribution and that his application of the concepts of belief and perspective ought to be recognized as such within the framework of phenomenological psychopathology. Having clarified the historical and philosophical background that we consider essential for understanding the theoretical and historical crossroads at stake, we will now briefly present both concepts. This will allow us, first, to appreciate the remarkable foresight in Valenciano's application of Ortega's concepts to the study of psychosis and delusions, and second, to assess the potential horizons this perspective opens up for contemporary clinical practice.

Two Orteguian concepts are central to Valenciano's theory of the paranoid syndrome: perspective and belief, which are deeply interconnected. In this study, we focused primarily on the concept of perspective. Valenciano's reflections on belief—and their later resonance in Blankenburg's work—have been addressed in detail elsewhere (Ruiz-Pérez, 2024a). First, what follows is a brief account of how perspective and belief are intrinsically linked in Valenciano's framework. We will then outline his understanding of psychosis as grounded in a disruption of the structure of belief, and show how this leads to his central claim that delusions are ultimately rooted in a rigidification of perspective.

4. Ortega's phenomenology of perspective

Ortega begins his conceptualization of perspective in his *Meditations on Quixote*. He intends to stress individuality—the individual being embedded in life. It consists of the particular individuality of the objects and the subjects. Ortega's purpose is to overcome idealism and materialism in the construction of his ontology. "Only parts do exist in fact; the whole is an abstraction of the parts and it depends on them" (Ortega y Gasset, 1961, p. 44). It is important to remark on Ortega's attempts to avoid falling into materialism, sensation, and idealism, in particular Kant's constructivism. For him, reality is not a dichotomy between a subject as an idealist ego and external material things that can be perceived. Reality is only determined from the perspective of the correlate of

a positioned subject. Ortega reveals this overcoming in a well-known quote: “When shall we open our minds to the conviction that the ultimate reality of the world is neither matter nor spirit, is no definite thing, but a perspective” (Ortega y Gasset, 1961, pp. 44–45).

With this statement, Ortega seeks to open a path beyond both realism and idealism—phenomenology included—by introducing the ontological foundation of his philosophy, perspective as the subjective correlate through which reality is constituted. Therefore, at this point, Ortega's concept of perspective carries genuine metaphysical weight. That is, it is not merely an epistemological consideration. For Ortega, reality is perspective. Perspective does not simply refer to the fact that reality is perceived or known from a particular vantage point determined by an observer. Nor does this merely indicate that our access to the world is conditioned by a subjective standpoint. Rather, perspective itself is constitutive of reality. We cannot speak of being apart from perspective, since any statement about reality necessarily involves perspective. This strong ontological claim is most explicitly defended in *Meditations on Quixote*. However, in Ortega's later writings—particularly in *The Modern Theme*, and specifically in the chapter *Doctrine of the Point of View*—his perspectivism appears to shift toward a moregnoseological interpretation (see Milagro Pinto, 2015, pp. 56–59).

For Ortega y Gasset, reality does not present itself as a neutral or an unordered collection of objects. Rather, it is always already structured through a hierarchy of appearances—a configuration of importances (*Bedeutungen*) in which certain elements emerge in the foreground, while others remain latent in the background. This ontological organization implies that being is always a being-in-a-perspective. The subject is not a passive spectator, but a constitutive center from which reality acquires meaning. As Ortega famously asserts, “the sound is not distant; I make it distant” (Ortega y Gasset, 1961, p. 65). Distance, depth, and spatial relations are thus not purely objective properties but accomplishments of the subject's situatedness. From one perspective, the subject actively organizes the world into a structure of relevance, bringing some aspects to presence while relegating others to absence.

Perspective inherently entails an order: a dynamic play between surfaces and depths, presence, and latency. The visible always implies the invisible. Ortega illustrates this with his well-known image of the forest: “The trees do not allow the forest to be seen... and it is due to this fact that the forest exists” (Ortega y

Gasset, 1961, p. 65). The visible trees conceal the rest, and it is only by intuiting this hidden structure that totality—the forest—emerges as meaningful.

“Perspective is one of the constitutive components of reality. Far from being a distortion, it is the very principle by which reality is organized” (Ortega y Gasset, 1966, p. 199). Only the claim to an absolute, singular perspective—or even to a hypothetical ‘perspectiveless view,’ a total kaleidoscopic sum of all possible perspectives—would constitute a distortion. This is what Ortega, drawing on Nietzsche, refers to as the view from nowhere (Ortega y Gasset, 1966, p. 237). Instead, each generation and individual filters reality through their own grid of interpretation. This interpretation does not focus on what perspective is disclosed but on what it leaves in the background. It is through the interplay between what is manifested and what remains in latency that perspective enables a fuller experience of reality. That which does not appear directly remains co-present⁴ with what does, and is shaped by what Ortega calls a ‘vital sensibility’ or system of beliefs— a framework through which reality acquires unity, completeness, and thus being.

This is precisely where the continuity between the concepts of perspective and belief becomes evident in Ortega’s thought. The fact that reality is perspectival underlies the essential function of a belief system. Perspective is not merely a structural feature of experience; it is shaped and sustained by a system of underlying beliefs that orient the subject’s relation to reality. In this sense, belief is not something superadded to perception but rather the very condition that configures how things appear and acquire meaning within a perspective. A parallel can be drawn with Husserl’s notion of *Weltglaube*—the implicit, pre-reflective trust in the existence and coherence of the world that underlies our everyday experience (Rang, 1973, pp. 50–65). As in Ortega, this background layer of belief is not merely epistemological, but also existential and ontological: it enables the constitution of a stable and coherent world. Both thinkers thus point to a phenomenological understanding of perspective as always already embedded within a structure of belief—a structure that not only orients experience, but also grants reality its unity and ontological status.

We will now examine how Valenciano applies the concept of perspective to his understanding of psychosis and delusion, and how it becomes inseparable

⁴ “Co-presence” should be understood as the concept homologous to “apperception” in Husserl.

from the structure of belief that underpins both the constitution of experience and its pathological disruption

5. Valenciano's Account of Altered Perspectivity in Psychosis

5.1. *Perspectivity and the Tension Between Authenticity and Openness*

Ortega continues his *Meditations* by stating: "A perspective is perfected through the multiplication of its viewpoints and the precision with which we respond to each of its planes" (Ortega y Gasset, 1961, p. 45). As we mentioned earlier, it is not perspectivism that distorts reality, but rather its opposite: the absolutization of a single point of view, or what Nietzsche—and Ortega after him—called the "view from nowhere." True perspective requires recognizing itself as one among many. The latent face of reality, then, is not something hidden per se but something posited by us within our own perspective. This positing generally relies on two factors: first, our own past experience of having perceived reality from other positions; and second, our engagement with the perspectives of others—both contemporary and historical (culture, tradition, inherited worldviews, etc.). The concealment of latent meaning is thus a composite effect of both personal and shared experiences crystallized over time into what Ortega calls the system of belief.

However, this dynamic only functions properly under one essential condition: that we recognize our own perspective as just one among many, and that we remain open to shifting our point of view. Only then can we approach an objective experience of the world—an objectivity grounded not in the negation of perspective but in its dialogical expansion. This is precisely where Luis Valenciano's proposal for a psychopathology of delusion becomes relevant: "A perspective, in order to be true to its essence"—that is, to be authentic—"must know that it is only one among many existing and possible perspectives" (Valenciano Gayá, 1978, p. 41). We transcend our standpoint by co-presenting or apperceiving unities—just as we physically move around an object in order to grasp how it appears from all sides. Not to overcome perspectivism—since, as we have argued, perspective is constitutive of reality—but to assume it consciously and actively as such in our experience of the world.

But as Wolfgang Blankenburg and Valenciano himself caution, this transcendental capacity for perspective-taking—the ability to virtually “see” from other points of view—also requires limits in order for the subject to remain anchored in their own perspective and identity (Blankenburg & von Baeyer, 1991). Thus, a belief system should not exhaust the entire spectrum that sustains its existence. Inevitably, gaps emerge where failed or collapsing beliefs once stood, and these voids are filled with what Ortega calls “ideas.”

At this point, the dialectic between belief and idea becomes essential. Ideas are intellectual constructions developed by the subject who, confronted with the breakdown of belief, begin to think to reconstitute a world that has become hollow. These ideas serve an orthopedic function—they act as supports or substitutes that attempt to restore coherence to a fractured experiential field (Ortega y Gasset, 1964, p. 398). They are subjective, private creations, and through them the subject articulates their personal project. This is where Ortega’s concept of authenticity is central. A healthy, non-pathological perspective must be understood as a dynamic tension between two poles: the possibility of taking other perspectives and the capacity to maintain one’s own situated point of view. One must not allow either their own perspective—or ideas alone—to monopolize the horizon of experience.

Rigidly clinging to one’s own perspective without the ability to transcend it leads to exclusion from the intersubjective world. Conversely, fully relinquishing one’s perspective entails the dissolution of self-agency, and the integrity and unity of the self. For Ortega, authenticity is not merely a psychological trait but a moral imperative—and only within this tension between belief and personal project can it be fully realized.

Here, Blankenburg’s still-unanswered question re-emerges: how does the mentally healthy individual navigate the transition—or balance—between a belief system, largely inherited and passively assumed, that grounds the experience of reality, and a personal project that is self-constructed and unique? How can one relativize their own perspective without losing themselves? (Blankenburg & von Baeyer, 1991). This is precisely the anthropological question that emerges from the study of delusion, where this equilibrium collapses—as we shall now explore.

5.2. *Pathological Rigidity in Perspective-Taking as an answer to belief-crisis: to save the phenomena*

Luis Valenciano's fundamental proposal regarding psychosis is that the underlying pathological process consists of a collapse or breakdown of belief: that is, the belief system that sustains the experience of both the world and the self begins to crack (Ruiz-Pérez, 2024a). Once this collapse occurs, the subject falls into radical doubt, into complete uncertainty. What had previously been taken for granted—as the background or horizon of experience, the correlative of belief—has now become problematic. Up to that point, it has been silently accepted and experienced as self-evident. However, the subject now finds themselves in a state of total problematicity: reality, which is constitutionally skewed and perspectival, can no longer be trusted. It loses its coherence, unity, and reliability.

Faced with this crisis, the subject attempted to restore the stability. As Ortega suggests, when a belief fails, one attempts to exit doubt through an idea—an idea that bears the distinctive characteristics Ortega attributes to it (Expósito Ropero, 2020, p. 142; Ruiz-Pérez, 2024b, p. 62). The subject clings to such an idea, which is then transformed into a belief-like certainty, a newly 'believed' idea turned absolute. This is the basis of the delusion, according to Valenciano. And it is precisely at this point that the alteration of perspectivity comes into play:

For me, the unshakable conviction of the delusional patient, grounded in the new belief, is a problem of perspective rigidification. (...) Reality—the field of importances—only exists as such in relation to a self. Yet a mentally healthy person never loses sight of the fact that every circumstance is embedded in a broader one. What is clumsy or pathological is to grasp only a few circumstances, when in fact we are surrounded by the whole. (...) Falsity consists in not being fully faithful to perspectivism, in forgetting the multiple, perspectival nature of truth, in failing to recognize the need to integrate one's own perspective with those of others—that is, with other people—and in absolutizing a single point of view (Valenciano Gayá, 1978, pp. 41–42).

In the introduction, we referred to authors who discussed the alteration of perspective in delusional experience. Valenciano stresses that what he calls 'rigidity of perspective' is something similar to what Conrad defined as 'loss of *Übersicht*': the incapacity of changing the coordinate system or point of view. Conrad

referred to it as the impossibility of a ‘copernican revolution’, as Blankenburg years later also remarks in his studies on perspectivism (Blankenburg, 2007, p. 56). What is important to highlight at this point is that we find in Valenciano Gaya an early understanding of this concept of rigidity of perspective in a delusional experience outside the existentialist philosophical context. We have already pointed out how Blankenburg concluded in one of his texts that it is necessary to go beyond the late Husserl, whose possibilities in psychopathology were “by no means exhausted”, and he referred to Ortega as a plausible way (Blankenburg, 1980b, p. 106).

This remark should be understood within the framework of the limitations in the understanding of Husserl that we previously noted, such that the Orteguian path appeared, from a certain point onward, as a seemingly divergent possibility from Husserl’s proposal.

This path is the only one left in order to meet life’s hermeneutic demand: to save⁵ the phenomena. To recover the meaning of the circumstance and escape the “sea of doubt,” to reach some form of certainty—something that cannot be achieved without paying a high price.

Now, their perspective — their apprehension of truth — must become absolute, exclusive, and admit no concessions to other possible perspectives. Under normal conditions, such perspectives are given to us in synthetic, and often systematic, bundles through our belief system. The subject now needs to find a footing — and does so — in a new certainty, which becomes a belief. From this basis, life begins to function again, but within a new totality of perspective that is narrow and exclusivist. And such a “totality,” as Jaspers puts it, “is not granted to any man at a low price.” In my view, this is the very foundation of the incorrigibility of delusions and of their apodictic certainty (Valenciano Gayá, 1978, p. 42).

A particularly significant aspect of Valenciano’s approach is the connection between freedom and perspective. As Valenciano Gaya stresses, freedom consists in the fact that the subject dispose of a range of possibilities, which my circumstance offers me within my perspective: “the rigidification of perspective,

⁵ “*Benefac loco illi quo natus es*, as we read in the Bible. And in the Platonic school the task of all culture is given as ‘to save the appearances’, the phenomena; that is to say, to look for the meaning of what surrounds us” (Ortega y Gasset, 1961, p. 46).

the impossibility of transition, the loss of freedom amputates the human being from one of his most radical essences: the choice in time of his possibilities in the circumstance, the choice of himself” (Valenciano Gayá, 1978, p. 43). The condition for an authentic and free unfolding of the self lies precisely in the presence of possibilities—possibilities that emerge only through fidelity to perspectivism: that is, through the capacity to step outside one’s own particular point of view, to decenter oneself. Just as an image loses its sense of hierarchy when the background is rendered with the same sharpness as the foreground, as discussed earlier, possibilities vanish when it no longer contrasts with alternatives. Everything collapses into a single plane: no depth, no horizon. To choose among the possibilities offered by our circumstances, one must be able to relativize one’s perspective.

Finally, these possibilities within one’s circumstances are also a reflection of our temporal openness to the future. The possibilities are always related to future events. “In the temporal dimension, what is exclusive to man is his ability to live towards and from the future, to open himself up to it; only the future rejects us towards the past and installs us in the present” (Valenciano Gayá, 1978, p. 43). It is our openness to the future that becomes problematic, and it is precisely the function of the belief system to alleviate that burden. This is why we need some certainty about it:

For me to be calm now with respect to the minute that is to come, I need to be sure, for example, that the earth that supports me now will not fail me later. This earth of that my feet now tread on is a thing that is there, but the earth later, the earth of the immediate future is not there, it is not a thing, but I have now to invent it, to imagine it, to construct it for myself in an intellectual scheme, in short, in a belief about it (Ortega y Gasset, 1964, p. 85).

Here we find the necessary connection between our openness to the future and our beliefs. Only inasmuch we can anticipate what our circumstance and its possibilities are about to mean for me I can exercise my freedom. By choosing within my possibilities, I become myself authentically, developing the project I am, and that is always a creative task: “The imperative of authenticity is an imperative of invention (Ortega y Gasset, 1965, p. 29).

Conclusion

This article explores the relevance of Ortega y Gasset's philosophical framework, as interpreted and applied by Luis Valenciano, for phenomenological psychopathology. By recovering Ortega's concepts of belief and perspective and examining their integration into Valenciano's account of delusion and psychosis, we have highlighted a theoretical approach that anticipates later developments in phenomenological psychiatry and offers conceptual tools for clinical understanding.

Ortega's concept of perspective, as we have argued, is not merely epistemological but ontological. Being is always perspectival; reality is constituted through the subject's situated relation to the world, structured by a dynamic hierarchy of importances. This structure is inseparable from the subject's system of beliefs, which provide coherence to experience. Convergence of perspective and belief allows reality to appear stable and unitary.

Valenciano's originality lies in his early systematic application of Ortega's ideas to psychiatry. Already in the 1950s, he conceptualized psychosis as a breakdown in the system of beliefs that underpins the coherence of the world. In response, the subject may substitute their beliefs with rigid ideas, leading to a loss of perspectival flexibility and intersubjective openness. Delusions, in this view, arise from absolutizing one's own position and failing to acknowledge the perspectival nature of experience.

Valenciano offers a phenomenological model grounded in a coherent philosophical system. He was able to do so because his reading of Ortega was remarkably ahead of its time—so much so that it enabled developments which only became available to phenomenology after the posthumous publication of Husserl's works. Ortega's philosophy provided Valenciano with a highly systematic foundation for his model, as seen in the interconnection between perspective and belief. Internal coherence enables a structured and integrated approach to psychopathology. Particularly important is the ethical implication of Ortega's perspectivism: the link between freedom and the ability to decenter from one's viewpoint.

Clinically, this framework invites attention not only to the content of delusions but also to the structural transformation of the patient's experiential world.

Delusions reshape the structure of experience—flattening depth, eliminating possibilities, and severing intersubjective connection. Clinical work should aim to restore perspectival flexibility and rebuild trust in a shared world, supporting patients' capacity to open themselves to alternative perspectives. Furthermore, Ortega's dialectic between belief and idea helps clinicians understand how delusional systems temporarily function adaptively. Ideas fill the gaps left by failed beliefs. Recognizing this dynamic can guide therapeutic strategies that gently soften rigidity and support the development of new shared beliefs.

Although this study does not claim that Ortega and Valenciano's model is superior to other frameworks, we argue that its originality and coherence warrant greater attention. Its accessibility and pragmatism, in contrast to more demanding transcendental approaches, make it especially suitable for clinicians seeking theoretical grounding. As Cabaleiro Goás noted in 1966⁶, Ortega's clarity can lead to conclusions comparable to, or even exceeding, those of more complex systems.

Recovering Ortega's contributions, and especially their application in Valenciano's psychiatric work, enriches the historical landscape of phenomenological psychopathology and opens promising directions for further exploration. Valenciano and Ortega deserve recognition not merely as parallels, but as important contributors to the development of a phenomenological paradigm in psychiatry.

⁶ "Advantage over Daseinsanalyse and other similar orientations (...) of being simpler and clearer for the psychiatrist and with which one reaches similar and sometimes even superior conclusions than those reached with those other directions" (Cabaleiro Goás, 1966, p. 194)

Literature

- BALLY, G., BRENGELMANN, J. C., CORNU, F., Ey, H., EYSENCK, H. J., HEIMANN, H., KRETSCHMER, W., KUHN, R., LÓPEZ IBOR, J. J., MATUSSEK, P., MEERWEIN, F., MÜLLER, M., NATANSON, M., PICHOT, P., SOLMS, H., STRAUS, E. W., WYRSCH, J., & ZUTT, J. (Eds). (1963). *Grundlagen und Methoden der Klinischen Psychiatrie*. Springer Berlin Heidelberg. <https://doi.org/10.1007/978-3-662-00726-6>
- BAYNE, T., & PACHERIE, E. (2005). In Defence of the Doxastic Conception of Delusions. *Mind and Language*, 20(2), 163–188. <https://doi.org/10.1111/j.0268-1064.2005.00281.x>
- BELUSSI, F. (1990). *Die Modaltheoretischen Grundlagen der Husserlschen Phänomenologie*. Verlag K. Alber.
- BERRIOS, G. E. (1991). Delusions as “Wrong Beliefs”: A Conceptual History. *British Journal of Psychiatry*, 159(S14), 6–13. <https://doi.org/10.1192/S0007125000296414>
- BLANKENBURG, W. (1965). Zur Differentialphänomenologie der Wahrnehmung. *Nervenarzt*, 36, 285–298.
- Blankenburg, W. (1971). *Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit: Ein Beitrag zur Psychopathologie symptomarmer Schizophrenien*. Enke.
- BLANKENBURG, W. (1980a). Anthropological and Ontoanalytical Aspects of Delusion. *Journal of Phenomenological Psychology*, 11(1), 97–110. <https://doi.org/10.1163/156916280X00138>
- BLANKENBURG, W. (1980b). Antropological and ontoanalytical aspects of delusion. *Journal of Phenomenological Psychology*, II, 97–110.
- BLANKENBURG, W. (2007). *Psychopathologie des Unscheinbaren: Ausgewählte Aufsätze* (M. Heinze, Ed.). Parodos-Verlag.
- BLANKENBURG, W., & VON BAEYER, W. (Eds). (1991). *Wahn und Perspektivität: Störungen im Realitätsbezug des Menschen und ihre Therapie*. Enke.
- BORTOLOTTI, L. (2012). In defence of modest doxasticism about delusions. *Neuroethics*, 5(1), 39–53. <https://doi.org/10.1007/s12152-011-9122-8>
- BORTOLOTTI, L. (2022). Are delusions pathological beliefs? *Asian Journal of Philosophy*, 1(1). <https://doi.org/10.1007/s44204-022-00033-3>
- BREYER, T. (2012). *Perspektivität als Thema der Phänomenologie und Einleitung*. November, 1–14.
- CABALEIRO GOÁS, M. (1959). *Temas psiquiátricos I. Cuestiones generales y direcciones de investigación*. Paz Montalvo.

- CABALEIRO GOÁS, M. (1966). *Temas psiquiátricos II. Algunas cuestiones psicopatológicas generales*. Paz Montalvo.
- CASTILLA DEL PINO, C. (1988). La patología de la confianza en la obra de Valenciano. In *Luis Valenciano: La dimensión múltiple* (pp. 131–137). Consejería de Cultura, Educación y Turismo.
- CONRAD, K. (1958). *Die beginnende Schizophrenie. Versuch einer Gestaltanalyse des Wahns*. Thieme.
- EXPÓSITO ROPERO, N. (2020). Para una revisión de la teoría orteguiana de la creencia. Dos notas de Manuel Granell. *Boletín de Estudios de Filosofía y Cultura Manuel Mindán*, 15, 137–154.
- FEYAERTS, J., HENRIKSEN, M. G., VANHEULE, S., MYIN-GERMEYS, I., & SASS, L. A. (2021). Delusions beyond beliefs: A critical overview of diagnostic, aetiological, and therapeutic schizophrenia research from a clinical-phenomenological perspective. *The Lancet Psychiatry*, 8(3), 237–249. [https://doi.org/10.1016/S2215-0366\(20\)30460-0](https://doi.org/10.1016/S2215-0366(20)30460-0)
- FUCHS, T. (2015). The intersubjectivity of delusions. *World Psychiatry*, 14(2), 178–179. <https://doi.org/10.1002/wps.20209>
- FUCHS, T. (2020a). Delusion, reality, and intersubjectivity a phenomenological and enactive analysis. *Philosophy, Psychiatry and Psychology*, 27(1), 61–79. <https://doi.org/10.1353/ppp.2020.0009>
- FUCHS, T. (2020b). On Excentricity and Explanation: Reply To Sass's and Walter's Comments. *Philosophy, Psychiatry, and Psychology*, 27(1).
- MATUSSEK, P. (1952). Untersuchungen über die Wahnwahrnehmung. *Archiv Für Psychiatrie Und Nervenkrankheiten Vereinigt Mit Zeitschrift Für Die Gesamte Neurologie Und Psychiatrie*, 189(4), 279–319. <https://doi.org/10.1007/bf00351194>
- MICALI, S., & FUCHS, T. (Eds). (2014). *Wolfgang Blankenburg—Psychiatrie und Phänomenologie*. Verlag Karl Alber.
- MILAGRO PINTO, A. (2015). *Las creencias en el proyecto metafísico de Ortega*. UNED.
- MIYAZONO, K. (2015). Delusions as harmful malfunctioning beliefs. *Consciousness and Cognition*, 33, 561–573. <https://doi.org/10.1016/j.concog.2014.10.008>
- NI, L. (1999). *Seinsglaube in der Phänomenologie Edmund Husserls* (Vol. 153). Springer Netherlands. <https://doi.org/10.1007/978-94-011-4693-7>
- ORTEGA Y GASSET, J. (1961). *Meditations on Quixote*. Norton & Company.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1964). *Obras completas. Tomo V (1933-1941)*. Revista de Occidente.

- ORTEGA Y GASSET, J. (1965). *Obras completas. Tomo VIII (1958-1959)*. Revista de Occidente.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1966). *Obras completas. Tomo III (1917-1928)* (6th edn). Revista de Occidente.
- PLESSNER, H. (1928). *Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Walter de Gruyter & Co. <https://doi.org/10.1515/9783110845341>
- RANG, B. (1973). *Kausalität und Motivation* (Vol. 53). Springer Netherlands. <https://doi.org/10.1007/978-94-010-2393-1>
- RITUNNANO, R., & BORTOLOTTI, L. (2021). Do delusions have and give meaning? *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. <https://doi.org/10.1007/s11097-021-09764-9>
- Ropero, N. E. (2020). La fenomenología de la objetividad de Ortega. Una respuesta a Graham Harman. *Estudios Filosóficos, LXIX*, 183–197.
- RUIZ-PÉREZ, G. (2022). Delirio como creencia. *Culturas Científicas*, 3(2), 78–108. <https://doi.org/10.35588/cc.v3i2.5685>
- RUIZ-PÉREZ, G. (2024a). El síndrome paranoide: La fenomenología de la esquizofrenia de Valenciano a Blankenburg. *Revista Colombiana de Psiquiatría*, S0034745024000325. <https://doi.org/10.1016/j.rcp.2024.03.007>
- RUIZ-PÉREZ, G. (2024b). *Una fenomenología de la esquizofrenia desde Ortega: Luis Valenciano Gayá y Wolfgang Blankenburg* [Universidad Nacional de Educación a Distancia]. <https://hdl.handle.net/20.500.14468/26504>
- SAN MARTÍN, J. (2012). *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Biblioteca Nueva.
- SAN MARTÍN, J. (2013). Why Declaring Ortega To Be A Phenomenologist Is Important. Reasons And Difficulties / ¿Por qué es importante considerar a Ortega y Gasset fenomenólogo? Razones y dificultades. *Investigaciones Fenomenológicas*, 4(1).
- SAN MARTÍN, J. (2015). *La nueva imagen de Husserl*. Trotta.
- SAN MARTÍN, J. (2022). Creencia y afectividad. Un capítulo de antropología filosófica. *Phenomenology, Humanities and Sciences*, 2(3), 333–345.
- SASS, L. A. (2020). Delusion, reality, and excentricity comment on thomas fuchs. *Philosophy, Psychiatry and Psychology*, 27(1), 81–83. <https://doi.org/10.1353/ppp.2020.0010>
- SCHÜTZ, A. (1971). *Gesammelte Aufsätze I. Das Problem der Sozialen Wirklichkeit* (A. Gurwitsch, H. L. van Breda, & R. Grathoff, Eds). Springer Netherlands.
- SCHWITZGEBEL, E. (2001). In-Between Believing. *The Philosophical Quarterly*, 51(202), 76–82.

- SCHWITZGEBEL, E. (2002). A phenomenal, dispositional account of belief. *Nous*, 36(2). <https://doi.org/10.1111/1468-0068.00370>
- SCHWITZGEBEL, E. (2022). The Nature of Belief From a Philosophical Perspective, With Theoretical and Methodological Implications for Psychology and Cognitive Science. *Frontiers in Psychology*, 13. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2022.947664>
- SILVER, P. W. (1978). *Ortega as Phenomenologist: The Genesis of Meditations on Quixote* (Issue 2). Columbia University Press.
- STANGHELLINI, G. (2000). At Issue: Vulnerability to schizophrenia and lack of common sense. *Schizophrenia Bulletin*, 26(4), 775–787. <https://doi.org/10.1093/oxford-journals.schbul.a033493>
- SZANTO, T. (2014). Social Phenomenology: Husserl, Intersubjectivity, and Collective Intentionality. *International Journal of Philosophical Studies*, 22(2).
- VALENCIANO GAYÁ, L. (1958). Das paranoide Syndrom im Lichte anthropologischer Auffassungen Ortega y Gassets. In J. Zutt & C. Kulenkampff (Eds), *Das Paranoide Syndrom in Anthropologischer Sicht* (Issue September 1957, pp. 34–37). <https://doi.org/10.1007/978-3-642-86071-3>
- VALENCIANO GAYÁ, L. (1961). El delirio paranoide y la razón vital. *Archivos de Neurobiología*, 24(2), 115–144.
- VALENCIANO GAYÁ, L. (1978). *Estudios y ensayos sobre la vida y las vidas humanas*. Academia Alfonso X el Sabio.
- VAN DUPPEN, Z. (2016). *Schizophrenia: A disorder of intersubjectivity. A phenomenological analysis*.
- WALTER, H. (2020). Description is not enough: The real challenge of enactivism for psychiatry. *Philosophy, Psychiatry and Psychology*, 27(1), 85–87. <https://doi.org/10.1353/ppp.2020.0011>
- WELTON, D. (2003). *The New Husserl: A Critical Reader*. Indiana University Press.
- ZAHAVI, D. (2009). Husserls Phänomenologie. In *Husserls Phänomenologie*. utb. <https://doi.org/10.36198/9783838532394>
- ZUTT, J., & KULENKAMPFF, C. (1958). Das Paranoide Syndrom in Anthropologischer Sicht. In *Das Paranoide Syndrom in Anthropologischer Sicht* (Issue September 1957). <https://doi.org/10.1007/978-3-642-86071-3>

Recibido: 14-05-2025

Aceptado: 28-10-2025

POR QUÉ EL CUERPO VIVIDO SÍ EXISTE II: LA ANTROPOLOGÍA DEL CUERPO VIVIDO Y EL PROBLEMA MENTE-CUERPO EN CLAUDE ROMANO

WHY THE LIVED-BODY DOES EXIST II: CLAUDE ROMANO ON THE ANTHROPOLOGY OF LIVED- BODY AND THE MIND-BODY PROBLEM

Guillermo SANTIAGO SALINAS
Universidad FASTA
guillermosalinas@ufasta.edu.ar

RESUMEN: La previa exposición, *Por qué el cuerpo vivido sí existe, I: Críticas al pensamiento existencialista de Claude Romano*, comprendía como objeto la presentación de ciertas críticas desarrolladas a partir del análisis de los argumentos del mencionado autor. Se presenta una continuación conformada por una exposición sintética de las posibilidades que existen para el tratamiento fenomenológico, antropológico y ontológico del concepto de cuerpo vivido (*Leib*). Asimismo, a partir de la descripción de la antropología del cuerpo vivido sostenida por Romano, se evidencia la relevancia del uso de dicha noción análoga para la filosofía de la mente y las ciencias cognitivas y la comprensión del ser humano y su totalidad integral.

PALABRAS CLAVE: nueva fenomenología francesa, problema mente/cuerpo, antropología, ontología, filosofía de la mente y las ciencias cognitivas.

ABSTRACT: The previous exhibition, *Why the Lived-body does exist, I: Critiques on Claude Romano's existentialist thought*, included as its object the presentation of certain criticisms developed from the analysis of the aforementioned author's arguments. A continuation consisting of a synthetic exposition of the possibilities that exist for the phenomenological, anthropological and ontological treatment of the concept of lived-body (*Leib*) is presented. Likewise, since the description of Romano's anthropology of lived-body, the relevance of the use of the mentioned analogous notion in philosophy of mind and cognitive sciences, and towards the understanding of the human being in its integral totality is evidenced.

KEYWORDS: New French Phenomenology, Mind/Body Problem, Anthropology, Ontology, Philosophy of Mind and Cognitive Sciences.

1. La antropología en la fenomenología existencial de Claude Romano

Esta investigación tiene lugar como la continuación de un artículo previo, publicado en la revista *Investigaciones Fenomenológicas* e intitulado *Por qué el cuerpo vivido sí existe I. Críticas al pensamiento existencialista de Claude Romano*¹. En esa primera parte de nuestra exposición, analizamos ciertas obras del autor francés referentes a la problemática de la corporalidad en perspectiva fenomenológica. Contra la posición del autor, argumentamos en favor de la existencia y del uso de la distinción fenomenológica de *Leib* y *Körper*, remarcando la importancia de la aplicación de dichas nociones. En aquellas primeras críticas, hemos demostrado – al menos parcialmente – la legitimidad de los conceptos fenomenológicos sobre la corporalidad. Para ello, hemos puesto en juicio los principios epistemológicos de la perspectiva fenomenológica radical del *Lebenswelt* sostenida por Romano. Ahora bien, es necesaria una visión sintética que dé cuenta de la legitimidad de las nociones fenomenológicas llevadas a juicio por Romano. Esta segunda exposición pretende erigir dicha perspectiva sintética.

Como hemos presentado en la parte primera de nuestra exposición, la corporalidad (*corporéité*) – según es señalada por el autor francés – se enmarca en su proyecto de una verdadera fenomenología del cuerpo: aquella que abandone la distinción misma de *Leib* y *Körper* y todos sus sustitutos². “No hay cuestión más urgente en fenomenología que la cuestión del cuerpo propio [*corps propre*], tal como fue nombrado desde Husserl”³. Este concepto, afirma, ha sido tomado como autoevidente y se limita a la consideración de los modos en que dicho término puede promover contribuciones científico-positivas⁴.

¹ Cf. Salinas, G. S. (2024). “Por qué el cuerpo vivido sí existe I. Críticas al pensamiento existencialista de Claude Romano”, en *Investigaciones Fenomenológicas*, 21, 145-177.

² Cf. Romano, C. (2021). “Por qué el cuerpo vivido no existe. Traducción de Elkin Gutiérrez”, en *Aporía. Revista Internacional de Investigaciones Filosóficas*, 20, 128-129.

³ Romano, C. (2016). “After the Lived-body. Translation by Samuel Webb”, en *Continental Review*, 49 4, 445.

⁴ Cf. *Ibid.*

Partiendo de una noción radical de mundo de la vida (*monde de la vie*), el pensador francés afirma que hay un solo cuerpo, que no es ni el objeto de la fisiología ni el «objeto subjetivo» sostenido por Husserl: “en el mundo de la vida, solo hay un cuerpo que soy yo, y ese cuerpo me parece perfectamente ubicado en el mundo y perfectamente separado por los límites de todos los cuerpos circundantes”⁵. El cuerpo propio es percibido desde un principio como propio sin necesidad de objetivación en ningún sentido. Se nos revela desde el comienzo como “la ubicación primordial que ocupo en primer lugar en virtud de la diferencia entre la sensibilidad con la que me relaciono con este cuerpo y mi sensibilidad en general con el mundo que me rodea”⁶. Este *corps propre* ocupa un volumen espacial cuyo lugar está dentro del mundo – entre las cosas –, aún con su propia intimidad situada en el *Lebenswelt*: se trata de “una manera en que me paro en un lugar dado dentro de un entorno percibido, ya que el límite de mi cuerpo es el comienzo de las cosas”⁷.

Así, la noción de cuerpo propio acuñada por Romano se debe a otro término previo al que refiere, esto es, al espacio, sitio, lugar o volumen ocupado, en tanto originariamente estructurado por diferencias espaciales. Es la espacialidad primordial del cuerpo, dependiente esencialmente de él. El cuerpo fenomenal está estructurado espacialmente de modo que las sensaciones afectivas, a las que hicimos referencia anteriormente, se originan de manera espontánea encontrando localización por sí mismas⁸. Ubicado espacialmente por su propio margen de referencia inicialmente orientado, este cuerpo con límites definidos que somos, posee un peso, una inercia, lugar de inherencia en el mundo como sujetos esencialmente encarnados, sujetos de percepción ecológicos, tributarios del mundo en su propio ser, con acceso inmediato a la propia espacialidad⁹.

De este modo pretende el filósofo galo romper – según su concepción histórico-filosófica – con la tradición de la ciencia y la filosofía modernas, las que han escindido la naturaleza material externa y la mente (o *Leib*): abandonando la distinción entre cuerpo vivido y objetivo, que es una consecuencia de la aceptación de dicha escisión¹⁰. El cuerpo fenomenal es un cuerpo en primera persona,

⁵ Romano, C. “Por qué el cuerpo vivido no existe”, 127.

⁶ Cf. *Ibid.*, 129.

⁷ *Ibid.*, 133-134.

⁸ Cf. *Ibid.*, 134; Romano, C. “After the Lived-body”, 456; 460.

⁹ Cf. Romano, C. “Por qué el cuerpo vivido no existe”, 130; 135-136; Romano, C. “After the Lived-body”, 461.

¹⁰ Cf. Romano, C. “Por qué el cuerpo vivido no existe”, 124.

fenomenológico, sitio en que se manifiestan las sensaciones afectivas egocéntricas, que se presenta siempre como distinto del resto¹¹. “Debido a que mi cuerpo me es dado desde el principio como perteneciente al registro de sensibilidad afectiva es absolutamente distinto de todo lo que no es y precisamente no es un «objeto»”¹². Es decir, su referencia para ser dado es la sensibilidad, puesto que esto ocupa el lugar en que estoy sin que nadie más pueda ocuparlo: “es el «aquí» de mi presencia a las cosas”¹³.

Por el contrario, la encarnación se nos revela como la experiencia caracterizada principalmente por carecer de contraparte o correlato objetivos, es decir, no hay distancia entre Yo y mí mismo, como, por ejemplo, cuando siento la opresión en el pecho por ansiedad¹⁴. Dotado también de materialidad, factible de ser afectado por otros objetos, no es concebible como cuerpo espacial o mundano, según afirma Romano, puesto que lo experimentamos directamente como nuestro. Es nuestra posición central de referencia, que experimentamos, más bien, como nosotros, puesto que es nuestra presencia en y para el mundo (*dans le monde et au monde*)¹⁵.

Enmarcada en la idealización de objetividad de la moderna filosofía natural, la división entre naturaleza física y mente ha permitido únicamente dos salidas: 1) el monismo propio del naturalismo materialista y la reducción de la mente a “materia concibiendo los fenómenos mentales como puros efectos de procesos neurofisiológicos”¹⁶; o 2) el dualismo de raigambre gnóstica y racionalista-idealista, a partir del sostenimiento de una heterogeneidad esencial que libera a la mente del determinismo mecanicista de la naturaleza, dividiendo al hombre en un ser sujeto corporalmente a las leyes que determinan el universo, por un lado, y liberado mentalmente de estas, por el otro¹⁷.

¹¹ Cf. *Ibid.*, 130.

¹² *Ibid.*, 131.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Cf. *Ibid.*, 132.; Romano, C. “After the Lived-body”, 457-458.

¹⁵ Cf. Romano, C. “Por qué el cuerpo vivido no existe”, 132; Romano, C. “After the Lived-body”, 458-459; 465.

¹⁶ *Ibid.*, 446.

¹⁷ Cf. *Ibid.* Ambas posiciones, el monismo y el dualismo, comparten la misma concepción del mundo y la naturaleza, según el autor, en tanto universo material neutral, objetivo y gobernado por leyes, que es única realidad autosuficiente y explicación última de los fenómenos mentales. Esto deja sin lugar al ser humano que, desprovisto de toda finalidad y significado, sólo puede caer en el abismo de la perplejidad y la ansiedad. Así, retomando el prejuicio criticado por Spinoza en el *Apéndice* de su *Ética demostrada según el orden geométrico*, se recae

Romano sostiene que el fundamento de los errores de ambas posiciones se encuentra en su concepción unívoca respecto del mundo, es decir, el consecuente mito de una única descripción de este último y en los intereses que los subyacen. Afirma también que, en su perspectiva fenomenológica radical, se encuentra una visión del mundo (*the environment [milieu] of our life*) tal como se presenta: un enfoque capaz de superar la dicotomía teórica que nos encuentra. En nuestro desarrollo previo, hemos presentado nuestras críticas a las bases de la propuesta antropológica existencial de Romano, estas son: el principio epistemológico apriorístico del *Lebenswelt* y las reducciones epistemológicas, fenomenológicas y ontológicas que este conlleva, junto a los argumentos contra la descripción husserliana de cuerpo vivido y la noción fenomenista de la sensibilidad humana. Ahora bien, consideramos necesario esclarecer también la significancia de dichos fundamentos atendiendo a un enfoque ontológico de la relación cuerpo-mente. Este último, según su adecuación, será capaz de integrar y fundamentar la noción fenomenológica de cuerpo vivido a una comprensión de los grados del ser y de la vida, pudiendo dar cuenta de las operaciones cognitivas, afectivas y conductuales analizadas por la filosofía de la mente.

Según Romano, nuestro acceso fenomenológico y nuestras construcciones teoréticas respecto del mundo y de la corporalidad, están determinados por nuestros esquemas conceptuales mentales y los usos lingüísticos relativos a ellos¹⁸. De allí, la confusión en torno al mundo – como cifrado por una infraestructura matemática – y al cuerpo como objetivo o *Körper*. Sin embargo, aquellas primeras son dependientes por origen a la experiencia pre-teórica ingenua del mundo y nosotros mismos¹⁹. La interrogante que se nos presenta es, por tanto, qué puede acaso aportarnos la descripción del *anthropos* dado en el nivel ingenuo primario al

en una visión unívoca de lo existente considerando toda finalidad y sentido como proyección antropomórfica y alienante de la naturaleza; cf. Romano, C. “After the Lived-body”, 446-447; Spinoza, B. (1980). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid, Ed. Orbis, 62-68. Asimismo, menciona que la ruina de ambas posiciones, asociadas al positivismo, es traída gracias al reconocimiento de que “no hay tal cosa como la «realidad» en este singular sentido, porque no hay tal cosa como la (una y única) descripción del mundo”; Romano, C. “After the Lived-body”, 448. Por un lado, consideramos injusta la dependencia de lo ontológico a lo lingüístico, signada por la *Sprachlichkeit* sostenida por el autor y aplicada a las ciencias al modo de un giro trascendental copernicano como el presentado por Kant (cf. *KrV*, *Prólogo B* [Kant, I. (1998). *Crítica de la razón pura*. México, Ed. Porrúa, 11-25]). Por otro lado, estas afirmaciones no arriban sino a un escepticismo y una caída de las posibilidades de la fenomenología y la filosofía.

¹⁸ Cf. Romano, C., “After the Lived-body”, 451.

¹⁹ Cf. *Ibid.*, 449.

que se cierne Claude Romano²⁰. Por lo tanto, abordaremos esta materia de manera crítica en dos sentidos, estos son, el acceso fenomenológico a la corporalidad y el dinamismo propio de las operaciones psíquicas-somáticas humanas, intentando denotar la constitución psicosomática compleja de la persona humana.

1.1. El acceso fenomenológico al cuerpo humano

Asevera Romano: “en el mundo de la vida, radicalmente entendido, no podrían haber objetos físicos, y mucho menos cuerpos objetivos”²¹. “Nunca tratamos con cuerpos objetivos como substratos de determinaciones físico-biológicas, sino siempre con «cuerpos subjetivos» [*des corps propres*], como modos de autopresentación de distintos tipos de seres vivos”²². Esto quizás

²⁰ A este respecto, consideramos necesario afirmar lo siguiente: Heidegger critica la ilusión fenomenológica fundamental de la objetivación promovida por Husserl, encontrando en ella la ejecución de un *quid pro quo* entre teoría y vida, en que la primera deforma inevitablemente a la segunda por considerarse como un modo de ser en el mundo y una posición natural (*natürliche Einstellung*); cf. GA 20: 253-254; Rodríguez, R. (2019). *La transformación hermenéutica de la fenomenología: una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. San Martín, UNSAM Edita, 81-86. Este mismo *quid pro quo* acontece en la propuesta de Romano entre experiencia primaria del mundo y vida, en un nivel fenomenológico de la donación y ontológico. Es decir, la segunda es reducida por la primera, en cuanto la experiencia ingenua en el mundo de la vida (y los esquemas conceptuales-lingüísticos) se concibe como aquella que provee, *a posteriori*, el significado. Se manifiesta nuevamente el apriorismo del mundo de la vida de Romano, en tanto condición de posibilidad del significado de la vida. Consideramos que es posible afirmar que, en términos de la excedencia de los fenómenos tratados por la fenomenología francesa (por ej., Marion), Romano no consigue – al menos en estos escritos – liberar a la vida en su donación por sí misma de las condiciones subjetivas. Es reducido el valor ontológico de lo existente a la mera experiencia subjetiva al modo de un fenomenismo. Asimismo, esto debe ser revisado y profundizado en la totalidad de la obra del autor francés, haciendo hincapié en su concepción del fenómeno insigne o acontecimiento.

²¹ Romano, C., “After the Lived-body”, 452.

²² *Ibid.* Respecto a la presentación en persona de los otros en el mundo de la vida, Romano se detiene distinguiendo, desde su perspectiva radical, que los demás se encuentran presentes, como subjetividades corporales, en el mundo que compartimos *ab initio*. Al poseer una experiencia propia basada en mi espacialidad y mi perspectiva (mutuamente dependientes, conformando así la experiencia desde el propio *standpoint*), puedo distinguirme de otros corporalmente, puesto que el lugar que ocupo no es el que otros lo hacen y mi sentirme egocéntrico es diverso al sentir a los otros (alocéntrico). El lugar geométrico podría ser ocupado por otros, mas no el mundo, pues este lo ocupamos corporal y fenomenalmente desde el principio: mi relación corpóreo-fenomenal con el sitio ocupado debe entenderse en sentido mínimo. Del mismo modo, la experiencia y el mundo de la vida – en que se abre aquella – es compartido: este sentido mínimo de pertenencia es lo que abre al mundo como *Mitsein*

parezca contradictorio con aquello que menciona en otro escrito: “desde luego descubrimos empíricamente que el agua es una molécula compuesta de dos átomos de hidrógeno y un átomo de oxígeno”²³. Sin embargo, aquí vuelve a manifestarse el apriorismo del mundo de la vida implicado en la mediatez de la experiencia.

Romano considera que la experiencia que poseemos del agua requiere de un conocimiento *a priori* de esencias, esto es, un conocimiento que, *de iure*, no tiene necesidad de investigación o hipótesis empíricas para ser conocido, aunque *de facto* pueda ser conocido por cultura, educación u otro semejante²⁴. El modo de presentación del agua dependerá del esquema conceptual que poseamos estando encarnados en el mundo de la vida. Que el agua sea H₂O, o que toda cosa sea sí misma, dependerá de sus propiedades (el modo de su aparecer o sus determinaciones fenomenales), y estas se fundan en la esencia presupuesta para poder conocer aquello que es objeto de experiencia (categorías conceptuales subjetivas). Según Romano, la esencia «agua» pertenece al género «cosa material/física» (subordinándose a los axiomas ontológicos regionales). Por esto, para saber lo que es el agua de modo precientífico, es debido conocer *a priori*, por ejemplo, qué es un cuerpo material y que todo cuerpo material es espacialmente extenso²⁵.

Luego, asevera que “ya hay que saber lo que es el agua para poder descubrir algo al respecto. (...) si yo no supiera ya lo que es el agua de manera precientífica (...) jamás podría descubrir empíricamente nada a propósito de ella”²⁶. Si no fuera así, según el autor, no podría saber respecto de qué estoy descubriendo algo. Respecto de lo mencionado anteriormente acerca de la corporalidad, no hay aquí más que una contradicción. Además, pueden añadirse las siguientes críticas: en primer lugar, lo único que sostiene la pertenencia de una esencia a un género es su subordinación a axiomas, pero podemos preguntar si en el mundo de la vida tienen lugar estos axiomas o constituiremos un nominalismo, tal como Romano ha mencionado que intenta evitar. En segundo, si el conocimiento del agua depende de conocer *a priori* su esencia y el conocerla se debe a tener experiencia en el mundo y conocimiento *a priori* de qué es un cuerpo material, entonces no

(*world shared with others*) y es, según el autor, el punto de inicio de una fenomenología de los otros; cf. *Ibid.*, 465-467.

²³ Romano, C. (2012). “Esencia y modalidad: Husserl y Kripke”, en *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, 23/24, 102.

²⁴ Cf. *Ibid.*, 101; Romano, C. “After the Lived-body”, 452.

²⁵ Cf. Romano, C. “Esencia y modalidad: Husserl y Kripke”, 101-104.

²⁶ *Ibid.*, 101.

puede afirmarse que no tengamos experiencia del cuerpo objetivo o físico. Más bien, debe haber experiencia de ello para poder conocer qué es un cuerpo físico extenso y qué es una cosa física y, luego, qué es el agua²⁷.

Esto mismo podría decirse respecto del cuerpo fenomenal en tanto sitio de nuestra encarnación en el mundo. La espacialidad de la *corporéité*, que únicamente podríamos admitir en términos análogos descriptivos, no es capaz de asumirse en un modo unívoco sensitivo, según sugiere Romano, puesto que esto requeriría de nociones previas relativas a lo dimensivo, lo cuantitativo, lo matemático y lo físico. En este sentido, nada nos detendría de recuperar el cuerpo en cuanto *Körper*²⁸.

El fenomenólogo galo tampoco acepta, en sus textos acerca de la corporalidad, que tengamos experiencia de ningún elemento referido a las dimensiones físicas y biológico-orgánicas de nuestra corporeidad²⁹. Por el contrario, “las cosas en nuestro *Lebenswelt* poseen una «certeza» que precede toda justificación que podamos dar”³⁰. Este es el caso de la sensibilidad afectiva que ya hemos descrito³¹. Por lo tanto, no podemos admitir la noción de *Körper*, sino que únicamente experimentamos el cuerpo fenomenal, de modo que, según Romano, se resuelve el tradicional problema mente-cuerpo. Este problema, cree el profesor de la Sorbona, tiene su origen en el hecho de partir de un cuerpo físico y fisiológico

²⁷ Cabe afirmar que debe distinguirse el no aparecer del no-mostrarse a simple vista, al modo de aquello que es llamado observación directa y observación indirecta. Por tanto, no es cierto que no aparezca el cuerpo objetivo, sino que no se muestra del modo pretendido por el autor. Las cualidades de lo objetivo sí se dan, a partir de sí mismas en las cosas, junto a todas las propiedades, determinaciones, y demás, puesto que son estas las que fundamentan aquello con lo que interactuamos entitativa, cognitiva, afectiva y conductualmente. Si así no fuera, tal como menciona el autor, no habría forma de objetivar un contenido.

²⁸ En este sentido, la descripción de Romano nos plantea problemáticas en torno a otros fenómenos si es asumida en este modo unívoco y asociado a la sensibilidad que criticamos. Un ejemplo de ello es el embarazo, en que las fronteras de la sensibilidad se vuelven inestables y la espacialidad del volumen corporal – como coordenadas en el mundo – se presenta de manera diversa.

²⁹ No consideramos que esto halle justicia con múltiples fenómenos cotidianos, como la experiencia de los cambios fisiológicos propios del desarrollo de la persona humana, las vivencias que podemos poseer de los efectos de los condicionamientos psicológicos o psiquiátricos y los efectos del consumo de sustancias químicas (fármacos u otras drogas) en el estrato psíquico intencional mental.

³⁰ Cf. Romano, C. “After the Lived-body”, 453.

³¹ “Mi cuerpo es experimentado (*éprouvé*) y sentido (*ressenti*) en una manera completamente distinta a la de otros cuerpos”; *Ibid.*, 453.

y, desde ello, procede a inquirir si este es el sitio de la consciencia o si esta se mantiene heterogénea³².

Frente a este problema, el cuerpo fenomenal planteado posee una certeza primaria: aquellos cuerpos fisiológicos tienen sentido en referencia a este único, por lo que debemos describirlo *per se* si deseamos comprender el cuerpo objetivo al que refieren las ciencias³³. En esto, estamos de acuerdo con el autor, pero no nos parece que afirme que el *Körper* o el *Leib* no existan, siendo su objetivo principal desechar la tradicional distinción e indicar un número de direcciones que la reflexión puede y debe tomar³⁴. Por el contrario, es debido comprenderlos de un modo nuevo. Esto será lo que defina si es necesaria la distinción entre cuerpo vivido y cuerpo objetivo, y qué valor posee la distinción en términos antropológicos.

1.2. El dinamismo psicósomático de la operatividad humana

El cuerpo fenomenal (*corps phenomenal*) no se presenta como cuerpo o mente, sino como el modo en que se manifiestan los seres vivientes, esto es, como idénticos a su cuerpo. Este no es una parte del ser humano, sino aquello que constituye su todo, tanto un aspecto del ser viviente como algo idéntico a su totalidad. Por ello, al presentarse de este modo, no hay lugar para la cuestión acerca de una división o unión de cuerpo y alma³⁵. Este problema se origina en la reificación de la mente y la conciencia como una identidad diversa. Son miradas, junto a la del movimiento exploratorio husserliano, que traicionan la perspectiva en primera persona, observando al sí mismo «desde fuera», como en el acto de conocimiento similar al utilizado para el conocer de los objetos³⁶.

³² Cf. *Ibid.*, 453.

³³ Cf. *Ibid.*

³⁴ Cf. *Ibid.*, 445.

³⁵ Cf. *Ibid.*, 453-454.

³⁶ Cf. *Ibid.*, 458. El problema del movimiento exploratorio no es tal si uno lo comprende en relación con los procesos psíquico-atencionales y no en términos ontológicos. La interpretación vaga de Romano considera que en él se presenta una relación dualista entre cuerpo y mente, en que esta última, en tanto *ego* trascendental, realiza una apropiación en que el cuerpo se torna vivo a través de la exploración táctil del Yo. El cambio debe ser comprendido únicamente como un cambio fenomenológico, estesiológico e intencional, en que el cuerpo es explorado en su sensibilidad y, a partir de ello, es representado a la mente de modo ligado a aquel sitio en que es sentido, al modo de una fenomenalización orgánica, viva y

Así, la auto-referencialidad inmediata e intrínseca propia del ser humano por medio de la espacialización, manifestando también de este modo su corporalidad, demuestra por qué, según el autor, “Yo no me encuentro situado junto a mi cuerpo como la consciencia trascendental”³⁷, sino que estoy “al mismo nivel que el mundo a través de mi cuerpo y mi cuerpo es mi propia voluminosidad primordial, que sólo yo soy capaz de ocupar en tanto la experimento en un modo que no se parece a ningún otro”³⁸.

De este modo, es también el lugar donde son ejercitadas las disposiciones y habilidades: “experimentarse uno mismo como cuerpo es medirse con respecto a las tareas que no son cognoscitivas en primer lugar, sino de acción, a las que depende esencialmente la percepción”³⁹. Es decir, nos somos dados para la existencia y el cuerpo es el lugar para esa potencialidad: nos somos dados corporalmente para la praxis. Pero actuar no es actuar sobre el cuerpo propio (como instrumentalmente), sino que toda acción es corpórea: toda acción presupone al cuerpo como sujeto de la acción, pues el único sujeto agente es el agente encarnado (*embodied*), el sujeto corporal, mí-mismo-en-tanto-cuerpo (*myself-as-body*)⁴⁰. Esto se debe a que, según Romano, “yo no estoy «en» mi cuerpo de un modo misterioso (...), sino que soy mi cuerpo”⁴¹. Somos los sujetos de la acción y “de ninguna manera lo es un *Ego* distinto del cuerpo que tuviera que ejercer una agencia misteriosa sobre él”⁴². Ser consciente y ser una consciencia no es lo

psicosomática: un proceso psíquico, corporal, estesiológico y atencional actualizante. Así también, el no-mostrarse latente (potencial) en el estado de sueño, actualizado atencional e intencionalmente en el estado de vigilia, en términos relativos a diversos lugares de nuestra corporalidad.

³⁷ *Ibid.*, 461.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Cf. *Ibid.*, 462-463.

⁴¹ *Ibid.*, 463.

⁴² *Ibid.* En cuanto a la intersubjetividad, afirma que las otras subjetividades corporalmente aparecidas no pueden ser agotadas por la descripción. “Con seguridad, son también un conjunto de capacidades y disposiciones que exceden cualquier mero «dado» corporalmente”; *Ibid.*, 467. Asimismo, tampoco debemos reificar la consciencia de otros, puesto que “uno debe decir de los otros lo que dice de uno mismo: ser consciente no significa ser una consciencia”; *Ibid.* No sólo es criticable el existencialismo sujeto a tal escepticismo que se torna incapaz de avanzar desde los efectos hacia sus causas, sino que este sugiere una antropología casi nula, casi vacía, únicamente descripta bajo términos fenomenistas de “lo aparente”: esto es, aquello que puedo de los otros percibir, aquello que criticaba Scheler, que solo nos es dado de los otros sus cuerpos, sus alteraciones, sus movimientos; cf. Scheler, M. (1973). *Wesen und formen der Sympathie*. Bern, Francke, 238.

mismo para el autor, puesto que la segunda no es algún tipo de cosa que en el mundo tenga espacio: no existe una «una consciencia», sino “un sujeto corporal dotado con varias aptitudes y, entre ellas, la de ser consciente de su mundo circundante y de aquellos que en él tienen lugar”⁴³.

Romano recupera una cita de Husserl en el segundo libro de las *Ideas*, en que Husserl afirma lo siguiente: “está comprendido el hombre entero con cuerpo y alma. De ahí que pueda muy bien decirse yo no soy mi cuerpo, sino yo tengo mi cuerpo; yo no soy un alma, sino yo tengo un alma”⁴⁴. Romano lee en ello una reformulación de la distinción cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa*, es decir, una yuxtaposición extrínseca entre el alma o la consciencia, identificada con el Yo, y el cuerpo, identificado con la extensión dimensible (*corpus meum sive me totum*). De este modo, pretende desechar la noción de *Leib*. Sin embargo, esta lectura es pobre, ya que podemos encontrar en ella otro sentido que refiera a la realidad compleja de nuestro cuerpo: que el *Leib* se funde análogamente en nuestro acceso directo en primera persona a nuestra corporalidad, que exige (como condición de posibilidad) una naturaleza unitaria corpóreo-anímica humana y que así dé cuenta fenomenológicamente de la unidad intrínseca de cuerpo y mente⁴⁵.

Consideramos que aquí se encuentra una de las claves fundamentales de la problemática que lleva al intento de afirmar la inexistencia del cuerpo vivido, y esta es: la identificación del cuerpo vivido como Yo, *res cogitans* y mente, frente al cuerpo objetivo como sí mismo, *res extensa* y cuerpo fisiológico. Por el contrario, el ser humano es más que su cuerpo y su mente y, debido a su unidad intrínseca, su subjetividad no prescinde, sino que la integra y se conforma sobre su corporalidad⁴⁶. En este sentido, nos hallamos con el requerimiento

⁴³ Cf. Romano, C. “After the Lived-body”, 467.

⁴⁴ Husserl, E. (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México, Fondo de Cultura Económica, 128 [Husserl, E. (1991). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie, Zweites Buch*. Dordrecht-Boston-London, Kluwer, 212; (1952). Hua IV. *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Den Haag, Martinus Nijhof]. citado por Romano en “Por qué el cuerpo vivido no existe”, 122.

⁴⁵ Esta es la concepción antropológica clásica sintetizada como *anima mea non est ego*, mencionada por Tomás de Aquino en *Super I Epistolam B. Pauli ad Corinthios lectura*, XI, lect. 2; recuperada por Lombo, J. A.; Giménez Amaya, J. M. (2015). “Cuerpo viviente y cuerpo vivido. Algunas reflexiones desde la antropología filosófica”, en *Naturaleza y Libertad. Revista de estudios interdisciplinarios*, 5, 368.

⁴⁶ *Ibid.*, 360. En el sentido de trascenderla siendo siempre sí mismo, cuerpo y mente. Esto ha sido lo tradicionalmente sostenidos por el hilemorfismo y el realismo. Sin embargo, con

de esclarecer cómo comprende al ser humano Claude Romano a través de 1) la relación cuerpo-mente y 2) la relación cuerpo-Yo. Atendiendo a que ambas relaciones son mutuamente dependientes, comenzaremos con el tratamiento de la segunda de ellas.

1.3. En torno a la relación entre Yo y corporeidad

Consideramos junto a Romano que es el ser humano como un todo el que se manifiesta precisamente en su corporalidad (con su extensión, duración, localización, entre otros)⁴⁷. Sin embargo, existe cierta simpleza en la descripción del pensador respecto de la interacción del ser humano a través de su corporalidad, esto es, según afirma, el cuerpo en cuanto adosado con ciertas capacidades, deseos y experiencias. Lejos de esto, el dinamismo psicosomático manifiesta la propia interioridad en su complejidad, permitiendo la vinculación con otros y la experiencia social, cultural, histórica⁴⁸.

Romano ha reconocido con certeza que el cuerpo viviente “no es una sustancia material que reciba y soporte la actividad” del alma o el Yo⁴⁹. A pesar de ello, no ha dado cuenta de cómo es posible la completitud humana y, aún más, le es imposible en su formulación presentar cómo puede tenerse experiencia profunda de la propia unidad, puesto que ha deslegitimado todo tipo de unión⁵⁰. La experiencia propia del Yo parece siempre poder distinguirse de la corporalidad, pero en sus expresiones parecen identificarse excesivamente a través de ésta última, oscureciéndose la relación entre los eventos/actos mentales (cognitivos,

prejuicio afirma con desprecio Romano: “el realismo que ve en ello [la construcción teórica] una fiel representación de la realidad inaccesible a través de otros sentidos”; cf. Romano, C. “After the Lived-body, 450.

⁴⁷ Cf. Lombo, J. A.; Giménez Amaya, J. M. “Cuerpo viviente y cuerpo vivido”, 364.

⁴⁸ Cf. *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.* Se trata de una comprensión del cuerpo como sustancia material.

⁵⁰ Cf. *Ibid.* En este sentido, los autores citados recuperan lo mencionado por J. Vicente Arregui y J. Choza, en torno a la posibilidad, superadora de la perspectiva del pensador francés, de considerar al cuerpo: en tanto modos de observar al cuerpo, 1) interioridad o cuerpo vivido y 2) exterioridad o cuerpo sujeto a cambios físicos; y en tanto enfoques, 3) objetivo o cuerpo en cuanto diverso del sujeto y 4) subjetivo o cuerpo propio; cf. *Ibid.*, 365; Arregui, J. V.; Choza, J. (1992). *Filosofía del hombre. Una antropología de la intimidad*. Madrid, Rialp, 127-128.

afectivos, aquellos a los que tenemos acceso fenomenológico en primera persona y de manera privada) con los (físico-)corpóreos.

Al igual que Romano, comprendemos que “el cuerpo es el carácter extenso del ser humano, y no es una realidad viviente con independencia de él”⁵¹. Sin embargo, el dinamismo no creemos que sea holístico-unitario como afirma el fenomenólogo, sino que cuerpo y mente son la misma cosa en tanto ser humano, mas no en tanto principios de dinamismo⁵². Asimismo, el cuerpo y el Yo no pueden identificarse por completo, aunque el primero no pueda existir ni obrar por sí mismo y, a la vez, manifieste al segundo posibilitándole el acceso al mundo y a los otros⁵³. Mas, “la relación entre el cuerpo y el yo parece ser de identidad, pero esto sería contradictorio”⁵⁴. Si el Yo no fuera más que cuerpo, no existiría subjetividad alguna, sino mera extensión u objetividad: si fuera cierto que no hay ningún tipo de distancia, como sostiene Romano, entre la corporalidad y el Yo, “no habría actividad del yo sobre el mundo sino tan solo del mundo sobre el yo. El sujeto no sería más que una cosa entre otras cosas”⁵⁵. Por tanto, el Yo, la persona, debe ser más que el cuerpo y que el alma: quiere decirse con ello, su conjunción intrínseca, sólo distinguiéndose alma y cuerpo por distinción ideal. Así, “el Yo trasciende el propio cuerpo y puede objetivarlo” y vivenciarlo⁵⁶. Se trata del Yo corpóreo presente en el mundo y capaz de experimentar(se).

Refiriéndose a la praxis humana, el fenomenólogo de la Sorbona asegura que el cuerpo fenomenal se da a sí mismo mediante aquella primer. Esto a tal punto que podemos llamarlo, con Husserl, el órgano de un «Yo puedo», bajo la condición de comprender el ejercicio de esta potencialidad o capacidad del siguiente modo⁵⁷: “Yo únicamente puedo actuar en mi cuerpo (en el sentido de una acción transitiva) si ya poseo un cuerpo capaz de actuar *por sí mismo* (...), y consecuentemente, un cuerpo con el que soy uno”⁵⁸. Por tanto, la acción espontánea no es una acción transitiva o una acción en algo, ni reflexiva (una acción de un sujeto sobre sí mismo como objeto), sino una intransitiva en que soy el

⁵¹ Lombo, J. A.; Giménez Amaya, J. M. “Cuerpo viviente y cuerpo vivido”, 366.

⁵² Cf. *Ibid.*

⁵³ Cf. *Ibid.*, 367.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*, 367-368.

⁵⁶ *Ibid.*, 368.

⁵⁷ Cf. Romano, C. “After the Lived-body”, 461-462.

⁵⁸ *Ibid.*, 462.

único sujeto encarnado de acción sin actuar sobre mí como otro, pudiéndose llamar esto «auto-moción» (o, mejor, locomoción)⁵⁹.

Nuevamente, la formulación intenta ser una alternativa que rechace tanto al materialismo naturalista como al dualismo cartesiano. No obstante, el carácter extremo de su salida no se debe a que no pueda ser comprendida la praxis como manifestación del vínculo Yo-cuerpo de otro modo, sino a sus propios principios apriorísticos radicales. Contra esto, consideramos completamente admisible que, en la experiencia ordinaria, podamos vivenciarnos como causas agentes de nuestros propios actos, los que podemos con certeza llamar libres o voluntarios. Puesto que poseemos clara experiencia de nuestro Yo personal, es que podemos ser causa en el mundo, pudiendo mover nuestra corporeidad accionando en nuestro entorno⁶⁰. Nuestro Yo (nosotros mismos), con nuestra identidad particular⁶¹ y nuestra autoconsciencia en el obrar, actúa conforme a leyes físicas (dirigiendo el propio cuerpo, manipulando objetos y modificando objetos externos no de un modo cualesquiera), poseyendo así experiencia subjetiva de una influencia real en las alteraciones físicas del mundo que nos circunda⁶².

Obramos conforme a nuestros deseos, gustos y amores, atendiendo a medios y fines, valores y bienes. “Podemos decir que actuamos en función de algo que amamos (bienes) y de acuerdo con ciertas razones subsiguientes (lo que nos permite conseguir o mantener esos bienes)”⁶³. Es decir, podemos auto-determinarnos, por nuestro Yo, decidiendo actuar de un modo específico, implicando esto una gestión por y en nuestro cuerpo⁶⁴. Estos movimientos que determinamos, son alteraciones nuevas a partir de eventos previos en los que concurre el Yo⁶⁵. Así entendido, el Yo no se identifica con la mente y su acción no es meramente

⁵⁹ Cf. *Ibid.*, 462-463.

⁶⁰ Cf. Sanguinetti, J.J. (2019). “El yo como causa”, en *Cuerpo, mente y ser personal*. Rosario, Ed. Logos Ar., 119.

⁶¹ Esta identidad no es representable de modo observacional bajo el método empírico de las ciencias naturales; cf. *Ibid.*, 127; Jonas, H. (1982). *The Phenomenon of Life*. Chicago-London, The University of Chicago Press, 64-92.

⁶² Cf. *Ibid.*, 119-120.

⁶³ *Ibid.*, 120.

⁶⁴ Cf. *Ibid.*

⁶⁵ Esto no implica mecanicismo naturalista alguno, sino que manifiesta la causalidad sistemática relativa a un margen de posibilidades dependiente de una identidad en específico. Esta sistematicidad no es simple y unívoca, sino más bien compleja, puesto que en ella intervienen niveles varios de causalidad y resultados dinámicos de plazos menores o mayores; cf. *Ibid.*, 122-123.

«sobre el cuerpo», sino que las alteraciones que determina son en, con y por el sí mismo, es decir, la totalidad subjetiva que comprende los diversos grados de la vida humana. Se trata de la persona total, con indiferencia de si es autoconsciente en acto y en cuanto dotada de potencialidad natural de alcanzar una vida intelectual autoconsciente y libre, por la que somos capaces de afirmar «Yo puedo»⁶⁶.

El Yo en tanto sí mismo autoconsciente, es decir, en tanto capaz de auto-gestión (volitiva), se identifica con la totalidad personal, con la propia persona, coincidiendo con ella misma e incluyendo, por tanto, la totalidad del cuerpo⁶⁷. De esta manera, al modo de una analogía esencial (*cum fundamento in re*) podemos distinguirlo del sí mismo total, que es a su vez factible de distinción en términos de sí mismo humano profundo natural y sí mismo psíquico intencional⁶⁸. Esto último, en virtud de la constitución psicobiológica que, al modo de causa estructural, permite la emergencia de la vida intencional (no entendida meramente en términos apriorísticos objetivantes). Este poder, no extrínseco ni sobreañadido del sí mismo (*autós, seipsum, self, Selbst*), es principio de su propia praxis, conteniendo en ella todo el conjunto diferenciado de operaciones cuyo objeto es el propio beneficio natural y aquellas relativas a la interacción ambiental⁶⁹. El conjunto mencionado es variable, constantemente actualizado según diversas capacidades del organismo viviente y, en tanto sujetos, relacionado a los actos psicosomáticos como las sensaciones, percepciones, emociones, sentimientos y todo tipo de especies cognitivas, es decir, a los eventos psíquicos a los que poseemos acceso inmediato fenoménico, a partir de los cuales es dispuesta la praxis en un modo intencional específico⁷⁰.

Poseyendo estas vivencias fenomenológicas, experimentamos también nuestro cuerpo como propio y disponemos de él en tanto dispuesto para la motricidad⁷¹.

⁶⁶ En este sentido, tal como Romano bien afirma, si fuéramos privados de la propia potencialidad de la autoconsciencia, no seríamos reducidos a una conciencia angelical o a un puro Yo trascendental; cf. Romano, C. "Por qué el cuerpo vivido no existe", 132. La persona subsiste aún en la autoconsciencia de ser sí misma, como en el estado embrional, por ej. Esto es recuperado por Sanguineti, J.J. *Cuerpo, mente y ser personal*, 136, mencionando a otros autores que dan cuenta de ello como Wojtyła, K. (2003). *Metafísica della persona*. Milán, Bompiani; Gallagher, S.; Shear, J. (eds). (1999). *Models of the Self*. Thorverton, Imprint Academic.

⁶⁷ Cf. Sanguineti, J.J. *Cuerpo, mente y ser personal*, 136-137.

⁶⁸ Acerca de esto, ver *Ibid.*, 131-140.

⁶⁹ Cf. *Ibid.*, 128.

⁷⁰ Cf. *Ibid.*, 128-129.

⁷¹ Cf. *Ibid.*, 131.

De este modo, bajo el tratamiento de nuestra praxis en tanto relación Yo-cuerpo y Yo-sí mismo, podemos proponer un modo de concepción de cuerpo vivido no sujeto al dualismo cartesiano, al materialismo naturalista o a la fenomenología radical de la encarnación en el mundo de la vida, con sus obstáculos propios. A la vez, en cuanto es posible dar cuenta del «cuerpo intencional» en tanto sujeto que incide como agente en sus propias acciones⁷² – haciendo gestión de dicho cuerpo en vinculación a los eventos/actos psíquicos – podemos también formular apreciaciones en torno a la relación cuerpo-mente. Intentaremos hallar claridad en cuál es la posición del autor respecto de esta temática.

1.4. En torno a la relación entre mente y cuerpo

Sin escapar de la dualidad del lenguaje a través de expresiones antropológicas como sujeto encarnado, Romano conforma lo que podríamos llamar un monismo holístico fenomenal no-científico (entendiendo ciencia en sentido experimental). Este tipo de monismo se trata de una visión reactiva al dualismo, que rechaza la distinción de lo humano en elementos más o menos independientes, fundiendo las dimensiones humanas diversas en una unidad, “disolviendo la complejidad en favor de una comprensión más simple”⁷³. Por ello, la mirada antropológica del pensador francés se orienta al ser humano como una totalidad, es decir, de manera holística, sin arrebatarle su corporalidad ni quitarle sus experiencias fenomenológicas psíquicas. Por el contrario, corporalidad y experiencias se hallan presentes en un único ser del que solo podemos predicar lo que de él experimentamos perceptualmente, siempre y cuando prescindamos de toda descripción que las ciencias experimentales puedan hacer a su respecto.

En la perspectiva de Romano, los eventos psíquicos o mentales se presentan en torno a capacidades mentales (ser-consciente), atribuibles al modo en que se aparecen los seres humanos y uno mismo en la experiencia cotidiana de la vida. El dinamismo psíquico cognitivo es relativamente independiente a la corporalidad,

⁷² Esta auto-causación libre no comporta una causación total o absoluta de toda la agencia personal, sino que las acciones que llamamos libres son causas parciales y a la vez decisivas de la conducta. En el acto voluntario concurren múltiples estratos causales, como los hábitos, la memoria, la historicidad particular, los contextos sociales, entre otros; acerca de esto y de los múltiples modos interrelacionados de causación en distintos niveles de la persona humana, ver *Ibid.*, 136-140.

⁷³ Lombo, J. A.; Giménez Amaya, J. M. “Cuerpo viviente y cuerpo vivido”, 359.

puesto que es con él que conocemos fenomenológicamente, pero estando a la vez encarnado el sujeto que conoce. Sin embargo, con cierta oscuridad es que se da el evento de lo psíquico, ya que, en su intento de evitar tanto su reducción a lo físico como una sustancialidad pensante cartesiana, acaba por presentar las propiedades mentales con cierta diferencia respecto de las propiedades físicas. Así, menciona que podemos afirmar un cuerpo dotado de propiedades como las psíquicas – mientras la relación cuerpo-mente se esfuma – presentando una especie de vinculación modal epifenómica: las capacidades psíquicas se manifiestan como modos fenomenales que surgen con cierta espontaneidad en la corporalidad visible.

De igual modo, por la radicalidad de sus afirmaciones, parece que no es posible afirmar actos mentales sin estar inheridos al cuerpo fenomenal, por lo que no podemos afirmar superveniencia o emergencia alguna, ni secuenciación causal o cronológica respecto de los eventos físicos. Ni determinación, ni condicionamiento, ni orientación es posible predicar de unas respecto de las otras, sino únicamente que gozan de un sentido o significancia compartida en su mostrarse en el mundo de la vida. Asimismo, el dinamismo respecto de lo afectivo no es, más allá de su dualismo estesiológico estratificado (en razón de interioridad o exterioridad según las cualidades primarias o secundarias), psíquico o físico, sino uno solo (psicofísico); un sentir que a la vez es afección corporal y afección mental. Esto evidencia el monismo, puesto que no hay interacción o causalidad entre la percepción sensible corpórea y la sensibilidad egocéntrica íntima.

En algún modo, podríamos llegar a afirmar que se halla una especie de interaccionismo horizontal entre eventos psíquicos y físicos, en cuanto los primeros se dan con los segundos en un único y simple evento fenomenal psicósomático cuyas propiedades son, a la vez, físicas, en tanto brindan experiencia sensible, y mentales, en cuanto ofrecen significados interpretables por la actividad consciente. Así se intenta salvaguardar la posibilidad del conocimiento fenomenológico radical a costa de una reducción antropológica profunda. De cualquier modo, esto recae nuevamente en el principio epistemológico, fenomenológico y ontológico de la percepción en el mundo de la vida que el autor ha asumido también como actitud filosófica. Esto último se debe a que, así como no se afirma que haya mente o consciencia, con la misma arbitrariedad se asevera que sí existe un ser-consciente subjetivo en tanto acción intransitiva.

Esto trae diversas problemáticas, por ejemplo, en relación con la diferencia antropológica respecto de los animales no humanos, que sólo serían distinguibles

por poseer determinaciones fenomenales o modalidades de aparición diferentes en el orden de la sensibilidad fenomenal. Mientras tanto, en términos psicósomáticos deben entenderse como iguales, a menos que se introduzca el uso de la analogía, que exigiría asimismo un uso analógico para las capacidades humanas. Por otro lado, en su visión, las representaciones de especies cognitivas (objetos intencionales y *qualia*) recaerían en una fundamentación por parte de la percepción fenoménica, debido a la escasa constitución psicológica que poseería el ser humano, esto es, en un enclave fenomenista. En materia lingüística y del conocimiento, la variabilidad de fenómenos podría permitir una relatividad contextual del lenguaje y de la ciencia, puesto que a cada modo de aparecer le correspondería una expresión lingüística y científica, por no haber fundamento noético y ontológico, sino solo fenomenal contextual. Toda expresión cobraría, a nuestro parecer, el carácter temporal indexical. En el orden ético, no sería necesario preguntar por la posibilidad de valores éticos, sino que, aceptado un criterio de bondad o maldad, todo aquel que se manifieste fenomenalmente con cualidades asumidas como buenas, entonces será afirmado como virtuoso sin necesidad de serlo. Esto es, una antropología vacía de *anthropos*.

Debe decirse que, si se comprende el monismo de Romano de un modo racionalista, y la corporalidad como modo de aparecer de los sujetos, podemos entonces preguntarnos con justicia si la fenomenología optará por describir la subjetividad corporeizada en su totalidad o se interesará por los fenómenos psíquicos que vivencia (en tanto brindan el sentido de la vida en el mundo). Si este último es el conocimiento de relevancia, puesto que nos brinda aquello que posee un verdadero significado existencial, ¿qué nos detiene a afirmar que el cuerpo es, como en términos de Leibniz, un «fenómeno bien fundado»? Mas, si optamos por la primera opción, ¿queda para la fenomenología únicamente la tarea de la descripción de modos de aparecer en la búsqueda infértil de un sentido «hipotático» detrás de ellos? Esto implica un fenomenismo o un dualismo ontológico que Romano intenta descartar, cumpliendo su fenomenología una paradoja o contrasentido. A nuestro modo de ver, aquí se evidencia otra vez el fenomenismo existencial que limita la posición fenomenológica del autor y en que recae como conclusión.

La posición de Claude Romano, a fin de cuentas, no nos resulta suficiente para admitir el rechazo total de toda forma de distinción del cuerpo como *Leib* y *Körper*, sino que, por el contrario, ha presentado múltiples defectos y obstáculos. Es por ello que podemos afirmar, según lo que hemos expuesto hasta aquí, que el cuerpo vivido sí existe tanto como el cuerpo en tanto objetivo. Esto correspondería

a diversas nociones analógicas capaces de expresar las diversas dimensiones de la vida humana, esto es, sus estratos físico-químico, biológico, neurovegetativo sintiente, psíquico intencional y personal espiritual (intelectivo-volitivo). Así, pueden ampliarse las nociones, sin caer en distinciones sin fundamento, sino a partir de los diversos sentidos dados en la especificidad del ser humano, esto es, distintas razones formales. Ejemplos de ello son el cuerpo tomado en la perspectiva biológica (cuerpo orgánico), en tanto disponible y dispuesto para el uso voluntario (cuerpo voluntario), en cuanto dimensible y sujeto a las leyes físicas (cuerpo matemático, cuerpo físico) y en relación a la propia subjetividad que se vivencia de manera encarnada (cuerpo vivido)⁷⁴.

Múltiples formulaciones han dado cuenta de estos niveles de la corporeidad, logrando una comprensión ontológicamente fundada de la vinculación entre el Yo y el sí mismo, el cuerpo y la mente inmaterial⁷⁵, en estas dimensiones de la persona humana. Evitando el monismo materialista y el dualismo psico-físico extrínseco, estas propuestas no reduccionistas dan cuenta de la humanidad total en su compleja constitución y su dinamismo psicosomático multiestratificado, haciendo hincapié en su complejidad, pero no desestimando la posibilidad de su conocimiento. Se sustenta así un inicio antropológico y psicológico que contribuye a la perspectiva fenomenológica de la corporalidad viviente. Ejemplos de estas producciones son las elaboradas por José Ángel Lombo y José Manuel Gutiérrez, Juan José Sanguineti, Leonardo Polo, Karol Wojtyła o Edith Stein. Así es que, recobrando también el valor de la interacción entre perspectivas en primera y tercera persona, puede darse cuenta de la necesidad de un tratamiento filosófico de la mente en vinculación al acceso fenomenológico a la experiencia. De ello da cuenta, en cierto sentido, lo que algunos han llamado neurofenomenología⁷⁶.

⁷⁴ Acerca de esto, Sanguineti recupera las nociones presentadas por santo Tomás de Aquino: la corporeidad en virtud de su pertenencia al género substancia dimensional, o *corpus sensibile* (de extensión y carácter empírico-mensurable); tomado en relación con el género cantidad, o *corpus mathematicum* (tridimensional *in abstracto*); y en cuanto dimensión material del ser vivo, con adición de las perfecciones vitales vegetales, animales y humanas; cf. Sanguineti, J.J. *Cuerpo, mente y ser personal*, 88-91.

⁷⁵ Para una perspectiva de la relación cuerpo-mente inmaterial no dualista ni materialista en una visión filosófica de la mente con fundamento ontológico, ver Sanguineti, J.J., “La mente inmaterial en Tomás de Aquino”, en *Ibid.*, 99-117.

⁷⁶ Acerca de esto, ver Montero Anzola, J. (2008). “La neuro-fenomenología: una reflexión sobre las metodologías en primera persona en el estudio de la conciencia”, en *Universitas Philosophica*, 25 51, 115-140; Escudero, J. A. (2012). “Mente y cuerpo. Las aportaciones de la fenomenología genética de Husserl a las nuevas ciencias cognitivas: El caso de la neuro-fenomenología”, en *Thémata. Revista de Filosofía*, 46, 293-298; Noeovich, E. (2019). “El

En última instancia, estamos de acuerdo con el autor en afirmar que reflexionar acerca del cuerpo desde una perspectiva fenomenológica, “lejos de ser una tarea simple e inmediata, en realidad nos exige repensar la historia de la filosofía como un todo”⁷⁷. Empero, no se nos figura el objetivo de este repensar como un “cuestionar esa historia en la forma más radical posible y poner a prueba algunas de sus tesis más centrales”⁷⁸, sino recobrar aquellas propuestas y posiciones que, por su valor sapiencial, son dignas de ser llamadas filosóficas y de ser heredadas bajo el título de tradición, pues, con amor a la verdad, siguen siendo capaces de educar nuestro conocimiento aún en desarrollo, en medio de las dificultades de los caminos ya andados y de los nuevos senderos aún por recorrer. Por ello, “el problema del cuerpo no es solo un problema, una tarea entre otras para la fenomenología. Es una que obliga a la fenomenología a repensarse a sí misma una y otra vez”⁷⁹.

1.5. Conocimiento antropológico y posibilidades para la fenomenología

Hasta aquí, hemos tratado la antropología en la fenomenología existencial de Romano, señalando y caracterizando sus expresiones psicológico-antropológicas más relevantes, para luego indagar en ellas en atención al acceso fenomenológico a la corporalidad y al dinamismo psicosomático de la operatividad humana. Atendiendo a la importancia de la relación entre el Yo y la corporalidad y el cuerpo y la mente, hemos sido guiado hacia el descubrimiento de nuevos obstáculos en el pensamiento del profesor de la Sorbona, y hacia la denominación de su postura como un monismo holístico fenomenal, existencial y anticientífico. Ahora bien, su filosofía del hombre, esclarecida en consideración de una visión realista de la persona humana, demuestra ciertos rasgos que delimitan no sólo el conocimiento antropológico, sino también las posibilidades de la fenomenología.

A nuestro modo de ver, la presentación de Romano lleva en sí el carácter de novedad en tanta magnitud como en el de radicalidad y dificultad, exigiendo de nosotros una comprensión más allá de los límites visibles de la fenomenología y,

problema mente-cuerpo y el dualismo naturalista: bases para considerar rechazar un acercamiento naturalista y considerar seriamente un acercamiento fenomenológico al problema de la conciencia”, en *Estudios de Filosofía*, 17, 125-149.

⁷⁷ Cf. Romano, C. “After the Lived-body”, 467-468.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ *Ibid.*

muchas veces, exigiendo una iluminación desde fuera de ella para los elementos más oscuros y sin desarrollo global o sistemático.

Comprendemos, a fin de cuentas, que, frente a la imagen científica del mundo que sí existe como actitud en ciertos ámbitos de las ciencias, Romano no reduce el cosmos a categorías cuantitativas. Sin embargo, tampoco las propiedades cualitativas de la realidad hallan en su tratamiento una profundización o explicación. Afirmar que el mayor rasgo distintivo de la corporeidad es ser lugar de inherencia al mundo como sujetos es, en el mejor de los casos, una reducción de lo que significa el cuerpo humano. Se trata de un sometimiento a verse la carne como sitio en un eje de coordenadas delimitadas geométrica o intersticialmente y determinadas *a priori*. No un ser personal vinculado con el *kosmos*, sino un sujeto incrustado en un cuerpo, cuya carne o rostro no comportará jamás fenómeno excedente, ni será llamado por uno a recibir lo dado.

La propuesta de fenomenología radical de la encarnación no nos parece merecer un desarrollo al modo de línea programática, tal como sugiere el autor, por encima de toda otra formulación fenomenológica del cuerpo vivido. Se trata de una verdadera pérdida en la potencialidad del concepto. A nuestro modo de ver, este no es únicamente el cuerpo como se presenta fenomenalmente a la propia conciencia, sino que se trata de la íntima unión entre la conciencia y el cuerpo, al punto de poder afirmar que no se halla un individuo psíquico y corpóreo, sino un individuo psicosomático en que conciencia y cuerpo se distinguen sólo por distinción de razón. El cuerpo sintiente y sentido, vivo y vivido, es reducido gravemente por el autor a cuerpo aparecido en la conciencia.

Esta visión antropológica nos posiciona en la necesidad de preguntarnos acerca de las actitudes fundamentales de la fenomenología, es decir, si es debido atender a una interacción interdisciplinar entre fenomenología y ontología o fenomenología y ciencias particulares. La visión de Romano presenta una visión rígida, inflexible y radical en estos términos, clausurando la fenomenología en sí misma y volviéndola súbdita del principio de carencia de presupuestos recayendo en un fenomenismo descriptivo. La interrogante se vuelve reflexiva hacia la cuestión por la fenómeno-*logía*, esto es, cuál es el *lógos* al que podemos acceder en, con y por los fenómenos.

Asimismo, la pregunta se torna epistemológica y ética, si nos mantenemos, en cierto modo, en los propios términos del autor: ¿acaso no nos hallamos con la necesidad de responder al rostro del otro presente en el mundo de la vida? ¿No

debemos entregarnos a sus propuestas no por la mera argumentación, sino por el principio ético de darnos al llamado que comporta la sabiduría de los otros y el aporte teórico y práctico de los que goza? Mas, no creemos que esto sea posible en el proyecto radical de un fenomenismo en que no haya evidencia (*enárgeia*), como acto cognitivo, que brinde al sujeto un convencimiento de la existencia y de las propiedades con que se manifiesta tal existencia. Esta únicamente puede darse admitiendo una inteligibilidad del ser de las cosas relativa a la capacidad intelectual del hombre (fundamento ontológico de la evidencia)⁸⁰. Un conocimiento evidente inmediato, que implica relación con la verdad en un acto subjetivo, abre la percepción hacia las posibilidades del juicio, esto es, el juicio perceptivo, aun sabiendo que *non omne apparens est verum*⁸¹.

Puesto que de otro modo la verdad sería solo un aparecer, concluimos que el pensamiento de Romano requeriría un tratamiento de esta cuestión. Y, ya que de la evidencia psicológica deriva la gnoseológica – es decir, que la posición gnoseológica de Romano se apoya en sus afirmaciones psicológico-fenomenológicas –, también podemos afirmar que su concepción antropológica y fenomenológica es la que orienta su mirada del conocimiento y la ciencia. Esta es dirigida hacia un pseudo-fundacionalismo fenomenológico empírico, que justifica las creencias que sostiene únicamente a partir de la percepción sensible de lo fenomenal. Mas, ante cierta insuficiencia, abre paso a cierto coherentismo argumental, para, en última instancia, introducir un modo de confiabilismo en la *phrónesis* hermenéutica.

Por ello, creemos también pertinente, para el provecho de la fenomenología, recobrar una concepción de ciencia no radicalmente reductiva, sino que asuma que “el modo de manifestarse de la verdad en cada ciencia debe ser conveniente a lo que cae bajo la materia de esa ciencia”⁸². Así, puede aceptarse que “no se da certeza ni puede exigirse del mismo modo en todos los discursos relativos a alguna temática sobre la cual razonamos”⁸³. Por ello, nos parece que no se debe admitir un único punto de partida y una sola fuente de conocimiento para la filosofía y la fenomenología de la corporalidad, sino que es posible y adecuada la inserción de los estudios en metodologías con perspectiva de aceptación filosófica de conocimientos científicos en cuanto esgrimido como seguros⁸⁴.

⁸⁰ Cf. Sanguineti, J.J. *Cuerpo, mente y ser personal*, 46-47.

⁸¹ Cita de Tomás de Aquino (*In IV Metaph.*, 15, 716; 9, 661-662), retomada por *Ibid.*, 49.

⁸² Texto de Tomás de Aquino (*In I Ethic.*, 3, 32), recuperado por *Ibid.*, 79.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ Cf. *Ibid.*, 121. “Una de las tareas de la filosofía es la de dar una interpretación de fondo de los resultados científicos”; *Ibid.* En ningún sentido se trata de una pretensión de dem-

Conclusiones

En el discurrir de nuestra exposición hemos presentado los postulados fundamentales de Claude Romano en torno a la problemática de la corporalidad a partir de sus dos artículos relativos a esta materia, atendiendo también a otros textos del autor sobre temáticas lindantes. Consideramos sus argumentaciones, estableciendo algunas críticas bajo un análisis de conjunto, a fin de rechazar su tesis principal: el olvido de la tradicional distinción entre cuerpo vivido o *Leib* y cuerpo objetivo o *Körper*. Por el contrario, a nuestro parecer hemos evidenciado la necesidad de aceptar dichas nociones incluso en el marco de una conceptualización diversa de la corporalidad. Ha sido la actitud realista respecto del ser humano y el ser la que nos ha motivado en variados argumentos en favor del término análogo de cuerpo que presentamos.

Criticar el uso cerrado de la noción de cuerpo fenomenal ha sido uno de nuestros objetivos, en la medida en que lográsemos desentrañar los principios que fundan las afirmaciones del autor francés. Para ello, nuestro intento fue aquel de generar, en última instancia, una visión sintética de la concepción antropológica de Romano, en razón de sus características básicas y su discurso fenomenológico. Cotejando su exposición junto a una comprensión filosófica de la mente de raigambre ontológica, tratamos acerca de la posibilidad de una integración de la noción de cuerpo vivido en una consideración de la constitución compleja del ser humano.

Por ello, hemos evidenciado el punto de partida fenomenológico radical que se haya en la perspectiva asumida por el autor desde el inicio. Esta se manifiesta en el principio epistemológico (y fenomenológico-ontológico) del mundo de la vida o *Lebenswelt*. Sus afirmaciones psicológicas y antropológicas son deudoras de las potencialidades que tributa el autor al acceso fenomenológico en cuanto

ostración por métodos científicos (de las ciencias naturales). Más bien, se pretende una interacción interdisciplinar, por ejemplo, con las ciencias cognitivas y de la mente (neurociencias, neuropsicología). Estas hacen uso de conceptualizaciones tanto teóricas como empíricas de las ciencias naturales en vinculación a nociones psicológicas y sociales, irreducibles a ideas físicas. La dificultad se acrecienta frente a la falta de rigurosidad conceptual en temáticas como las aquí trabajadas, y acaba por ser un obstáculo sin salida aparente al sostenerse propuestas reductivas. Los estudios, en este sentido, se tornan reductivos en razón de su método, y en ello puede caer una fenomenología radical: en una metodología incapaz de reconducirnos hacia el sentido, sometiendo a lo dado a una mera simplificación, carente de significancia profunda, por la exaltación de lo fenomenal; cf. *Ibid.*

ceñido a dicho principio. La actitud, que a través de todo ello se manifiesta, es la de una radicalizada falta de presupuestos y crítica de prejuicios como exclusión de todo enunciado no aparecido al observador fenomenológico en el mundo de la vida, esto es, el principio de *Voraussetzungslosigkeit*.

Romano traduce esta actitud en un señalamiento del prejuicio científico moderno, gestor inicial de los conceptos de cuerpo como objeto. A este se deben tanto las posiciones materialistas como dualistas, permitiendo una única salida, o sea, su propia perspectiva fenomenológica, según ha afirmado el pensador. Sin embargo, hemos señalado las dificultades fenomenológicas que se originan a su alrededor, en su intento de una visión pura no-teorizante. Estos obstáculos, que hemos señalado por su impronta heideggeriana radicalizada, asociados a una reformulación – en algunos casos – de la hermenéutica de la facticidad, se vinculan a los siguientes elementos clave:

1. La limitación excesiva de las fronteras de la fenomenología por un «pesimismo cognoscitivo», que acentúa la falibilidad de las facultades humanas. Esto se visualiza en su comprensión mediatizada del acceso a los fenómenos, en razón de los conceptos heredados y los usos lingüísticos determinativos (*Sprachlichkeit*).
2. La denostación de la filosofía como ciencia sapiencial, reduciéndola a la fenomenología radical y una práctica meramente argumental. Esto se manifiesta en cierto desprecio de lo teórico-científico y sobrevaloración de la experiencia preteórica como ámbito originario del conocimiento científico, que aquello primero únicamente perturba y corrompe.
3. La sujeción del sentido de lo dado y de la actividad humana al apriorismo de la experiencia sensible en el mundo de la vida (la mundanización como condición de posibilidad en que mundo y sujeto son imbricados). Este postulado ha sido puesto en interacción con la hermenéutica de la facticidad heideggeriana, subrayando la relevancia de la experiencia de la evidencia, la intuición hermenéutica y la planificación o cumplimiento (*Erfüllung*) sostenidas por Heidegger, que en absoluto son afirmadas por Romano, ni siquiera en un modo renovado. Esto contrae una fenomenología fundamental incapaz de indagar en el ente en cuanto ente y en lo dado más allá de la fenomenalización.

4. La oscuridad de su doctrina respecto de las esencias y nuestra relación cognoscitiva y personal con ellas, únicamente comprensible bajo un imperativo de los conceptos apriorísticos subjetivos. Así, se rechaza el conocimiento del horizonte propio de lo dado con su sentido en razón de la fenomenalidad como modalidad de apariencia de las cosas. Este modelo hermenéutico-lingüístico, en que los sentidos que se nos representan son únicamente composiciones lógico-fenomenológicas a partir de datos sensibles, lo hemos llamado fenomenismo.

Estos elementos, que manifiestan la desmedida radicalización de las actitudes y principios esgrimidos por Romano con toda anterioridad al discurrir filosófico, atraviesan con rigurosidad las centrales afirmaciones antropológicas que el fenomenólogo brinda. Estas han sido expuestas y contraargumentadas hacia la mitad de la primera parte de nuestro desarrollo, demostrando sus caminos sin salida y sus contradicciones o, al menos, sus graves dificultades.

El análisis que mencionamos ha tenido en cuenta también la descripción del autor respecto de la corporalidad según Husserl y de la sensibilidad según aquel primero. Esta descripción nos ha conducido a reafirmar una de nuestras tesis: que el autor no ha logrado superar una interpretación propia de los textos husserlianos, ni ha conformado una posición propia capaz de evidenciar la necesidad de rechazar la propuesta husserliana en favor de su posición basada en la sensibilidad y la argumentación. Por el contrario, creemos que ha sido posible demostrar la necesidad de una perspectiva más amplia, capaz de dar cuenta de los variados niveles ontológicos del ser y su expresión conceptual analógica. Los rasgos y características considerados en torno al enfoque fenomenológico de Romano fueron especialmente tratados en el aspecto antropológico de su filosofía, a fin de esclarecer cómo son comprendidas las relaciones entre Yo y sí mismo y cuerpo y mente. Así, el acceso fenomenológico a la corporalidad nos detuvo en el dinamismo psicosomático humano a fin de dar cuenta de su unidad. Finalmente, hemos señalado ciertas consecuencias que la visión radical de Romano trae aparejadas para la fenomenología.

Bibliografía

- ARREGUI, J. V. y J. CHOZA. (1992). *Filosofía del hombre. Una antropología de la intimidad*. Madrid, Rialp.
- ESCUDERO, J. A. (2012). “Mente y cuerpo. Las aportaciones de la fenomenología genética de Husserl a las nuevas ciencias cognitivas: El caso de la neurofenomenología”, en *Thémata. Revista de Filosofía*, 46, 293-298.
- GALLAGHER, S. & J. SHEAR. (eds.). (1999). *Models of the Self*. Thorverton, Imprint Academic.
- GIMÉNEZ AMAYA, J. M. y J. A. LOMBO. (2015). “Cuerpo viviente y cuerpo vivido: algunas reflexiones desde la antropología filosófica”, en *Naturaleza y libertad. Revista de estudios interdisciplinarios*, V, 357-385.
- HEIDEGGER, M. (1987). GA 56/57.- *Zur Bestimmung der Philosophie 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (KNS 1919) 2. Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie (SS 1919) 3. Anhang: Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums (SS 1919)*, editado por Bern Heimbüchel, [Primer curso traducido por Jesús Adrián Escudero como (2005). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Barcelona, Herder].
- HUSSERL, E. (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo. Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas; (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México, Fondo de Cultura Económica. [(1991). *Ideen zur einer reinen Phänomenologie, Zweites Buch*. Dordrecht-Boston-London, Kluwer; Hua IV. *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Den Haag, Martinus Nijhof].
- JONAS, H. (1982). *The Phenomenon of Life*. Chicago-London, The University of Chicago Press.
- KANT, I. (1998). *Crítica de la razón pura*. México, Ed. Porrúa.
- MONTERO ANZOLA, J. (2008). “La neuro-fenomenología: una reflexión sobre las metodologías en primera persona en el estudio de la conciencia”, en *Universitas Philosophica*, 25 51, 115-140.
- NOEJOVICH, E. (2019). “El problema mente-cuerpo y el dualismo naturalista: bases para considerar rechazar un acercamiento naturalista y considerar seriamente un acercamiento fenomenológico al problema de la conciencia”, en *Estudios de Filosofía*, 17, 125-149.
- RODRÍGUEZ, R. (2019). *La transformación hermenéutica de la filosofía: una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. San Martín: UNSAM Edita.

- ROMANO, C. (2012). “Esencia y modalidad: Husserl y Kripke”, en *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, 23/24, 85-110. DOI: <https://doi.org/10.14409/topicos.v0i23.7559>
- (2016). “After the Lived-body. Translation by Samuel Webb”. *Continental Review* 49 (4), 445-468.
- (2021). “Por qué el cuerpo vivido no existe. Traducción de Elkin Gutiérrez”. *Aporía. Revista Internacional de Investigaciones Filosóficas*, 20, 120-136.
- SALINAS, G. S. (2024). “Por qué el cuerpo vivido sí existe I. Críticas al pensamiento existencialista de Claude Romano”. *Investigaciones Fenomenológicas*, 21, 145-177. DOI: <https://doi.org/10.5944/rif.21.2024.40033>
- SANGUINETI, J. J. (2019). *Cuerpo, mente y ser personal*. Rosario: Ed. Logos Ar.
- SPINOZA, B. (1980). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid, Ed. Orbis.
- WOJTYLA, K. (2003). *Metafisica della persona*. Milán, Bompiani.

Recibido 22-02-2024

Aceptado 23-07-2024

COMENTARIOS Y NOTAS CRÍTICAS

EL PERSPECTIVISMO AGONAL: EMMANUEL ALLOA EN *REPARTOS DE LA PERSPECTIVA*

AGONAL PERSPECTIVISM: EMMANUEL ALLOA IN *THE SHARE OF PERSPECTIVE*

Tomás EPIFANI

Universität zu Köln | Université de Fribourg
tepifani@smail.uni-koeln.de

RESUMEN: El siguiente comentario ofrece una lectura crítica del ensayo *Repartos de la perspectiva* de Emmanuel Alloa. Partiendo del diagnóstico de la crisis epistemológica contemporánea —encabezada por el fenómeno de la posverdad y el neofactualismo—, el texto de Alloa reivindica la noción de *perspectiva* conforme a una relectura arqueológica-fenomenológica del sentido de la imagen. El enfoque transversal e interdisciplinario de la perspectiva obliga al ensayo discutir interpretaciones aparentemente consolidadas en la historia de la filosofía y del arte. Autores como Platón, Leibniz, Nietzsche, Panofsky, Cassirer, Merleau-Ponty, Damisch, Smithson conforman las coordenadas críticas del perspectivismo dinámico o agonal expuesto. Finalmente, se sugiere el compromiso de una pedagogía de la comunicación inspirada en estudios de corte latinoamericanos con el propósito de motivar una agonalidad en la propia práctica discursiva.

PALABRAS CLAVE: perspectivismo, fenomenología, estética, lateralidad, agonalidad.

ABSTRACT: This commentary offers a critical reading of Emmanuel Alloa's essay *The Share of Perspective*. Starting from a diagnosis of the contemporary epistemological crisis—led by the phenomena of post-truth and neofactualism—Alloa's text reclaims the notion of *perspective* through an archaeological-phenomenological reinterpretation of the meaning of the image. The transversal and interdisciplinary approach to perspective compels the essay to challenge interpretations that are seemingly consolidated within the history of philosophy. Thinkers such as Plato, Leibniz, Nietzsche, Panofsky, Cassirer, Merleau-Ponty, Damisch, Smithson delineate the critical coordinates of the proposed dynamic or agonal perspectivism. Finally, the commentary advocates for a pedagogy of communication inspired by selected Latin American studies, with the aim of encouraging agonality within discursive practice itself.

KEYWORDS: Perspectivism, Phenomenology, Aesthetics, Laterality, Agonality.

1. Introducción

Las circunstancias epistemológicas actuales se caracterizan por una intencionada falsificación de eventos. Estos fenómenos han transformado la correlación entre conocimiento y objetividad para dar lugar a una escisión radical entre el punto de vista y el hecho: *todo vale* [*anything goes*]. Este fenómeno es proporcional a la engañosa “democratización de la tecnología” que subyace en redes sociales y modelos de lenguaje a gran escala (*LLM*). Las consecuencias son, en mayor o menor medida, familiares, pues las experimentamos con cierta frecuencia. Todos escuchamos, de primera o segunda mano, mencionar los “*alternative facts*”, la difusión “*fake news*”, el enclaustramiento de la “*echo chamber*”, o la satirización de la realidad por “*internet trolls*”. Junto a la desintegración *aparente* de fuentes de legitimación tradicionales, el “*equal validity*” del constructivismo social, la deconstrucción atomizada del conocimiento y filosofía de los juegos del lenguaje; todos estos signos, junto con los anteriores, constituyen el pronóstico epistémico del siglo XXI. Ahora bien, el variopinto de la terminología señalada se engloba, en rigor, bajo dos categorías epistemológicas sustanciales: *posverdad* y *neofactualismo*. Pese a la inminente primacía de estos fenómenos en la actualidad, Emmanuel Alloa busca reivindicar una tercera vía de acceso al conocimiento y, por eso, a la realidad que ha denomina, con un término en desuso en la tradición filosófica, *perspectivismo*. ¿De qué se trata este perspectivismo y cómo se diferencia de la posverdad y el neofactualismo? ¿Cómo acabó el viejo perspectivismo en el relativismo claustral y el universalismo del sujeto imparcial que ya conocemos? ¿Cómo opera este peculiar perspectivismo dinámico o agonal que nos ofrece el texto?

El estudio de Emmanuel Alloa *Partages de la perspective* traducido al castellano como *Repartos de la perspectiva* por la editorial *Palinodia* es un ensayo de arqueología fenomenológica enfocado en el término *perspectiva*. El trabajo se ajusta a los esquemas arqueológicos en cuanto que busca rastrear el origen y respectivas transformaciones de la perspectiva en un horizonte transversalmente interdisciplinario. En lo que respecta al ejercicio fenomenológico —tal cual lo muestra el propio recorrido de la lectura del texto—, el estudio parte explicitando ya una orientación mediante la cual atiende el fenómeno. Se trata, pues, en todo caso del principio de escorzamiento [*Abschattung*] que, naturalmente, posibilita el acceso al mundo en cuanto tal. De este modo, se parte ya desde un cierto dilema: la perspectiva no puede referirse a sí misma sino a condición de una perspectiva operante desde la cual se orienta. Dicha característica autorreferencial revela lo

que podríamos llamar una *transfenomenicidad*: el hecho de cada fenómeno exija ya una orientación para dejarse percibir, imposibilita el desprendimiento total del medio y, por eso, de una epistemología de sobrevuelo.

En rigor, el título de la obra misma enseña su raigambre fenomenológica. Si la perspectiva —fenómeno altamente peculiar cuanto que es precisamente aquello que permite a los fenómenos mismos mostrarse— no puede alcanzar, por su naturaleza, una omni-inclusividad absoluta de direcciones, supone necesariamente la (re)partición de las mismas. En otras palabras, sólo es posible la perspectiva como pluralidad de perspectivas. Inmediatamente, uno podría salvar la heterogeneidad perspectival con alternativas providencialistas leibnizianas o hermenéuticas cuyas direcciones tenderían todas a una teleología común de horizonte armonizado. No obstante, Alloa, que no reniega de la propia naturaleza intrínsecamente escozada de la perspectiva, sugiere la fórmula “repartos de perspectivas” para no caer en la homogeneidad. Reparto significa aquí una encadenación de múltiples vectores según diferentes vértices. Los vértices son, simultáneamente, puntos de demarcación e indiferenciación que nadie puede considerar bajo su soberanía, sino a condición de una cierta interseccionalidad y reposicionamiento distinta de la fusión soberana de horizontes leibnizianos. Esto obliga al autor a reintroducir una noción cuya estructura se funde en lo agonal y lo dinámico. La agonalidad y el dinamismo reflejan la necesidad conflictiva entre vértices, pero además la posibilidad de la mutua reorientación de cada vector. En definitiva, el estudio de Alloa busca conocer y describir instantes donde se forman o deforman significaciones de una orientación en el plano, en la discusión, en posiciones políticas o en la elección de una decisión.

2. Una arqueología gráfica: Alloa entre Damisch, Merleau-Ponty y Husserl

Habiendo definido el método del ensayo de acuerdo a lo que hemos llamado una *arqueología fenomenológica*, diremos además que se enmarca, en términos más amplios, en una incipiente tradición estética que el post-estructuralista Hubert Damisch sugirió denominar “arqueología gráfica”. La denominación aparece por primera vez en el marco de una serie de entrevistas tituladas *Genealogía de la grilla* [*Genealogy of the Grid*] de 1998, pero, en rigor, su programa teórico ya encontraba sentido en *El origen de la perspectiva* [*L'Origine de la perspective*] de 1987. Sin agotar la totalidad de esta gran obra, la tesis de Damisch se articula,

fundamentalmente, a propósito de dos premisas centrales. (i) A diferencia de lo que sostuvo Émile Benveniste, el lenguaje verbal *no* constituye el único modelo de enunciación reflexiva y autorreferencialidad. Según las reglas de la perspectiva, la imagen expone de hecho múltiples formas *metapictoriales*. (ii) Esta reflexibilidad de la imagen encarna, además, una condición fundamental de toda expresividad verbal de acuerdo a su esencia deícticamente ante-predicativa. En este contexto, la arqueología gráfica es una arqueología fenomenológica extendida que pasea por los suburbios del arte; una disciplina transversal y estructural que se ocupa de flexiones históricas de la perspectiva en la imagen. De este modo, busca “hacer resurgir las temporalidades paralelas, concurrentes y divergentes, todas estas sucesiones de golpes, estos encadenamientos y estas rupturas, para sacar a la luz otras genealogías.” (cf. Alloa, 2023, p. 183).

Dicho entrecruzamiento epistemológico se inscribe dentro del conjunto de ciencias laterales o lateralizaciones epistémicas para las que ciertos fenómenos peculiares como la perspectiva exigen cavar una distancia crítica específica [*Distanzen aufreißen*]. Siguiendo a Damisch, Alloa trabaja diversos cruces disciplinarios entre escuelas filosóficas aparentemente divorciadas. Fácilmente se identifican hibridaciones de tipo fenomenológico-estructuralista, estético-artístico, iconográfico-simbólico y comparativo-filológico. La lógica de estas modulaciones laterales emerge de un síntoma de época: la crisis en los métodos tradicionales que abordan las exigencias del mundo contemporáneo. No es casual que el anexo a *La crisis de las ciencias europeas* de Husserl ofrezca la garantía de esta novísima tradición: *El origen de la geometría*. Los cimientos husserlianos de las lateralizaciones epistémicas tiene dos correlatos en la tradición francesa. Por un lado, la escuela merleau-pontiana a propósito de los cursos del Collège de France de 1959-1960 y, por el otro, la derridiana, de acuerdo con *Introducción a “El origen de la geometría” de Husserl*. Esta tradición finalmente coronada por Damisch se estructura sobre la base una *Stiftung* denominada *grilla*. Una grilla es un espacio geométrico distribuido en partes iguales que sirve para recortar y precisar mejor detalles de un objeto, tanto para la pintura como para la medicina. Damisch sostiene que la grilla es la estructura institutiva-instituida de todo sentido y que “es por eso que la grilla es por un lado lo que permite la proyección y, por otra parte, es la operación proyectiva que hace surgir la grilla: no hay cuadrícula, en el sentido estricto, sino instituida” (p. 192). En términos generales, la arqueología fenomenológica de Alloa se inscribe en esta tradición: orientada por la teoría del conocimiento geométrico de Husserl, la reflexividad lateral en Merleau-Ponty y la arqueología gráfica de Damisch.

3. El enclaustramiento perspectivista y las relaciones de laterización epistémicas

El capítulo inicial del ensayo, que lleva el mismo título de la obra, se articula a partir de dos esquemas fundamentales. El primero esboza el recorrido del destino estigmatizado de la perspectiva que acaba en una concepción relativista, individualista y totalitaria del mundo. El segundo esquema explica las condiciones básicas que permiten modular la perspectiva más allá de sus anclajes originarios. Este segundo esquema obliga al autor a retomar la noción merleau-pontiana de intersubjetividad co-perceptiva —intencionalidad conjunta o focalización intersubjetiva [*shared point of view*]— en virtud de una tercera vía de acceso a la verdad.

Arqueológicamente, el destino estigmatizado del término comienza a inicios del Renacimiento. *Perspectiva*, que tradujo Boecio del griego *optikē tekhnē* —arte de la visión—, fue lo que Alberto Durero posteriormente definió como “ver-a-través” (*ein durchsehung*). Es decir, un dispositivo diseñado para repetir una experiencia y ser verificada según el régimen de la percepción: “lo vi, con mis propios ojos” (p. 25). De este modo, los incipientes usos generales de la perspectiva, como parte fundamental de la geometría y la óptica, comenzaron de alguna forma a establecer las leyes de la representación cabal del mundo. Finalmente, el conocimiento geométrico —con aspiraciones a formar parte del *quadrivium*— acaba consolidándose como un saber necesario tanto para las artes como para el espíritu. Esta revolución de la perspectiva durante la época renacentista alcanzará incluso cierta estratificación esotérica. Durero, por ejemplo, la llamará “el arte secreto de la perspectiva”. La sectorización del conocimiento se concentrará con el correr de los años y, finalmente, la encriptación matemática —y mística— acabará reappropriando estos procedimientos epistemológicos para la alquimia del siglo XVI. De esto se sigue, naturalmente, el primer momento de enclaustramiento de la perspectiva.

A partir del siglo XVI, el linaje sectario de la perspectiva infecta otras dimensiones del conocimiento. Alloa llama considerablemente la atención el testimonio de la expresión literaria. Por un lado, durante los inicios del género novelístico, Miguel de Cervantes pronostica o, más bien, acentúa las formas enclaustradas de perspectivas que se multiplican. Este sería el segundo momento del enclaustramiento, ahora, fragmentado en valoraciones subjetivas. La novela *Don Quijote* es un ejemplo claro. La psicología misma de los personajes es, precisamente, la que

instaura entrelíneas este relativismo epistémico ciego. La expresión paradigmática de la obra es la siguiente: “eso que a tí te parece bacía de barbero me parece a mí el yelmo de Mambrino, y a otro le parecerá otra cosa” (p. 35). La sutileza de la cita pronostica la parcelación del mundo abismalmente divergente entre el parecer de uno y otro —como el aguafuerte de Abraham Bosse— que alcanzará su mayor auge de fragmentación en la novela moderna —Proust, Kafka, Joyce—. De tal modo que la *objetividad* de la perspectiva acaba subsumida al *parecer* de puntos de vista subjetivos.

Asimismo, como todo extremo, la divergencia subjetiva de puntos de vista supone un opuesto complementario, un punto de inflexión vectorial, la otra cara de la misma moneda: el sometimiento totalitario encabezado por un solo régimen perspectivista. De acuerdo con Alloa, el caso paradigmático resulta el del novelista contemporáneo Elias Canetti. El autor germanófono mostrará en *Masa y poder* cómo acaba el mundo relativizado y desorientado socorrido por un Leviatán homogeneizador que converge finalmente todas esas miradas parceladas del mundo en una sola. La perspectiva que había sido asociada en primer término al relativismo extremo del Quijote, ahora, termina por identificarse con el totalitarismo que describen las novelas antropológicas. Hasta aquí, la primera cartografía que esquematiza el capítulo inicial.

El segundo esquema de la sección surge como consecuencia necesaria del pronóstico anterior. Este binomio, preocupantemente presente, habilita la urgencia de pensar una nueva vía de acceso al mundo. Un acceso que evite la tentación del relativismo y el totalitarismo. Por esta razón, Alloa sugiere un horizonte de referencia común denominado *situación de atención compartida o conjunta* que Erwin Straus, citado por Alloa, resume cabalmente:

«Durante una operación, el cirujano y su ayudante ven el cuerpo según diferentes perspectivas, lo que no les impide, desde los respectivos lugares donde se encuentran, de volverse ambos al mismo cuerpo. Así, pues, no es de la visión que podemos participar, sino de lo visible que se nos aparece como parte de una alteridad inclusiva global según diferentes perspectivas espacio-temporales» (p. 47).

Bajo esta estructura compartida *lo que aparece tiene como condición aparente ser visible para todos*. Esta situación de atención compartida desarticula directamente los objetos de las pseudociencias, creacionismos, escepticismos climáticos, teorías del complot, etc. Simplemente porque, de acuerdo al principio

de la perspectiva, el objeto al que mientan estos discursos debe poder ser experimentado nuevamente por otro vidente y, en rigor, no se repite. Ahora bien, el problema, entonces, radica en una escasez metódica de nuevos regímenes perspectivistas. En consecuencia, siguiendo a Merleau-Ponty y Damisch, Alloa sugiere restablecer las prácticas de relaciones laterales. Las relaciones laterales son entrecruzamientos epistémicos que producen mayor profundidad y, por eso, alcance del objeto estudiado. Estos lazos evitan enfrentamientos imparciales del objeto —la inadecuación entre *el punto de vista* del “espectador imparcial” y *el aspecto* del objeto— y habilitan perfiles de expresiones que hasta el momento permanecían mudos. Cruces epistémicos como la fisiología del arte, la genealogía de moral o la arqueología gráfica, convergen en el punto de vista del sujeto y el aspecto del objeto sin subsanar el uno bajo el otro. Así, por ejemplo, no podríamos hablar de un “metáfora viva”, si Ricœur no hubiese orientado la fisiología —el estudio de las funciones principales de los seres vivos— a la poesía para estudiar nuevas variables de la expresión metafórica. En rigor, el reposicionamiento epistémico —las relaciones laterales— es exigido por la propia naturaleza de la perspectiva que el texto reivindica. Alloa compone dicha naturaleza del siguiente modo: (a) *dirección*, pues la perspectiva es siempre *para alguien*; (b) *anti-representacionalidad*, ya que no es exclusiva del sujeto y del objeto; (c) *medialidad* en la medida que correlaciona el sujeto y objeto mutuamente; (d) *objetividad*, pues ofrece la transparencia de la experiencia misma; y (e) *pluralidad* porque debe poder repetirse para cada uno de nosotros.

4. La querella de las imágenes o Sobre el régimen de orientación en Platón

Como se dijo antes, la palabra *perspectiva* fue traducida al latín del *optikē* griego utilizada indistintamente para mencionar tanto el conocimiento fisiológico como el geométrico, y artístico. La segunda sección de la obra se detiene a revisar esta última acepción, la artística, al interior de la célebre discusión platónica sobre poetas y pintores. El famoso destierro de la *mimesis* poética y pictórica del Libro X en *República* marca el punto de partida de la examinación. A contrapelo de la interpretación canónica, Alloa se vale de la fórmula de Nietzsche, “inversión del platonismo” (*Umdrehung des Platonismus*), para ocuparse de lo que llama primera “querella de las imágenes” (*querelle des images*). La sección consiste en un comentario riguroso, en primer lugar, del diálogo entre Sócrates y Glaucón en *República* y, complementariamente, del *Sofista*. El diálogo del período

maduro busca asignar a cada actividad ciudadana un lugar específico en la *Polis*. Es entonces, una vez que los interlocutores aterrizan la pregunta por el sentido de las artes, cuando aparece la gran encrucijada. Para Platón en boca de Sócrates, la mimesis del artista fabrica un cierto tipo de imágenes denominadas εἶδωλον: sombra, imagen, representación. Estos objetos aparentes —*eidōla*— participan en menor grado de la forma ideal —*eidos*— representada. El artista, a diferencia del filósofo, se contentaría así sólo con estos actos de figuración menor. Ahora bien, a diferencia de la poesía, el arte de las imágenes, sostiene Alloa, se caracteriza por el privilegio de no sólo producir objetos, sino además re-producirlos, “lo que las vuelve doblemente temibles” (p. 146). En este contexto, el autor orienta el foco. Sitúa a los pintores, indistintamente, en el territorio de las apariencias donde el debate entre ser y parecer resulta obsoleto. Es una vez delimitado el campo de la pintura que podemos hacer la siguiente pregunta: ¿de qué distinciones depende la pintura de una ‘buena’ mesa y de una ‘mala’ mesa? Sucede, pues, que no hay una clara diferencia entre, por un lado, aquellas apariencias que participan efectivamente del ser mismo de las que, por otro lado, no constituyen participación alguna. De este modo, la ontología platónica-derivativa de la *eidolon* se resquebraja. El doble temor del que habla Alloa merece debida atención en la medida que el conflicto entre representaciones ha perdido el objeto representado. Por esta razón, el dilema de las apariencias exige, con cierta urgencia, un claro mecanismo de discernimiento entre las *edōla*, entre imagen-copia (*eikastikē technē*) e imagen-simulacro (*phantastikē technē*). “Se trata de saber si la pintura es una acción ‘orientada a representar imitativamente, para cada ser, lo que es’ o ‘para cada apariencia, de representar cómo aparece’ (τὸ φαινόμενον ὡς φαίνεται)” (p. 152). Alloa ofrece un giro interpretativo sutil, pero radicalmente preciso que alienta otra forma de discernimiento. A saber: los conflictos de apariencias deben disponerse a la orden de un *régimen de orientación* —distinto del régimen de dependencia o participación vertical— que determine las apariencias representadas acorde a una captación y no a una subordinación. Es decir, deben estar determinadas por aquello a lo que apuntan y no por lo que fueron creadas: ¿*hacia dónde se hace visible una pintura*? Será este el ámbito en el que Alloa advierte la necesidad de discernimiento. El régimen de orientación platónico, según las coordenadas de Alloa, abre así el primer ámbito de discusión poiético-mimético del plano aparente. De este modo, Platón inaugura, con ironía, la primera “querrela de las imágenes” (*querelle des images*), una versión ática de la “querrela de los Antiguos y de los Modernos” (*querrele des Classiques et des Modernes*).

Al interior del régimen de orientación subyace una discusión estética con buena parte de la tradición ateniense. La célebre anécdota que Pierre-Maxime

Schuhl en *Platon et l'art de son temps* describe del concurso entre Alcámenes y Fidias es un ejemplo claro de la querella. Una vez construido el Partenón, se convocó a una serie de artistas para representar una figura de la diosa Atenea. El escultor ateniense Fidias optó por fabricar una estatua de 12 metros de altura. Para ello, el escultor decidió sacrificar las dimensiones reales de la fisonomía humana y trabajar un monumento memorable de acuerdo a las medidas que exigía el tamaño del templo. Esto produjo un revuelo inmediato porque la *Atenea Parthenos* revelaba a primera vista rasgos intencionadamente deformados. La desproporción de la escultura sólo conseguiría “ordenarse”, naturalmente, al erigirse. De ahí que no participara de las dimensiones naturales con las que se concibe antropológicamente a la diosa, sino en razón de una orientación proyectada en su figura aparente. La magnitud espacial del Partenón exigía una obra proporcionalmente adecuada de conformidad con el rito y la contemplación. Fidias eligió renunciar a la fidelidad antropológica en virtud de adecuar esencialmente la diosa al espacio. Este sacrificio del artista “estaría entonces en abierta contradicción con la exigencia formulada en el cuarto libro de la *República*, donde se dice que la fidelidad a la relación de los miembros entre ellos no puede subordinarse a una lógica de conjunto” (p. 159). Pero, en rigor, la anécdota de Fidias reafirma la tesis del régimen de orientación: la figuración de un objeto sólo *aparece* a través de una perspectiva exigida exclusivamente por las dimensiones de la obra y no por su objeto representado. En tal caso, la apariencia del objeto figurará el ser en tanto y cuanto se establezcan las condiciones de orientación adecuadas, el “buen punto de vista”. ¿Qué expone, entonces, un fresco desde el punto de vista correcto?

5. *Ex-posición del mundo según la filosofía de la Darstellung*

La lectura de Platón que ofrece Alloa en el marco de la querella de las imágenes tiene eco en la doctrina teórica moderna que se denomina filosofía de la *ex-posición* [*Darstellung*]. El cambio de régimen derivativo al orientativo tiene cierta correlación con el célebre binomio descrito en *La ideología alemana* por Marx y Engels: el concepto de *Vorstellung* (representación) y *Darstellung* (ex-posición). Allí donde hay ex-posición, dicen Marx y Engel, la filosofía ya no tiene el monopolio del pensamiento. El pensamiento de la ex-posición se opone fundamentalmente al término de *representación ideológica* [*ideologische Vorstellung*]. Ahora bien, ¿cuál es la relación estricta entre la ex-posición y la orientación? La representación ideológica responde a los mecanismos derivativos platónicos. En rigor, se busca establecer una relación vertical entre la idea en términos absolutos

y su representación doctrinal teórico-práctica. Alloa explica que, bajo las condiciones del régimen de orientación de las imágenes, la representación [*Vorstellung*] no alcanza a explicar las tensiones fenoménicas del mundo mismo de la apariencia. La representación ideológica aprioriza, naturalmente, un solo tipo de orientación, la vertical. Pero el conocimiento de las apariencias horizontales no se explica por la representación vertical, dependiente e ideológica. La *Darstellung* no es la arqueología ideológica de la *Vorstellung*, sino, más bien, una arqueología de las apariencias. En tal caso, la ex-posición del saber queda sujeto a los modos en los que se presenta, es decir, de acuerdo a su perspectiva. Según este horizonte arqueológico y las reglas propias del arte, Alloa infiere, a continuación, dos tesis de Hubert Damisch. A saber, (i) la posibilidad de una reflexividad en la ex-posición pictórica —fenómenos como la *interpicturalidad* y la *intrapicturalidad*—, y (ii) la idea de la pintura perspectivista como la característica fundante de la enunciación verbal —tal como Omar Calabrese, inicialmente, lo problematiza en *La macchina della pittura*. En tal caso, el mecanismo a partir del cual la enunciación enunciaba se dispone ahora a exponer: “la de-mostración, sensible, que es por la configuración espacial que puede ocurrir algo como la enunciación verbal” (p. 216).

6. Brunelleschi y Smithson: Mecanismos de adecuación y desajuste semántico de la enunciación expositiva

Para pensar el sentido de la ex-posición del mundo como lo de-muestra el arte, Alloa designa dos paradigmas diacrónicos de la historia de arte. El primer ejemplo lo encarna el renacentista Filippo Brunelleschi. Según relata Antonio di Tuccio Manetti, a principios del 1425 el renacentista se instaló bajo el Duomo de Florencia para pintar el baptisterio de San Juan que le hace frente. Para verificar la adecuación entre el fresco y el edificio religioso, Brunelleschi diseñó artesanalmente un mecanismo de correlación perspectival. Una vez instalado el lienzo y maqueteada la obra, se realizó un pequeño agujero en la contracara de la tablilla a través del cual observaba el reflejo de un espejo que colocó frente a él. De esta manera, el dispositivo permitía asegurar que el cuadro, pintado simétricamente invertido, coincidía cabalmente con la arquitectura del baptisterio. La técnica articula así una doble estructura. Combinando la perspectiva natural y artificial, la imagen aparece según una dimensión perspectivista —desde donde el ojo orienta la mirada— y otra especular —mediante la que se legitima la correlación con el objeto—. En palabras de Alloa,

“Brunelleschi *mostrará* así primero su perspectiva artificial gracias a la tablilla (*nella prima cosa in che e'lo mostro*), pero sobre todo, *demostrará* su objetivo gracias a la imagen especular que da a ver la mirada a través del agujero (*per quanto s'aveva a dimostrare*)” (p. 206). Este montaje no busca simplemente representar, sino de-mostrar, en el sentido fuerte de la palabra, la verdad como correspondencia entre la perspectiva visual y la estructura del mundo. En rigor, se trata de una forma de ex-posición pictórica que produce verdad al hacer visible el modo en que el mundo aparece.

El segundo paradigma es el que Alloa encuentra en la obra del artista de *land art* Robert Smithson. Según ciertos ensayos del propio Smithson, Alloa intuye una afinidad directa con la obra Merleau-Ponty y Damisch, en particular en lo que concierne al papel del movimiento como operador semántico. Smithson suscribe a la necesidad imperiosa de modular los umbrales que establecen ciertos dispositivos de legitimación del arte —especialmente espacios cerrados—. Como todo artista serio, Smithson intenta transcender los límites instituidos de antemano en virtud de resemantizar la periferia. En sus palabras: “Si la galería es el punto centro, entonces tienes una periferia. Si vas hacia las montañas o al desierto, dejas un contexto rectangular por el un contexto abierto” (p. 234). La pregunta que atraviesa, entonces, su obra es ¿cómo evitar que la periferia se vuelva nuevamente un centro?

En primera instancia, debemos comprender que el régimen de la percepción se rige, en términos fenomenológicos, por una síntesis del cumplimiento [*Erfüllungssynthese*]. Las experiencias en el plano de la percepción confirman o decepcionan anticipaciones prefigurativas de una posible percepción. Merleau-Ponty, por su parte, entiende la modulación de los cumplimientos de acuerdo a un sistema de cercanía y profundidad. Sostiene que la αἴσθησις es una forma de κίνησις. Puesto que “el cuerpo está ‘entrelazado de visión y movimiento’, se acerca para ver mejor y se aleja discerniendo lo que ve” (p. 235). El problema del reposicionamiento espacial es que el cuerpo no deja de ser nunca la coordenada cero de las percepciones, el centro desde el cual se constituye toda periferia posible. Esto supone una imposibilidad radical sobre la base de una descentralización absoluta.

Partiendo de esta imposibilidad, Alloa explica que Smithson intenta desafiarla por medio de la noción de atopía. A diferencia de la utopía —lugar fuera de cualquier lugar—, la atopía es el desfasaje de un lugar, su alteración o dislocación. La atopía o el (no)sitio [*non-sight(s)*] no niega el espacio sobre el cual

opera la realidad, sino que reposiciona el cuerpo que descubre, dinámicamente, nuevas periferias semánticas. Smithson denomina esta estrategia “acedia visual”, a tenor de una obra de corte borgiana titulada *El agotamiento de la vista o Cómo cegarse y seguir viendo* [*The Exhaustion of Sight or How to go blind and yet see*]. La acedia visual es el desembrague [*displacement*] de las rutinas centralizadores de hábitos perceptivos. En rigor, permite que la perspectiva fuerce otra forma de acceso al objeto estudiado, lateralmente. En este sentido, se trata de una forma de ex-posición contraria a la de Brunelleschi, pues busca de-mostrar el acceso al mundo por medio del desajuste semántico del centro expositivo, es decir, de acuerdo a una lógica periférica, simétricamente desfasada, de objetos enantiomórficos, en superposición [*empiètement*], para conquistar la “negación de cualquier punto de fuga central” (p. 246).

7. La naturaleza medial de la perspectiva: Más acá de Cassirer y Panofsky

La lectura de imágenes, entendidas estas como símbolos de una multiplicidad semántica, se ha desarrollado, por lo menos, en dos tradiciones contemporáneas fundamentales: (i) la iconográfica-iconológica; y (ii) la simbólica-perceptiva. Es decir, una aproximación predominantemente interpretativa y otra de carácter, digamos, intuitivo. La diferencia programática entre las doctrinas se explica, en última instancia, en el cómo cada una define la noción de *forma simbólica*.

El teórico del arte Erwin Panofsky esquematizó la razón iconográfica-icnológica de la imagen en su célebre conferencia de 1924 titulada *La perspectiva como forma simbólica*. El ensayo de Panofsky consiste fundamentalmente en denunciar a la perspectiva central en detrimento de una constitución artificial del mundo y su respectiva percepción. A diferencia de los ensayos que estudiamos de Smithson, Panofsky no busca desmarcarse radicalmente del punto de fuga central. Por su parte, empeña un abordaje iconológico de la historia del arte para recuperar formas de perspectiva que habían quedado relegadas a la perspectiva central. En cierta medida, otras perspectivas le permiten al autor acceder a nuevas formas de flexibilidad pictórica. Como, por ejemplo, la perspectiva “esferoidal” o “curvilínea” que descubre Hermann von Helmholtz. La modulación misma de la perspectiva, especialmente la curvilínea, rescribe la reorientación de la imagen y produce una simbolización, según Panofsky, de hecho, “natural”. Pero lo que está de fondo en la teoría panofskiana de la perspectiva como forma simbólica,

es el simple hecho de que “el sentido de toda imagen no está nunca directamente en la imagen, sino más allá” (p. 279). Esto le permite inferir que la perspectiva de una obra de arte es la forma simbólica de su sentido intrínseco y del espíritu de una época que exige ser interpretada.

La otra pata del díptico la encabeza Ernst Cassirer, con quien Panofsky comparte, entre otras cosas, la anécdota del “jabón goetheano”. Cassirer desarrolla cabalmente el término “forma simbólica” en el tercer volumen de *Filosofía de las formas simbólicas*. A diferencia de Panofsky, el filósofo neokantiano sostiene que el arte supone una forma simbólica, pero de acuerdo a lo que ella misma presenta. Es decir, el arte, como otras formas simbólicas, consiste tan sólo en eso mismo que aparente, más no en lo que le trasciende. Más allá de la extensión visible de la propia de la obra, el sentido de la misma no puede ser instituido, sino a costa, precisamente, de lo que muestra; en otras palabras, estaríamos traicionando lo que la obra por ella nos de-muestra. La obra de arte hace visible lo invisible, como dijo Paul Klee, en el mero hecho de su exposición. La perspectiva que forma la obra, entendida en términos panofskianos, sería la representación simbólica de un sentido abierto más allá de ella misma. Cassirer, en cambio, sostiene que el sentido de la forma simbólica se encuentra más acá de toda interpretación iconográfica-iconológica:

es la percepción misma la que debe a su propia organización inmanente una suerte de ‘articulación’ espiritual y que, tomada en su textura interna, pertenece también a una determinada textura de sentido [...] No es recibida solamente a posteriori en esta esfera, sino que parece de alguna manera nacida en ella y con ella (p. 289).

De esta forma, se produce lo que autor llama “pregnancia simbólica”, un proceso o movimiento entre el acto sensible de la percepción y la “energía del espíritu por la cual un contenido de significación inteligible [*geistiger Bedeutungsgehalt*] se une a un signo sensible concreto [*konkretes sinnliches Zeichen*] e intrínsecamente adaptado a ese signo”. (p. 267). Es lo que, en términos semánticos, Merleau-Ponty llama *l'état naissant*, una traducción laxa del *erscheinendes Sein* husserliano de *Ideas II*. A diferencia de los autores mencionados, Alloa considera, contra toda teoría de la perspectiva como símbolo, la idea de perspectiva como *medialidad* [*médialité*]. A grandes rasgos, la medialidad es la propia esencia de la perspectiva en cuanto que sólo se intuye por flexiones determinadas de un objeto o una experiencia. Esta peculiaridad anula la posibilidad de pensar una perspectiva en el estado puro de una forma simbólica. La perspectiva es el

principio resemantizador mediante el cual es posible modular la forma simbólica. La perspectiva no es una forma simbólica, sino la operación medial que constituye el sentido de la forma simbólica misma.

La perspectiva representa entonces ese médium que proporciona un acceso a la realidad, incluso si en la medida en que hace emerger, para utilizar una expresión de Cassirer, un nuevo ‘lado de la realidad’, obstaculiza también el acceso inmediato a esta: la perspectiva es, pues, simultáneamente el principio de formación y de deformación (p. 304-5).

8. El perspectivo *dia-agonal*: más allá de la posverdad y el neofactualismo

El ensayo, finalmente, acaba con una propuesta de renovación epistemológica del viejo perspectivismo. ¿En qué consiste el perspectivismo en términos políticos del siglo XXI? El perspectivismo epistémico-político de Alloa apunta a criticar dos coordenadas fundamentales de la actualidad, a saber, (i) la posverdad; y (ii) el neofactualismo.

En primer lugar, las prácticas políticas asociadas a la posverdad —ocupadas indiscriminadamente de disolver todo tipo de discusión— son el primer blanco que el perspectivismo de Alloa desafía. Especialmente, porque este tipo de posicionamientos habilitan la legitimación de un individualismo extremo de corte ilegítimamente nietzscheano, afín al modelo ideal de individuo promovido por el neoliberalismo. La proliferación de los infinitos puntos de vista —proclamados bajo el slogan: “crisis de la verdad”— certifican su validez según el mecanismo *igual validez* [*Equal Validity*] característico de la filosofía posmoderna y constructivista, como lo advierte Paul Boghossian.

En segundo lugar, el neofactualismo trabaja en dirimir todo punto de vista con el propósito de establecer una única descripción posible de los hechos. Estos hechos que se arroga el neofactualismo, además, parecen ser independientes del modo de acceso, como si estuviesen por fuera del sesgo que produciría toda perspectiva. De ahí que esta postura puede entenderse como una suerte de idealismo empírico. El neofactualista se adjudica la objetividad sobre la base “hechos alternativos” que parecen olvidar por completo las leyes del escorzamiento fenomenológico. Como si, con los ojos vendados, tan solo por caer ante objetos “sin orientación”, bastara con tocar dos cosas sensiblemente

isomórficas y considerar la una verdadera por analogía de la otra. Y en rigor resulta que los neofactualistas no se autodefinen metafóricos como podría parecerle a uno, sino que *así lo creen*. En resumen, los hechos que describe esta corriente son, de buenas a primeras, una *fijción* [*fixion*], una ficción que se encuentra fijada a un tejido de construcciones sociales, tal como sostiene Barbara Cassin.

En este contexto, la reivindicación del perspectivismo surge como respuesta a la totalización discursiva de estos dos polos epistemológicos. El debate político contemporáneo se redujo a dos discursos de realidad, en principio, opuestos que tienden a deslegitimar la verdad y su medio de acceso. Por esta razón, *Repartos de las perspectivas* plantea reconsiderar una tercera vía de acceso a la realidad. Denostada por su equívoco carácter claustral o aditivo —esto es, ora encerrada en su sesgo, ora suma de perspectivas parciales—, el perspectivismo no escapará del reproche relativista o irénico sino a condición de ser reformulado. Dicha reformulación exige aceptar la necesidad de la confrontación: “solo un perspectivismo conflictual y contrastante permite proporcionar el relieve que requiere todo conocimiento”, es decir, sólo la agonalidad en su estudio lateral permitirá la profundidad discursiva que exige el objeto estudiado sin relativizarse ni enclaustrarse. Esta agonalidad compartida es la que, en definitiva, teje la distribución misma de una perspectiva, la lógica del reparto. En resumidas cuentas, Alloa habla de una perspectiva *dia-agonal*:

Contra la idea de que solo habría una representación completa y verdadera del mundo, y que el mundo consistiría en un conjunto de objetos independientes sea cual fuera la manera en que uno se remita a ellos, la perspectiva *dia-agonal* exige rearticulaciones de sentido permanentes. Cada perspectiva nueva completa y relativiza a la vez a las precedentes (p. 340).

Este es el perspectivismo con el que se accede a una suerte de objetividad en términos intersubjetivos y co-perceptibles, aquel que completa y relativiza simultáneamente perspectivas en conjunto mediante un criterio de adecuación experiencia-expresión o realidad-discurso.

Dicha agonalidad de la perspectiva, por otra parte, tiene una exigencia deliberadamente *dinámica* para evitar los extremos que el psiquiatra y fenomenólogo Wolfgang Blankenburg llamaba hipo- e hiperperspectivismo. El primero mienta la rigidez perspectivista que impide integrar otras miradas del mundo. El segundo, contrariamente, describe una engañosa empatía extremista donde el sujeto

“nunca está en su piel”, sino en la de los demás anticipando permanentemente deseos, expectativas y voliciones ajenas. La dinámica de este perspectivismo permite distanciarse de estos extremos en la medida que responde a las siguientes características: (i) *ver-para*: el objeto aparece siempre *para alguien*; (ii) *ver-cómo*: en su aparecer, lo vemos como *si* tuviera tal o cual forma; (iii) *ver-por*: sólo hay una cierta manera de ver por o a través *de* su mediación; (iv) *ver-que*: la mediación hace las veces de objetividad lateral —no objetiva—, permitiendo ver que algo es de tal o cual modo; y, finalmente, (v) *ver-con*: una perspectiva se constituye en conjunto, con otros, de manera co-perceptiva.

Conclusión

El trabajo de Emmanuel Alloa ofrece una arqueología del concepto de perspectiva y sus consecuencias actuales. La metafísica de la primera persona del singular ha proyectado su psico-geografía interna sobre las explicaciones del mundo exterior. Es menester restablecer una doctrina perspectivista capaz de articular descripciones del mundo a partir de la complejidad heterogénea de la propia realidad. Por esta razón, el conflicto y la reorientación resultan una determinación epistemológica necesaria. Como señala Alloa: “La posibilidad de variar —de poner en juego las diferencias— resulta ser un recurso importante en la obtención de un progreso en el conocimiento, pero también en la organización de un mundo común” (p. 65).

Frente a la necesidad de entrecruzamientos epistemológicos, reposicionamientos políticos y conflictos discursivos, la historia colonial latinoamericana guarda en su memoria, por llamarlo de algún modo, cierto privilegio. A saber, el hecho de que *nace en y tiende a* la agonalidad a propósito de su propia naturaleza híbrida. El colonialismo ha dado lugar a términos como la *transmodernidad* del filósofo Enrique Dussel; *hibridación*, elaborado por el antropólogo Néstor García Canclini; la epistemología aymara como la *ch'ixi*, desarrollada por la socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui. Configuraciones político-culturales radicalmente conflictuales que encuentran sus raíces en el concepto de raza de Aníbal Quijano.

En efecto, esto no excluye que cada una de las teorías híbridas, conforme a la naturaleza de la perspectiva, suponga una contradicción inevitable y, de hecho, constitutiva, tanto en el discurso colonial como en el decolonial. Por este

motivo, una vez aceptada la imposibilidad de una perspectiva omni-inclusiva, en el ámbito práctico bien bastaría una pedagogía de perspectivas dinámicas. Por un lado, porque las prácticas de ese tenor dinámico exigen, en términos estructurales, ciertas *condiciones formales y materiales básicas* que posibiliten procesos complejos de discernimiento teóricos o artísticos. Por otro lado, porque, en términos discursivos, posibilitan conflictos espiritualmente destructivos sometidos, en gran medida, al ejercicio del poder. En rigor, *se intenta reorientar el espíritu, no destruirlo*. Si el poder sólo existe en la medida que, consciente o inconscientemente, se está dispuesto a aceptarlo, como sostuvo Maquiavelo, entonces, será necesario, pues, más bien formular *una pedagogía discursiva epistemológicamente reorientadora*. Es decir, una pedagogía de la comunicación. El monumental trabajo de Carlos Lenkersdorf sobre la filosofía precolombina de los tojolabales —“los que saben escuchar bien” — en torno al concepto *nosotrificación*, sugiere una valiosa descripción de la pedagogía discursiva desde una filosofía de la escucha. De esto modo, un perspectivismo riguroso no debería limitarse solamente a “ver de nuevo”, como rezaba Merleau-Ponty, sino también a escuchar y, complementariamente, oler, tocar y saborear co-perceptivamente con pretensiones, más bien de una perspectiva *demos-agonal*.

Bibliografía

ALLOA, Emmanuel. (2023). *Repartos de la perspectiva*, Chile: Palinodia, trad. Zeto Bórquez.

Enviado: 18/06/2025

Aceptado: 15/09/2025

RESEÑAS

DERRIDA, J (2024). *Du même à l'autre. Deux cours sur Husserl, 1963* (ed. Raphaël Authier y Édouard Mehl). París: Éditions du Seuil, 214 pp.

Daniel ALVARADO-GRECCO

Universidad Nacional Autónoma de México

danielalvarado@filos.unam.mx

A finales del año pasado se publicó *Du même à l'autre. Deux cours sur Husserl, 1963*, trabajo que recoge dos cursos que Jacques Derrida dictó en la Sorbona sobre la cuestión de la teología en el pensamiento de Edmund Husserl y la quinta meditación cartesiana. La publicación, cuya edición fue establecida por Raphaël Authier y Édouard Mehl, puede sorprender a más de un lector. ¿Por qué no haber publicado el curso sobre la quinta meditación cartesiana independientemente?, ¿por qué no haber incluido en una sola edición el curso sobre fenomenología y teología y otro curso que Derrida impartió sobre metafísica y método? A lo largo de esta reseña me gustaría responder a estas dos preguntas, mostrando, por un lado, que la cuestión de Dios y del otro van de la mano y por el otro, que Derrida se mantuvo fiel a una forma de elaborar el problema de la otredad que remite a Husserl, incluso si, en última instancia, esta fidelidad también entraña un gesto crítico.

El curso que abre la publicación se titula “Phénoménologie, téléologie, théologie: le Dieu de Husserl” y se compone de cuatro sesiones. A lo largo de ellas es claro el propósito de Derrida: a pesar del silencio inicial de Husserl respecto a la teología, había una necesidad interna en el discurso fenomenológico que obligó al fenomenólogo a darle un lugar a Dios dentro de la fenomenología (p. 28). Es así como Derrida se lanza a las primeras alusiones a Dios en *Ideas I*, prestando atención al rol que Husserl le da al momento de describir la validez necesaria e incondicional de las leyes eidéticas. A través de un diálogo ficticio entre Kant y Husserl, Derrida insiste en la necesidad de que las leyes eidéticas en lo que concierne a la dación de los cuerpos pesen tanto sobre los sujetos corpóreos como sobre Dios. A diferencia de Kant, quien insistiría en la diferencia entre intuición originaria e intuición derivada al momento de plantear que solo a nosotros, sujetos finitos en cuanto corpóreos, nos aparecen escorizados los cuerpos, Husserl señalaría que una percepción así responde a una necesidad esencial sin importar

al sujeto al que se muestre, ya sea Dios o un sujeto humano, pues la espacialidad es un predicado esencial de la corporalidad que, de no admitirse, implicaría que lo que se me muestra a mí, sujeto finito, es ilusorio (p. 38). No puede haber, por consiguiente, un sujeto que esté exento de las necesidades de esencia. Pero de limitarnos a esta referencia, ¿no debería decirse entonces que Dios está lejos de ocupar un lugar central en la fenomenología?

Derrida dirige su atención a otros momentos de *Ideas I*, particularmente allí donde Husserl practica la epojé y luego la reducción trascendental con tal de delimitar las estructuras esenciales de conciencia. Toda trascendencia cae bajo el peso de la epojé fenomenológica salvo dos, a saber, el yo puro y Dios. Derrida se muestra bastante atento al carácter que tienen tanto el yo puro como Dios, pues ello da razón de que Husserl, en lugar de haberse desentendido de la cuestión de Dios, solo la pospuso para regresar a ella. Así, mientras que el yo puro es una trascendencia en la corriente de vivencias de la conciencia en la medida en que está presupuesto como polo unificador de cada una de ellas (p. 56), Dios es una trascendencia mediata a la cual no hay acceso y que, sin embargo, se anuncia en la conciencia reducida fenomenológicamente (p. 57). Pero, añade Derrida, si Dios se anuncia así (dando lugar a un desarrollo conceptual y filosófico que ocupará a Husserl en obras tardías) no sale indemne del tratamiento del que ha sido objeto por parte de la fenomenología. En lugar de conservar algún predicado asociado comúnmente a él, el Dios de Husserl se verá modificado (p. 63).

¿Qué tiene en mente Derrida al sugerir que Dios pierde sus “atributos ontológicos clásicos”? En lugar de ser un “otro absoluto”, Dios describirá la manera en que la conciencia alcanza su propio ser trascendiéndose o escapando de sí a la vez (p. 69). Derrida desarrolla esta idea con base dos temas. El primero de ellos es el de la objetividad ideal, concepto con el cual Derrida piensa tanto en objetos ideales, como los que conforman la tradición de las disciplinas matemáticas, como las esencias. Sea cual sea el caso, importa saber aquí que la conciencia que se da estos objetos es una conciencia que trasciende su finitud y que, al hacerlo, exige la verdad incondicionada para ella y para cualquier otro sujeto, haciendo aflorar así lo divino (p. 70). El segundo tema en el que aflora lo divino en el pensamiento de Husserl es la idea en sentido kantiano. Leyendo a Derrida, me atrevería a afirmar que en su lectura confluyen dos interpretaciones de esta idea. Habría un primer sentido vinculado a la percepción horizontal de la cosa —en la medida en la que se da escorzadamente, hay percepciones que apuntan a la plenificación de perfiles comentados y no presentes—, y un sentido práctico y ético más decisivo en la cuestión de Dios. Que la percepción sea inacabada prescribe,

afirma Derrida, una tarea infinita de la determinabilidad, la cual es solidaria de la divinidad misma (p. 72).

El seminario cierra con una reflexión sobre la relación entre la cuestión de la divinidad y la intersubjetividad. Derrida señala que ambos temas irían de la mano no solamente porque la intencionalidad que se refiere a Dios y al otro es mediata; hay una interrelación porque Dios es el *telos* y valor al que tiende la comunidad de las mónadas de la que Husserl habló en la quinta meditación cartesiana. Esta afinidad me hace pensar a la fórmula “cualquier otro es completamente otro”, intraducible en español en la medida en que la palabra *tout* puede ser tanto un adjetivo como un adverbio en francés. Es este doble uso el que, años más tarde, permite decir a Derrida mientras habla del sacrificio de Isaac que esta fórmula vale tanto para el otro en cuanto otro yo como para Dios. Salvando las distancias, no parece descabellado sugerir, cuando menos, una cercanía por explorar. A final de cuentas, ¿el otro y Dios en la fenomenología no comparten el exceso de toda fenomenalidad, la trascendencia que Derrida destaca precisamente a propósito del otro en cuanto infinitamente otro? (2024b, p. 349).

El siguiente curso versa sobre la quinta meditación cartesiana. Los lectores más familiarizados con el trabajo Derrida encontrarán muchas resonancias entre algunas de las sesiones y “Violence et métaphysique: essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas” (publicado originalmente en 1964 en la *Revue de métaphysique et de morale* y retomado en *L’écriture et la différence* en 1967). Sin embargo, en el seminario hay una atención a aquellos párrafos que, por una razón u otra, no ocuparon a Derrida de igual manera en su publicación de 1964. Así, Derrida no pierde de vista, desde la primera sesión del seminario, que esta quinta meditación no solo versa sobre el otro y el tipo de intencionalidad que lo define (algo que constituirá su principal argumento en contra de Levinas en “Violence et métaphysique”; desde el comienzo subraya el carácter trascendental que reviste las descripciones de Husserl. Esto es crucial porque, en lugar de tratar al alter ego como el yo de un hombre localizado en el mundo y, por lo tanto, como una realidad situada espaciotemporalmente, la aproximación trascendental hace del otro un origen del mundo al igual que yo, y, en esa medida, una fuente constitutiva de su sentido (p. 86). Esta precisión nos previene no solo frente a otros textos en donde Husserl abordó la cuestión de la intersubjetividad (como *Ideas* II y al cual alude Derrida en este seminario), sino que también da la ocasión para que Derrida presente sus objeciones en contra de otros filósofos, como Jean-Paul Sartre (p. 128), quienes rechazaron tajantemente el concepto de alter ego. Solamente al abordar el carácter egoico del alter ego se logra hacer justicia de su

otredad; de lo contrario, se le reduce al estatus de cosa. Pero, concluye Derrida en la quinta sesión, es precisamente su carácter egoico lo que también supone un problema: ¿no es el otro aquello que supone un desafío insuperable no solo para la fenomenología, sino también para la “intención de la filosofía occidental” por ser no fenomenalizable? (2025, pp. 201-202). La fenomenología sería necesaria para reconocer la alteridad radical del otro incluso si, en última instancia, sus supuestos se ven desbordados al asumir esta tarea.

El curso sobre la quinta meditación cartesiana se desarrolla en cinco sesiones. En la primera de ellas, Derrida llama la atención sobre el *pathos* con el que Husserl empieza su reflexión. Se trata de un tono sobrio pero patético, pues la cuestión del otro amenaza con hacer que una crisis invada la idea misma de la filosofía. El concepto de crisis tiene resonancias con el planteamiento de la *Crisis de las ciencias europeas*, pero Derrida distingue su acepción: si en la *Crisis* hay tal, se debe al recubrimiento y olvido de un acto que da origen al sentido, estableciéndose así que el olvido es superable. Por el contrario, la crisis de la que testimoniaría la quinta meditación cartesiana parece insuperable y afectaría a la idea de la filosofía desde su interior (p. 90). Esta crisis no sería otra que la del solipsismo, cargo que amenaza no solo a la fenomenología sino también a la filosofía en general en la medida en que pone en cuestión las pretensiones de la verdad como algo universal y válido para cualquier sujeto. A pesar de este *pathos*, Derrida encuentra un “racionalismo optimista” de la parte de Husserl que lo hace considerar toda negatividad como “pasajera” o “accidental”. En este sentido, todo solipsismo es pasajero o, para ser más preciso, solamente un momento en un decurso que siempre se encamina a su superación. Otra cuestión que prevalece en este planteamiento y que hilará la reflexión de Derrida a lo largo del seminario: si con la fenomenología trascendental se abre verdaderamente el problema del otro, se debe a que, propone Derrida, el otro en cuanto alter ego no se deduce de lo “otro” en la medida en que es una conciencia como yo. Sin embargo, esta idea deja reintroducir una dialéctica de lo mismo y lo otro que Derrida vincula a una herencia griega: el alter ego es radicalmente otro por ser una conciencia constituyente de sentido, pero es lo mismo que yo al darse con el sentido de otro ego (p. 88). La fenomenología trascendental se encontraría entonces en oscilación entre un movimiento que se dirige a su liberación respecto a dicha dialéctica de lo mismo y de lo otro, y un movimiento que, sin embargo, la confina a ella. Retomando a Eugen Fink, Derrida cuestiona las pretensiones de la fenomenología al buscar liberarse de los presupuestos filosóficos de una tradición a la que sin embargo pertenece y cuyo lenguaje sigue hablando sin poder abdicar de él (p. 89).

En la segunda sesión, Derrida continúa elaborando aquello que hacía necesaria la tematización de la intersubjetividad. Derrida se refiere, en primer lugar, a la comunicación, cuya problemática atraviesa esta quinta meditación por cuanto la verdad no solo implica validez intersubjetiva, sino también un horizonte común en el que el intercambio entre conciencias es posible. Aunado a esto se encontraría una alusión en *Ideas I* a la *Einfühlung* o intropatía (*intropathie*), cuya elaboración anticipa ya que la dación del otro es estructuralmente similar a la del recuerdo en la medida en que ambas vivencias se caracterizan por no darse en la intuición de una manera plena o directa (p. 123). Me gustaría aprovechar esta ocasión para insistir en que este fue un tema predilecto de Derrida. La alusión a la afinidad entre el recuerdo y la intropatía se encuentra también en la “Introduction a *L’Origine de la géométrie*” (1962, p. 83) y *La Voix et le phénomène* (1967b, p. 52), trabajos en los que Derrida insiste en la manera en que la temporalidad deja insinuar la alteridad al interior de la conciencia misma. Pero el seminario aporta una pieza valiosa en este encadenamiento: Derrida propone ver entre ambas experiencias “una sola y misma posibilidad”, como si el tiempo entrañara de suyo una alteridad que impide una reducción a lo que Husserl, en el curso de esta quinta meditación, llamará esfera de propiedad. Derrida invita así a los lectores a ver la compenetración entre temporalidad e intersubjetividad con base en los manuscritos C (p. 189). Haciendo a un lado la cuestión, Derrida procede a un análisis entre el tratamiento de la intersubjetividad en *Ideas II* y *Meditaciones cartesianas*. La diferencia estaría en que *Ideas II* se ocupa del problema de la intersubjetividad desde el otro como entidad psicofísica. En los niveles de constitución, esto implica una derivación, pues la psique, en cuanto situada espaciotemporalmente y en conexión con la realidad en virtud del cuerpo, extrae su sentido de la conciencia trascendental como región originaria del sentido (p. 124). Cabe destacar que estas observaciones y las anteriores tienen un carácter preliminar por el que Derrida busca justificar tanto el punto de partida como el camino que toma Husserl para abordar la descripción del otro. Así, una vez hechas estas precisiones, Derrida se lanza a su comentario de la quinta meditación.

A lo largo de las otras sesiones, Derrida ofrece una lectura guiada de cada párrafo acompañándola de un comentario. Me limitaré entonces a las observaciones que considero más pertinentes. Una de ellas se refiere al §45, en donde Husserl, después de haber practicado la epojé temática que le permite suspender toda referencia a lo extraño y así aislar los elementos que permiten su constitución, habla de una apercepción mundanizante del ego trascendental. Este ego trascendental constituye el mundo y realiza una apercepción de sí. Derrida

se pregunta entonces si este yo constituido por el ego trascendental no puede tomarse como el primer otro para el yo. Si la apercepción significa que el ego trascendental se mundaniza al apercibirse, que constituye como un ser mundano o ser en el mundo a través de la apercepción de sí, quizás sea pertinente hablar del yo mundano como otro yo (2025, p. 157). Otro momento importante viene en el comentario al §50, en donde aparece el concepto de presentación analógica y con el cual Husserl describe que el otro el otro se encuentra allí frente a mí sin que se dé originariamente. La experiencia que tengo del otro supone entonces una intencionalidad mediata, y es precisamente en torno al concepto de mediatez, tomado tanto de un vocabulario tecnológico como semiótico, que girarán las reflexiones de Derrida. En cualquier caso, la reticencia que Derrida busca expresar así se refiere a que la descripción de la presentación del otro es hecha en un lenguaje de origen mundano, pregunta con la cual Derrida vuelve a retomar a Fink. Aunque Husserl parezca pensar que es posible neutralizar el sentido mundano del lenguaje del que se sirve, Derrida considera que no y que el lenguaje es lo último que la fenomenología pueda reducir (p. 174). Pero Derrida no busca deshacerse del concepto de presentación analógica, y ello puede verse en la manera favorable en que interpreta otra fórmula que emplea Husserl para definir la intencionalidad que me da al otro, a saber, el de modificación intencional. En contra de Ricoeur y de Levinas, Derrida insiste en su importancia porque permite poner de relieve la responsabilidad filosófica que así asume Husserl: solo al reconocer al otro en cuanto alter ego como modificación intencional mía (es decir, a sabiendas de que todo lo que pueda decir de él o ella me presupone a mí) puede respetarse las exigencias de un discurso filosófico responsable que conoce sus condiciones y límites (p. 181). Como puede inferirse, este es un punto en común con “Violence et métaphysique”, en donde Derrida habla de la responsabilidad filosófica no solo en relación con Husserl sino también con Heidegger, otro filósofo cuyo planteamiento Derrida pone a prueba en contra de las críticas de Levinas. Queda por averiguarse si este concepto de responsabilidad cambia a lo largo de la trayectoria filosófica de Derrida. Pienso nuevamente en el seminario sobre el secreto, en donde Derrida, retomando la decisión que Abraham toma frente a Dios de sacrificar a Isaac, vincula la responsabilidad con la incapacidad de dar cuenta de mis actos (2024b, p. 324). Si en un caso se acentúa la responsabilidad filosófica como aquella que es consciente de los supuestos que hacen posible cierto discurso, mientras que en el otro se piensa la responsabilidad como radicalmente heterónoma, se vuelve una tarea pendiente elaborar que lleva la trayectoria de una determinación a otra.

Me gustaría concluir con un comentario sobre la afinidad que Derrida expresa respecto a Husserl. Esta afinidad se refiere a la manera en que la fenomenología trata al otro y en la que logra escapar a las críticas de Levinas (a saber, la violencia hacia la alteridad del otro al reducirlo al estatus de alter ego). No obstante, aunque haya aquí un gesto ético, no ha de olvidarse que se realiza en medio de un horizonte en el que ya ha acontecido un acto violento: el hecho de que la dación del otro me presuponga de un modo u otro para que tenga sentido. Esta sería una violencia preética, afirma Derrida, y, por consiguiente, instalada en el aparecer mismo (pp. 183-184). Me atrevería a decir que esta es una idea que atraviesa la reflexión de Derrida sobre el otro, a saber, que no hay horizonte ético sin una herida que implique ya cierta traición a su singularidad. Es así como Derrida cierra “En composant ‘*Circonfession*”, en donde la posibilidad del perjurio se debe a que todo lenguaje dirigido al otro deja insinuar a un tercero (2005). No hay, por lo tanto, ética o relación de justicia que no presuponga ese primer gesto de traición.

Bibliografía

- DERRIDA, Jacques (1962). Introduction à L’Origine de la Géométrie. En Edmund Husserl, *L’Origine de la géométrie* (pp. 3-171). Presses Universitaires de France.
- DERRIDA, Jacques (1967a). Violence et métaphysique: Essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas. En Jacques Derrida, *L’écriture et la différence* (pp. 117-228). Éditions du Seuil.
- DERRIDA, Jacques (1967b). *La Voix et le phénomène: introduction au problème du signe dans la philosophie de Husserl* (6a edición). Presses Universitaires de France.
- DERRIDA, Jacques (2005). « En composant ‘Circonfession’ ». En John D. Caputo y Michael J. Scanlon (eds.), *Des Confessions. Jacques Derrida, Saint Augustin* (pp. 45-61). Stock.
- DERRIDA, Jacques (2024b). *Répondre – du secret. Séminaire (1991-1992)*. Éditions du Seuil.

Recibido: 15/09/2025

Aceptado: 17/09/2025

XAVIER ESCRIBANO LÓPEZ (ed.) (2024). *Vivir del aire, pensar la respiración. Ensayos filosóficos e interdisciplinarios de antropología de la corporalidad II*. Madrid: Síntesis Editorial, 444 pp.

Jorge Andrés CALVO CHÁVEZ
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
calvoj.andres@gmail.com

La función de un título es identificar los temas principales de los que trata una obra y ofrecer al lector una idea general de la perspectiva central que el libro persigue. Con esta idea en mente, puedo afirmar, sin temor a duda alguna, que pocas obras han acuñado de forma tan concreta y clara su tema de investigación como lo hace *Vivir del aire, pensar la respiración*. La obra en cuestión se suma al reciente esfuerzo de distintos autores y corrientes del pensamiento por abordar el tema del aire; por ejemplo el *Phenomenological Ontology of Breathing* de Petri Berndtson; el *Breathing Aesthetics*, de Jean-Thomas Tremblay; y, por mencionar uno más, *On Breathing: Care in a Time of Catastrophe*, de Jamieson Webster. La valiosa aportación que se hace respecto del tema, a cargo de la edición de Xavier Escribano, dialoga con la filosofía, la antropología y la estética, pero principalmente con el lector, al poner al descubierto este proceso tan vital e íntimo.

Este último talante representa la mayor contribución que esta obra presenta frente a los aportes contemporáneos. Cada uno de los autores de este volumen se dio a la tarea por tematizar la relación entre el aire y el sujeto desde distintos linderos de la filosofía, las artes y la antropología. La diversidad de posturas aquí ilustradas es, sin duda, la fortaleza incuestionable del texto porque no se incurre en la ilusión de agotar un tema mediante una única perspectiva teórica; por el contrario, se ofrece una red conceptual amplia sobre las diversas implicaciones de pensar el aire como concepto central en la vida actual. Esta visión amplia del aire y la respiración parte de la convicción de que el aparente trasfondo de obviedad en el que respiramos es, en realidad, más problemático de lo que podría pensarse a primera vista. *Vivir del aire, pensar la respiración* desmonta la imagen de obviedad que rodea al acto de respirar al mostrar que es más que un simple fenómeno fisiológico: es una estructura fundamental de la corporalidad y de la vida misma, pero también revela una inherente unión con el mundo que nos rodea. La relación entre la persona y su mundo se materializa en cada inspiración

y cada exhalación. Este intercambio continuo entre oxígeno y dióxido de carbono revela tanto la pertenencia del sujeto a su entorno como la capacidad afectiva que este simple acto puede tener en la experiencia inmediata del cuerpo vivido.

En los veinte capítulos, distribuidos en cuatro secciones, hay una pregunta constante que marca la pauta de la discusión: ¿qué relación tiene el aire con el ser humano y su mundo? Esta pregunta se explora desde distintas perspectivas que los autores de este compendio desarrollan desde sus respectivos ámbitos temáticos con una elegancia digna de elogio. Que el aire funcione como eje de estas investigaciones da pie a una serie de paralelismos interesantes entre los capítulos. Se le concibe como alimento, inspiración, realidad corporal, esfuerzo y salud, en síntesis, el aire permea por entero cualquier relación que se tenga con el mundo. Los cuatro ejes que articulan esta amalgama de posibilidades temáticas son los siguientes: filosofía de la respiración; fenomenología de la respiración, ética, práctica y política de la respiración, y por último la estética de la respiración. Ahora bien, el *leitmotiv* que une estas cuatro divisiones puede describirse del siguiente modo: el aire y la respiración constituyen partes fundamentales e inherentes de la vida del ser humano.

Esa unión es, en realidad, el impulso que permite apreciar las distintas gradaciones temáticas del acto de respirar. En palabras del propio Escribano (2024, p. 41): “la modulación de nuestra respiración expresa de manera inmediata el modo como estamos instalados afectivamente en el mundo.” Se trata de una acción simple que imbuye al cuerpo de vida, pero cuya aparente simplicidad deja ver, paradójicamente, que detrás de la respiración hay una serie de presupuestos que dotan a esta acción vital de un trasfondo filosófico profundo que abarca desde la cualidad del olfato, la normalidad del respirar hasta las dimensiones políticas del aire en la ciudad. La convergencia, por ejemplo, entre el hábito, el olvido por respirar, el amianto, la danza y el teatro, todos temas centrales de este volumen, no radica en las específicas vicisitudes que intervienen en cada escrito ni en las hipótesis que cada uno de sus autores ha tenido en mente, sino en el develamiento y análisis de las intrincadas relaciones que acontecen en la respiración y que competen al ser humano. Ya sea que se trate de la danza, de la fenomenología, de la política o de la ética, la respiración ocupa un papel central porque refleja el íntimo encuentro que el yo establece con su mundo circundante.

El libro consolida la investigación al sostener un equilibrio adecuado entre la pregunta por el aire y la libertad temática con la que los investigadores desarrollaron sus reflexiones. La relación con el aire como tema de investigación

filosófica no se vuelve en ningún momento redundante al navegar por las páginas de estas cuatro secciones, ya que en cada una se aborda de forma concreta la conexión que el cuerpo y el sujeto mantienen con la respiración, y no como una simple permutación temática. El respirar se asume como un vector que vertebrará las reflexiones de este libro, pues se considera la condición de posibilidad para pensar los diversos rangos de la experiencia humana. Se trata de una acción corporal que acaece, en la mayoría de los casos, de forma anónima, pero en estas páginas se muestra que posee un vigor conceptual que invita a reconsiderar esa primera impresión. La relevancia filosófica tanto del aire como de la respiración delata una profundidad temática que testimonia la riqueza conceptual de la relación entre los autores y el tema. Ya se trate de rastrear la génesis de la filosofía de la respiración en la tradición hindú, examinar el papel político que la respiración desempeña en el pensamiento de Thomas Hobbes o cuestionar el rol que el aliento tiene en piezas coreográficas submarinas por mencionar unos ejemplos. Lo valioso de estos análisis, a ojos de este lector, no se circunscribe únicamente a los cuidadosos y prolijos argumentos que han sido vertidos en *Vivir del aire, pensar la respiración*, al explorar las relaciones antes descritas, sino en que se trata de un auténtico ejercicio con connotaciones filosóficas para pensar la relación que el aire tiene con uno mismo.

A modo de conclusión, presento, en estas últimas hojas, una breve sinopsis de los capítulos que constituyen este libro. La primera sección, la *filosofía de la respiración* consiste en cinco capítulos. El primero de ellos lleva el título de “Hambre de aliento. El *prana* como alimento en la *Taittiriya Upanisad*” de Raquel Ferrández en el que la discusión gira en torno a la figura del aliento en este texto fundamental del Vedanta. Ferrández indaga en el concepto del aliento con la intención de ahondar en la conexión que guarda con el cuerpo para señalar que se trata de una relación general en el mundo, pues “el cuerpo hecho de alimento es el primero, pues del alimento vienen todos los seres y al alimento retornan tras la muerte.” (61). El segundo, a cargo de Bernat Torres, titula su trabajo “El *pneuma* como aliento vital en el pensamiento estoico: análisis de la dimensión cosmológica y psicofisiológica del concepto” Aquí se ofrece una cuidada exploración del concepto de *pneuma* con vistas a establecerlo como un garante entre la materia y la forma, porque se llega a “la consideración del cosmos como un ser vivo y, juntamente con ello, las teorías médicas que sitúan el *pneuma* como la causa principal de los procesos fisiológicos y vitales.” (78). Abel Miró i Comas presenta el tercer capítulo, titulado “Inspiración profética e inspiración poética en Tomás de Aquino” en la que la inspiración poética y profética comparten un aire divino con el cual llegan a ser partícipes de lo sacro y hablan con voz divina.

El artista cumple una función de profeta ante los otros al establecer los designios divinos. El cuarto texto “Ver la naturaleza como un organismo viviente y respirante: Schelling revisitado por Merleau-Ponty”, de Stéphanie Perruchoud Entabla un diálogo fecundo con la tradición del idealismo alemán en Schelling y con la fenomenología de Merleau-Ponty al destacar la dimensión dinámica con la que puede percibirse la Naturaleza, situada en el límite de aquello sobre lo que el yo ejerce influencia, pero que, aun así, nos rodea y nos compenetra. El último capítulo de esta primera parte tiene el nombre de “El aire y la respiración en la esferología de Peter Sloterdijk”, de la autoría de Martín Curiel, quien se da a la tarea de rastrear en la obra de Sloterdijk una relevante conexión entre el ser humano y su respirar en la que aborda los cambios que le competen a la civilización del siglo XXI: “Aquello que el cuerpo era capaz de realizar sin tener que pensar -la respiración- se ha vuelto ahora un objeto calculable auto operable manejable al antojo” (156).

La segunda sección, la *fenomenología de la respiración* consiste en cinco capítulos. El sexto, titulado “Respirando soy, aspectos fenomenológicos de la experiencia de respirar” de Ariela Battán Horenstein tiene el objetivo de abordar la experiencia de la respiración en el nivel del cuerpo vivido. Esto implica una investigación de las condiciones y efectos que la respiración tiene sobre la vida afectiva y el vaivén entre su doble ciudadanía. En palabras de la autora: “se trata de un proceso fisiológico involuntario y automático invisible y que tiene lugar en la interioridad del cuerpo pero que cae también bajo el dominio de la voluntad y estar relacionado con la existencia es observable por el movimiento muscular implicado en la actividad respiratoria y se exterioriza por medio de la voz el soplido o el suspiro” (171). Roland Breeur en “Olvidarse de respirar”, presentan una visión clara de un problema complejo. Se trata de la discusión sobre la primacía de la respiración, que toca el trasfondo de la compleja relación entre el cuerpo vivido y el cuerpo físico, con la intención de señalar que la interacción entre ambos registros no puede ser comprendida como si se tratase de una subyugación, sino como una yuxtaposición. “La experiencia de la alteridad olfativa”, a cargo de Mădălina Diaconu indaga en las vivencias sobre el olor y en sus particulares modos en cómo nos sitúan ante la experiencia del otro. Ya sea desde el deseo carnal de lo sexual o desde la putrefacción de la muerte. La vivencia de la otredad está imbuida por el olor del otro. Luís António Umbelino presenta la “Teoría de los lugares respirables”, e indaga de la mano de Maine de Biran en la interacción entre la afectividad corporal y la atmosfera vital, con el fin de señalar que la atracción afectiva que se tenga hacia ellas está en sintonía con el cuerpo. Por último, el décimo capítulo, a cargo de Agata Băk y Martín Mercado

Vásquez titulado “Mascarilla y carne polirrítmica. Anatomía fenomenológica de la respiración en tiempos de SARS-Cov-2” tienen el objetivo de traer a la luz el choque que la experiencia pasiva corporal tuvo al ser intervenida por la implementación de las mascarillas durante la pandemia como medida para combatirla. El uso de la mascarilla constituye un buen caso descriptivo para la fenomenología de la respiración, porque señala cómo el propio ritmo con el que el cuerpo se desenvuelve se ve modificado en la habitualidad y cotidianidad.

La tercera parte del libro. *Ética, práctica y política de la respiración*. Inicia con Isabel Morales Benito y su capítulo “El hábito de respirar (bien)” En este texto se explora el concepto del hábito en la respiración, pero no como parte de una continuación mecánica y ciega, sino que se señala la relevancia de una naturaleza dinámica y libre. El artículo decimosegundo “El ritmo respiratorio de la emoción: el caso de la ansiedad” de Carlos Martos ofrece un argumento en pos de la importancia de la respiración para la modulación de las emociones con base en testimonios recogidos en sesiones de psicoterapia. “La dimensión política del acto de respirar. Una mirada desde Thomas Hobbes.” De Roger Castellanos Corbera busca explorar los límites de la condición de la soberanía al señalar la imposibilidad por regir sobre aquellos movimientos vitales sobre los que el pacto en cuestión no puede interceder. El artículo de María Teresa Russo, “Respirar polvo de muerte. El debate sobre el amianto: una cuestión de ética profesional y ambiental”, expone los peligros de la industrialización cuando la salud de los mineros se vio gravemente afectada por las políticas sanitarias defectuosas de la Inglaterra de finales del siglo XIX y comienzos del XX, y los paralelismos que el pasado guarda con las políticas de salud pública del presente. El decimoquinto capítulo, el último de esta sección, corre a cargo de Ana María Rabe con su “Respirando el polvo de las Torres Gemelas. Paradojas de una memoria en el aire.” La autora sitúa la difícil labor que ha sido la identificación de las víctimas de estos atentados por haber sido reducidos a partículas de polvo y el problema de salud que la inhalación del polvo, producto de la caída de las torres, tuvo en los sobrevivientes.

La última parte de este libro es la *Estética de la respiración*. Esteban A Geraldino investiga en “El motivo de la respiración en los Sonetos a Orfeo de R. M. Rilke” el papel central que el aliento tiene en la búsqueda de la condición humana y su relación con lo divino. Para Rilke, esta búsqueda, acorde con Geraldino, conlleva la conexión entre lo humano y lo divino, pues el ser humano se vuelve necesario para lo divino porque es quien puede completarlo al religarse a él. El decimoséptimo tiene por nombre “Aire y aliento: experiencias de la respiración

en el arte contemporáneo” de Albert Moya. En este artículo se exploran las condiciones artísticas de finales del siglo pasado y el actual, y cómo en ellas el aire, lo inmaterial y lo evanescente afectan el mundo habitual en el que la vida discurre. El arte pone en entredicho la inocua normalidad con la que el aire es concebido y arroja luz sobre las implicaciones que el aire que respiramos sea uno y el mismo para todos. Sergio H. Sierra M. y Sergio Naranjo V., presentan “La respiración en la escena moderna. Los modelos corporales de Stanislavski, Meyerhold y Laban”, y llevan a cabo un recorrido por las distintas escuelas artísticas que han incorporado o innovado, de una manera u otra, la imagen corporal y las transformaciones surgidas al considerar el impacto que la respiración tiene en la ejecución escénica del artista. El decimonoveno corresponde a Eulàlia Polls i Camps “Coreografiar bajo el agua: Julie Gautier y la danza apneica” Su objetivo es ahondar en la danza apneica y desentrañar las raíces de esta escuela dancística que ha encontrado en las profundidades acuáticas un nuevo modo de expresión artística. Por último, Ester Vendrell Sales concluye este compendio con “Danza y Prânâyâma. El poder transformador de la respiración para la práctica y poética de la danza.” La autora se da a la tarea de buscar a contrapelo en la historia de la danza, el yoga y el Prânâyâma las distintas interacciones que acontecieron a partir del modo en que la respiración era valorada en cada una de estas disciplinas y el impacto transformador que el encuentro entre la danza y el yoga tuvo.

Recibido: 18-11-2025

Aceptado: 01-12-2025

SCHUTZ, ALFRED (2025). *Filosofía de la música. Escritos 1924-1956* (selección, traducción e introducción de Jacobo López Villalba). Madrid: Ediciones Encuentro, 203 pp.

Gustavo FABIÁN CÁMARA
Universidad de Buenos Aires
guscamara@yahoo.com

Pocos pensadores han tematizado los asuntos musicales con tanta penetración fenomenológica como lo ha hecho Alfred Schutz. Destacado en el terreno de la sociofenomenología, su producción teórica encontró gran reconocimiento incluso nada menos que por el fundador de la fenomenología, Edmund Husserl.

Menos conocida, y sin embargo de gran relevancia en su pensamiento, es su producción de textos de temática musical. Pero antes de abordar los textos musicales de Schutz —que juntos por primera vez en español son presentados en este libro— dediquemos un breve comentario a la introducción de Jacobo López Villalba, el encargado de la selección, traducción e introducción de los textos que aquí se reseñan. El mundo filosófico-musical de Schutz nos lo presenta allí con su riqueza de datos biográficos y académicos; pero además, lo hace con generosas —por lo atinentes y explicativas— notas a pie de página en el cuerpo de los escritos shutzianos, que ponen en contexto y echan luz sobre aquellas nociones que requieren de mayor comprensión. Un dato no menor con respecto a lo musical: López Villalba, además de filósofo, es Profesor de Violonchelo y Música de Cámara, motivo por el cual el lector no versado en dicha «provincia finita de sentido», —al decir del vienés— agradece y puede confiar en encontrar, en cada caso, la explicación oportuna y contextualizada. La introducción es de una extensión suficiente para ser profunda en su desarrollo y definitivamente consigue secundarnos en la lectura y comprensión de los temas fundamentales del autor. Se revelan y anticipan allí motivaciones presentes en Schutz que, al modo del *ostinato* musical, exponen una constante de su pensamiento: sus escritos fenomenológicos sobre música probarán ser explicativos de aspectos de su teoría social. Nos dedicaremos ahora sí a los textos de Alfred Schutz. La presente traducción de estos cinco imprescindibles textos filosóficos sobre música significa un valiosísimo aporte para el público de habla hispana.

«Estructuras de Sentido en el Arte Dramático y la Ópera» es este primer texto de 1924 que corresponde, como señala el traductor, al período bergsonian del vienés. La *durée* y su relación con la melodía, el tiempo interno y su correlato con el tiempo espacializado, las vivencias originales de la duración pura, y la relación «tú», todos estos tópicos se encuentran condensados en un tipo de arte que Schutz conoce muy bien: la ópera. Podríamos evocar al joven austríaco —como lo recuerda en su homenaje su amigo Winternitz, según reza la introducción— escuchando en «el piso más alto de la Ópera de Viena *El rapto en el serrallo* de Mozart con la partitura en la mano» (p. 11), y a la par lo imaginamos forjando algunas intuiciones que aparecerían posteriormente desplegadas en su obra. En efecto, nuestro autor dirá que la ópera, en tanto es combinación de arte dramático y música, reúne la duración pura en el tiempo interno y el tiempo espacializado en que se desarrollan las acciones de los personajes; este tópico atraviesa gran parte de su desarrollo teórico. Luego de un breve análisis acerca del sentido de una forma artística Schutz recurre al drama como clave interpretativa de comprensión de la ópera. Hay una «técnica» de composición en el drama que se mantiene más allá de su contenido, y lo invariable consiste en que los seres humanos interactúan con palabras y acciones «en un marco espaciotemporal determinado» (p. 31). Así, señala que en tanto las obras de Eurípides difieren en estilo y época de las de Strindberg, y en este sentido son inconmensurables, ambas pueden sin embargo mostrar estructuralmente, digamos en términos de Wittgenstein, un «aire de familia».

Una divisa esencial del drama es la palabra. Es la palabra que presupone la «relación-tú» como aquella inmediatez donde los actores y en general, actores sociales, se experimentan en persona en intercambio mutuo. La orientación-tú deviene en la relación-nosotros que es origen de la intersubjetividad. No se refiere Schutz en rigor a la palabra del poeta, puesto que la poesía aporta parte de la interpretación mientras en el drama la palabra conduce a la relación tú, que se exhibe ante el espectador «sin ninguna pista para su interpretación» (p. 37). Esta forma de acción social constituye un *a priori* de toda comprensión y «requisito previo esencial del arte dramático» (Ibíd.), significa un «modelo» de cómo actuaríamos nosotros espectadores en el auditorio; hay un salto comprensivo, intuitivo, a la relación-tú, a la universalidad de las acciones: ya no se trata de la simple actuación de dos actores en tanto meros «egos psicofísicos reales» (p. 37). Con la palabra Schutz parecería acercarse poco a poco a lo verdaderamente musical, no se trata de palabra escrita, sino de palabra escuchada, palabra *hablada*. Esto es decisivo, ya que con el habla se está introduciendo aquí el tema del sonido, y con el tono de voz descubrimos en el hablante aquello que no es del

orden del concepto o la interpretación teórica. Por medio de la palabra hablada y su entonación los estados interiores del prójimo comparecen con precedencia vivaz a nuestra aprehensión. Pero en la ópera la música tendrá que habérselas no sólo con la palabra sino también con la acción, toda vez que ambas están en esta forma artística llamadas a ser musicalizadas.

Schutz nos transporta a un debate fascinante a través de Nietzsche, Schopenhauer, Wagner, y Mozart en torno a la palabra, su preponderancia o no respecto de la música, y aun la disputa entre la prevalencia de la melodía sobre el ritmo. No podemos extendernos aquí, pero para nuestro autor, en clara herencia bergsoniana la melodía airosa ocupará un lugar destacadísimo; también para Wagner, que de manera enfática declara a la melodía por sobre la armonía y el ritmo como «la forma de la música misma» (p. 49). La palabra es subsidiaria de la música para Nietzsche, y de la misma forma es para Mozart, quien escribiera en carta a su padre un dictamen en tono prescriptivo: «la palabra siempre debe ser la sierva obediente de la música» (p. 51). No menesterosa de interpretación, la melodía no conoce el tú, el lenguaje, ni el concepto porque no tiene necesidad de objetivarse en el espacio y el tiempo (p. 52). Ahora bien, la duración interior supone, dice el autor, la vivencia más primitiva y original del ser humano (Ibíd.). En efecto, como López Villalba comenta en la introducción, el «yo duración pura» es la primera forma de vida con la que trabaja Schutz (Cfr. 14). Y aunque el vienés afirme que «la música es el arte más solitario», no obstante, vivenciarse como ser humano significa también el ser consciente de su propio cuerpo como algo extenso, capaz de establecer el espacio y tiempo, condiciones previas, ahora sí, para el tú, el lenguaje y el concepto. De acuerdo con lo esbozado, sobre la duración interior en que vive la melodía pueden construirse estratos superiores de la conciencia en los cuales se despliegan las acciones de los personajes, y es el cuerpo el mediador entre el ámbito de la duración pura y el mundo exterior. En esto consiste la ópera como combinación de drama y música: «Nuestro propio yo sale fuera del ámbito de la duración interior mediante la acción, el movimiento y la extensión de su cuerpo» (p. 53). En este sentido, la música aporta a la ópera una particularidad por la que comprendemos las vivencias originales de la duración pura y la relación-tú. La palabra se vincula al contenido de sentido, el gesto al mundo espaciotemporal comprensible y la música a la duración interior. Con este abigarramiento de elementos en apariencia tan heterogéneos se comprende cómo la ópera reúne a la música, las palabras y las acciones.

La orquesta tendrá un lugar destacado en la ópera. Antes de cualquier gesto y cualquier palabra es la música la que invita a sumergirnos en la duración en

nuestra interioridad, reviviendo todos los acontecimientos de la escena pertenecientes al mundo espaciotemporal (p. 61). La música, a través de la orquesta, es la esencialmente destinada a enlazar «el hilo de la duración y de la melodía alrededor de los actores y los cantantes, por un lado, y de los oyentes, por otro» (p. 64). Acerca del sentido en la ópera se disputan Mozart y Wagner. En el primero, el amor como tema, para el segundo, la tragedia, lo milagroso, lo mítico, e influido fuertemente por Schopenhauer, la filosofía. Mozart expresa lo maravilloso, como Wagner, «pero no lo que proviene del exterior. Para él, el surgimiento de los sentimientos humanos ya es bastante maravilloso de por sí...» (p. 67). En cuanto a la «relación-tú» Schutz afirma que es en Mozart donde la inspiración dramática se forjó musicalmente de la existencia real de dos personas en el espacio. Por eso, actuando simultáneamente los personajes participan «de nuestro mundo en el sentido más verdadero» (p. 71).

En el segundo texto presentado, «Fragmentos para una Fenomenología de la Música», del año 1944, Schutz emprende un camino atendiendo a la relación que tenemos con el fenómeno musical y la reflexión sobre la escucha. Una definición importante del autor es que la música, a diferencia del lenguaje poético, no refiere a ningún objeto del mundo y carece de estructura conceptual, no tiene carácter semántico, aunque en el caso de la pintura sí hay una referencia a los objetos del mundo (Cfr. p. 75).

Pero debemos ir ahora al Schutz cabalmente fenomenólogo. En el apartado que se titula «El acercamiento fenomenológico a la música» queda claro lo que persigue el autor: será irrelevante para la experiencia del oyente cualquier consideración de la música como sonidos entendidos desde el punto de vista de la física, ni serán atinentes los nervios y células del cerebro, el oyente «simplemente está escuchando música» (p. 78). Más allá del carácter cultural y ciertas circunstancias históricas que operan en el modo en que se escucha la música a través de las diferentes épocas, estas consideraciones preparan y anteceden una tesis central del texto. Tomando distancia de la posición atribuida a Husserl por el vienés según la cual «una sinfonía existe únicamente cuando es interpretada por una orquesta» (p. 167-168) se encamina Schutz hacia una consideración ontológica de la música como un objeto *ideal*. Esta idealidad de la música junto a su inmaterialidad tiene el carácter peculiar de poder ser reproducida «desde el principio hasta el final en [el] oído interior» (p. 81). Con este aserto se encuentra expresado el *quid* de un concepto fenomenológico muy caro a los análisis musicales schutzianos, lo «politéticamente» constituido, o *construido*,

como también consta en la traducción¹. El «teorema de Pitágoras», construido politéticamente a partir de unos pasos u operaciones mentales ordenados de principio a fin, puede sin embargo, ser captado en su sentido sin la necesidad de reproducir los pasos por los cuales fue desplegado. Este modo de obtener «en un solo rayo» la proposición resultante es lo que se denomina un captar «monotético». Aunque un poema ciertamente comparte con la música la posibilidad de una construcción politética su contenido conceptual puede ser contemplado en un solo rayo, esto es, monotéticamente. Naturalmente, para tener el poema en tanto tal debo recitarlo o leerlo de principio a fin. La pregunta que se presenta entonces es ¿por qué no puedo captar una obra musical monotéticamente al igual que el poema? Y Schutz revela algo muy simple: «la afirmación de que la música no puede ser captada monotéticamente es solo un corolario de la tesis según la cual el contenido de sentido de la música no está relacionado con un esquema conceptual» (p. 83). Dicho de otro modo, por no poseer la música conceptos —ni semántica— que puedan ser captados de una sola vez, no hay posibilidad para una captación monotética.

Ahora bien, hasta qué punto, dice Schutz, podemos hablar de una constitución politética de una obra musical en el tiempo interior (p. 85). Este interrogante, que nuestro autor no responderá acabadamente, irrumpe a partir de la paradoja eleática de Zenón y la flecha en movimiento, como una análogo del modo en que escuchamos música. Con esta paradoja que introduce el problema bergsonianos acerca del «doble aspecto del movimiento» (p. 84) se disparan las veintidós preguntas consecutivas que aparecen en el texto, —según hemos contabilizado— y que insinúan el verdadero problema del cual dice Schutz que hasta incluso «el propio método fenomenológico (...) puede resultar insuficiente» (p. 87). Resumamos el problema de acuerdo a lo monotético-politético de este modo. Por una parte el elemento que impide cualquier constitución monotética de la música es, como vimos, la ausencia en ella de todo contenido conceptual. Por otra parte, una constitución politética de la pieza musical se ve amenazada —por eso la pregunta que inquietaba a Schutz— en virtud de la subrepticia espacialización que introduce como posibilidad la paradoja eleática de la flecha, que como dijimos, es la consideración del movimiento en su doble aspecto: el movimiento como curso continuo y el movimiento realizado dividido en partes.

¹ El término «politético» y los actos de constitución politética comportan una gran complejidad. Para ahondar en esta temática remitimos al lector a: Husserl, Edmund (1949): *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Méjico, Fondo de Cultura Económica. Libro Primero, §§ 118 y 119.

Sólo el primero es una unidad que participa en la corriente de nuestra conciencia en el tiempo interior, mientras que el segundo, en tanto tiempo espacializado, conlleva una referencia a lo conceptual, y *eo ipso*, contrario a la *durée*. (Cfr. 84). Otro problema surge con la introducción de las cinestesias visuales, táctiles y de locomoción. Y al respecto ¿qué sucede en el caso de la música? Schutz afirma: «El órgano a través del cual experimentamos la música, el oído, no posee ninguna cinestesia» (p. 91). Podemos añadir que no hay nada en la música del orden de la perspectiva; una nota *do*, por ejemplo, no tiene caras ni lados. Schutz es lo suficientemente categórico cuando dice lo que condensamos aquí en un solo párrafo: el oído no es capaz de construir la dimensión espacial, no tiene un centro de cercanía, ni una estructuración análoga a la de la perspectiva, el movimiento cinestésico no es propio o exclusivo de la audición, el oído es incapaz de crear una recurrencia y un patrón, etcétera (Cfr. 92-93). Queda expresada, por la negación que abunda en estas oraciones, la diferencia entre la esfera visual y la dimensión de lo audible (Cfr.93).

El autor distingue la experiencia del oyente que al escuchar música vive en la dimensión del tiempo interior de la de aquel que participa de un tiempo medible, esto es, fragmentado, un «tiempo de los relojes», o el «tiempo de los físicos», donde tienen lugar nuestras acciones y el encuentro con nuestros semejantes (p. 94). Schutz utiliza en el análisis de la corriente de pensamiento conceptos fenomenológicos de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* de Husserl². La particularidad de la experiencia musical es que su objeto es uno que dura en el tiempo, y tanto las retenciones y protenciones, —que operan pasivamente en el nivel de la conciencia absoluta constitutiva del tiempo— como las rememoraciones y anticipaciones (con más grado de actividad), intervienen en la constitución de dicho objeto de duración. En este sentido, la escucha musical que tiene lugar en el tiempo interior se contrapone a la «atención plena» y el «estado de alerta» propios del tiempo espacializado de la vida cotidiana, desde donde hay que volverse para rendirse al flujo de la música en «la corriente de conciencia en el tiempo interior» (p. 102). El vienes se encarga de subrayar que esta actitud es común para cualquier tipo de música; en una suerte de *epojé* busca deslindar mediante el análisis fenomenológico musical aquellos elementos culturales particulares. Sin embargo reconoce que el oyente utiliza experiencias previas del tipo de música que está escuchando. En suma, toda experiencia musical, según el recuento de Schutz, requiere: del flujo interior en que se origina la experiencia

² Husserl, Edmund (2002): *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Trad: Agustín Serrano de Haro. Madrid, Editorial Trotta.

musical, de la facultad de la mente para recolectar el pasado por medio de las retenciones y reproducciones, de la prevención del futuro mediante las protenciones y anticipaciones, y, de una configuración que significa el tema experimentado como un todo, pero que puede repetirse, modificarse, y ornamentarse (p. 107).

A través de un ejemplo musical concreto de una melodía compuesta por seis notas se pone en juego este repertorio fenomenológico de la temporalidad mostrando el operar de estos elementos en la escucha musical. Schutz explica cómo a partir de la retención de un sonido podemos «esperar por medio de una protención» (p. 109) la impresión de otro sonido adviniente. Acaso sea necesario apuntar algo sobre lo que nuestro autor no ahonda, por lo menos aquí. Y es que la retención es una fase de la conciencia interna del tiempo, y que en tanto tal tiene «lugar» en la dimensión pasiva de la conciencia, esto es, sin el operar de un yo activo. De acuerdo a esta retención, como dice Schutz, «podemos esperar por medio de una protención» una nota que guarde relación con la nota retenida (p. 109). Pero es necesario remarcar que retenciones y protenciones son síntesis pasivas, por lo cual deberíamos distinguir la esfera donde operan las protenciones respecto de la esfera de las esperas o «anticipaciones» en las cuales, en estas últimas, sí hay un grado de actividad yoica. Schutz establece la diferencia entre protenciones y anticipaciones en términos de que estas últimas «se refieren a acontecimientos y experiencias de un futuro más lejano» (p. 99)³. En efecto, podríamos ejemplificar el caso de una espera o anticipación como la circunstancia en que estamos expectantes de si el tenor en la ópera dará el *do* de pecho bien afinado, o si el tema modulará hacia otra tonalidad, etc., pero este «estrato intuitivo de rememoraciones y esperas»⁴ va de consuno con un proceso de retenciones y protenciones que posibilitan dicho estrato y que operan pasivamente.

El autor introduce la «recurrencia». Si en el campo visual podemos percibir un mismo objeto que permanece mientras se interrumpen nuestras experiencias del mismo⁵, en el campo auditivo, en cambio, la identificación se experimenta

³ En relación al uso de los términos husserlianos sobre la temporalidad que utiliza Schutz cabe resaltar la advertencia de López Villalba en nota a pie de página en cuanto que «la terminología utilizada por Schutz no siempre coincide con la de Husserl» (p. 97).

⁴ Ales Bello, Angela y Walton, Roberto (2013): *Introducción al Pensar Fenomenológico. Despliegues de la consigna de Husserl «volver a las cosas mismas»*, 1ª ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Biblos, p. 92.

⁵ Husserl presenta el clásico ejemplo de la percepción de una mesa en: Husserl, Edmund (1949): *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, Fondo de Cultura Económica. Libro Primero, §41, p. 91.

como una recurrencia de un objeto semejante (Cfr. 116). En la recurrencia del evento sonoro tenemos una «síntesis de reconocimiento o identificación», no en el modo de una coexistencia de objetos en el espacio sino como sonidos que se suceden en el tiempo (Cfr. 116). Schutz remarca el operar de la síntesis pasiva de identificación o reconocimiento en este captar la sucesión⁶, y en este proceso es determinante el concepto de irreversibilidad de la corriente de conciencia⁷ (p. 117). Señalemos que Schutz no tuvo acceso a los *Análisis de la síntesis pasiva* de Husserl, y todo lo que recoge del tema es en virtud de la lectura de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, texto de 1928, como apunta López Villalba en la introducción (p. 17). En estos párrafos Schutz expone el modo en que las experiencias audibles pasadas nos permiten identificar aquello medular de una pieza musical que significa el *tema*, una unidad de sentido de la que se espera una repetición inmediata, y a la que desembocan los subtemas —o subunidad del tema (p.125)— que encuentran referencialidad en dicha unidad. Schutz explica que funciona como «una especie de posición de origen» que podemos reasumir en cualquier momento de la escucha o reproducirla en el oído interior (p.120).

Hay dos tipos de síntesis que nuestro autor se encarga de separar, la que se efectúa al escuchar la obra musical por primera vez y la de una pieza musical ya conocida, solo en el primer caso vivimos en el flujo continuo de conciencia. Si abandonamos el flujo o lo llevamos a una «detención aparente» (p. 122) ingresamos en el campo de la reflexión, donde ya no estamos viviendo en los actos de escucha sino, precisamente, el oyente hace «de los actos de su escucha el objeto de reflexión» (p. 124). Esta actitud reflexiva dotará de sentido a nuestras experiencias pasadas, es más, solo este tipo de experiencias son las que tienen sentido, y este será dependiente del ahora en que se asuma tal actitud. Para elucidar cuáles son esas experiencias pasadas que surgen de la indiferenciación pretérita hacia el presente Schutz aporta conceptos fundamentales como: el interés teórico, la atención, los sentimientos y, una «teoría de las relevancias», que como señala López Villalba, sería consumada por Schutz en los «manuscritos de los años 1947, 1950 y 1951» (p. 130)⁸.

⁶ En este sentido es pertinente recordar las palabras de Husserl: «la conciencia de un suceso sonoro, de una melodía que estoy ahora mismo oyendo, muestra una sucesión, de ello tenemos una evidencia que hace absurdas toda duda y toda negación». En: Husserl, E., *Lecciones, op. cit.*, p. 26.

⁷ Schutz retoma este concepto, que ampliaremos, en el apartado «Hacer música juntos. Un estudio sobre las relaciones sociales».

⁸ Nota al pie n° 58.

En cuanto a la atención y el interés Schutz recoge claramente el legado husserliano. La idea del interés constituido por experiencias previas —y que mueve a la atención—, la metáfora de dirigir un «rayo reflexivo» o la de un «cono de luz» (p. 128), son motivos muy presentes en el tratamiento de Husserl sobre estos temas. A su vez el interés conlleva un carácter afectivo con sede en la «esfera emocional» (p.130). En suma, mientras escuchamos una pieza musical nuestro interés —anclado en la dimensión afectiva— mueve la atención hacia objetos temáticos musicales que resultan afines con un esquema de relevancias; estas al mismo tiempo pueden estar apoyadas en recursos del compositor y en la propia estructura musical (Cfr. 135). Uno de estos recursos es el ritmo, tema del texto que comentaremos seguidamente.

«Fragmento sobre la fenomenología del ritmo» (1944) es una continuación de lo abordado en el manuscrito anterior, donde si lo que se analizaba allí era el sentido melódico de una pieza musical, aquí se presta atención a los aspectos rítmicos, como el fraseo musical, del que algo había hablado Schutz y que ahora podemos tematizarlo más en detalle.

Con el análisis del ritmo Schutz vuelve a transitar por los problemas del tiempo interior de la conciencia y la imposibilidad de medición de los sonidos al estilo de las cosas espaciales. Pero que se impugne la medición *more geométrico* no es óbice para una comprensión de la diferencia de intensidad de una nota musical por sobre otra, una temática que entra en juego vía el mecanismo de las retenciones: las notas musicales encontrarán mayor relevancia para constituir una unidad temática cuando exista «una absoluta congruencia y “superposición” de la retención de sus fases iniciales y la experiencia actual del “mismo” sonido que aún continúa» (p. 138). Si bien la relevancia de una nota respecto de otra está dada por la duración hay sin embargo otro factor importante. Schutz señala con bastante sentido común que una nota exhibirá una relevancia mayor en virtud de su repetición —donde un caso extremo sería un *ostinato*, o una nota *pedal*. De acuerdo a esto queda como otro ingrediente de gran importancia la «recurrencia», tanto en su modalidad «inmediata» como «intermitente» (Cfr. 139).

Schutz se encamina en un minucioso análisis —más específicamente técnico-musical que fenomenológico— utilizando como ejemplo un pasaje musical de un párrafo anterior, el §19, donde abunda la notación musical junto a los matices que comportan, más la indicación de articulaciones y adornos, todos elementos de familiaridad para el lector versado en música. En el recuento de elementos constitutivos del ritmo que efectúa el austriaco —entre ellos el fraseo musical, la

relevancia que es constituida por la duración y recurrencia de las notas musicales, acentos, matices, articulaciones, etcétera— aparece en primer lugar la tensión dinámica de los impulsos o fases de la conciencia con momentos de reposo. Schutz asocia esta articulación al interior de la conciencia con el movimiento del vuelo de un pájaro, analogía que el autor toma prestada de William James (p. 100). Lo interesante de esta imagen es comprender que las fases de vuelo más las fases de reposo del ave conforman una unidad en la que, sin embargo, podemos recolectar la fase anterior de vuelo en virtud de la pausa representada en esa nueva fase de reposo. Análogamente, en el tratamiento husserliano de la gramática pura, se distinguen al interior de esta estructura necesaria y universal una «significación independiente», esto es, frases con sentido que conforman una unidad en contraposición de frases de «significación no-independiente» como un significado que necesita ser completado⁹. En relación con lo que nos ocupa aquí, podemos acceder al sentido de la frase musical como unidad, como tema y subtema, en virtud del fraseo musical que reúne «en la misma frase lo que debe ir junto» y «separándola de la siguiente frase mediante una interrupción muy breve del flujo musical» (p. 133) posibilitada por este lugar de reposo —como sucedía en el vuelo del pájaro. En suma, si «los lugares de reposo articulan la totalidad del movimiento del pájaro, [poniendo] fin a las fases iniciales...» (p. 126) en el caso de la música las pequeñas pausas que ocurren nos instan o invitan «a [dirigirnos] a la fase inicial desde esta fase final, a retornar al comienzo que es todavía accesible gracias al juego de retenciones...» (p. 133).

Schutz continúa su análisis del ritmo relacionándolo ahora con procesos fisiológicos del cuerpo, que parecen conectarnos con fenómenos rítmicos con los que el público en general está más familiarizado. Los latidos del corazón o la respiración alejan un poco al lector de aquellas descripciones rítmicas más técnicas, involucradas con la sucesión melódica, la armonía, compases, acentuaciones y articulaciones, matices, etcétera. Podríamos decir que en este nuevo enfoque su descripción se acerque más a pulsos repetidos y secuencias determinadas de sonidos con cierto compromiso corporal; dice el autor como tesis: «el ritmo siempre se refiere a movimientos corporales reales o virtuales en el espacio» (p. 145). Con todo, parece prevalecer en el autor el análisis rítmico ligado al fraseo melódico, y enumera las características fundamentales del ritmo como: a)

⁹ Para este tema que excede el alcance de esta reseña remitimos al lector a la cuarta Investigación Lógica «La diferencia entre las significaciones independientes y no-independientes y la idea de la gramática pura». En: Husserl, Edmund (1995): *Investigaciones Lógicas* (II), Barcelona, Ediciones Altaya, S.A., p. 437 y ss.

«articulación en fases numéricamente idénticas», b) un final de la unidad que restablece la «misma situación» de un comienzo, c) la «misma duración» de las unidades, d) las unidades en «repetición inmediata», e) distinto «peso» o «acento» de las fases que componen la unidad; y afirma: la definición de estos puntos «es suficiente para comprender lo que significa el ritmo en la música» (p. 145). La relación entre el tiempo interior y el tiempo exterior, con el cuerpo como mediador, ha sido tratada en el primer texto de nuestro recorrido, y fiel a aquel motivo bergsoniano escribe aquí: el cuerpo es «el transformador del tiempo interior en espacio y es el origen de nuestras experiencias espacio temporales» (p. 145).

El texto queda inconcluso. Con el ejemplo del cuarteto de cuerdas de Beethoven, y la consiguiente pregunta de si podrían esos cuatro compases constituir un patrón rítmico como tema es un enigma a resolver. Sin embargo, contamos con los instrumentos conceptuales que nos lega el vienés; además, si el lector desea convertirse en oyente del segundo movimiento del *Cuarteto de cuerda op. 59, nº 1* de Beethoven, no podrá dejar de atender al fraseo rítmico del comienzo, y acaso los interrogantes finales sugeridos por Schutz en el manuscrito puedan suponerse preguntas retóricas.

La tesis fundamental de «Hacer Música Juntos. Un Estudio sobre las Relaciones Sociales» (1951), —nuestro cuarto texto— es la que postula la relación de sintonía mutua como experiencia del «nosotros» que se encuentra en la base de toda comunicación posible. Esta tesis, pilar de la intersubjetividad, es a la vez subsidiaria de otra que hemos venido esbozando: el contenido de sentido de la música no está relacionado con un esquema conceptual. En rigor, este tema y otros importantes que se desarrollan ya habían sido abordados en los «Fragmentos para una Fenomenología de la Música», a saber, la imposibilidad de fragmentar el tiempo interior al modo de segmentos espaciales, el impedimento consiguiente de medición del tiempo interno, la *durée* como la forma misma de la existencia de la música, entre otros temas.

En principio Schutz se desmarca de la idea de una interacción social fundamentada únicamente en el lenguaje, la semántica, los gestos significativos, y el habla, como transmisión de sentido. Incluso toma distancia de la tesis de G. H. Mead acerca de presupuestos prelingüísticos que derivan en un «conductismo social» (p. 150). La actividad de «hacer música juntos» es la que desvelará la relación de sintonía mutua en la que «el “yo” y el “tú” son experimentados por ambos

participantes como un “nosotros” en presencia viviente» (p. 151)¹⁰. Schutz dirige una mirada crítica a la posición de Maurice Halbwachs según la cual la memoria individual es subsidiaria de la memoria colectiva, pero una distinción más problemática es la que establece entre el músico culto y el profano. El músico culto es capaz de hacer uso de la notación musical en tanto «lenguaje musical socialmente condicionado» (p. 153) que funge como creador de la música. Esta posibilidad no estaría al alcance del profano, como tampoco una memoria colectiva sin el recurso a la escritura. Sin embargo, Schutz no solo rechaza esta distinción carente de fundamento entre el músico culto y el lego, sino que además se opone a la identificación entre sí de los siguientes elementos: el pensamiento musical con su comunicación, la comunicación musical con el lenguaje musical, la notación musical con el origen social del proceso musical (Cfr., 155). A cambio de una teoría social de la música fundada en la convencionalidad de los signos o notación musical Schutz abogará por la «cultura musical» capaz de guiar una interpretación de ellos (p. 158). Con el concepto de cultura musical Schutz hace ingresar en la escena a los protagonistas que interactúan en esta trama: el compositor, el oyente, y el espectador. En efecto, tenemos una estructura de interacción social en la que la relación de sintonía mutua involucra al compositor y al oyente, y en la que ambos comparten el flujo continuo del contenido musical. El intérprete es ubicado como un intermediario entre el compositor y el oyente. La cultura musical del intérprete significa un conocimiento del estilo, del «tipo» en el que se inscribe la obra musical consistente en un «esquema de referencia» según el cual tendrán lugar sus anticipaciones sobre dicha obra (p. 159). Por otra parte, el origen social del conocimiento está fundado en la dimensión intersubjetiva e histórica del mundo de la vida, según la cual el intérprete se conecta con sus predecesores, «sus maestros, y sus maestros de sus maestros» (p. 160).

Schutz describe la estructura de esta relación social entre el compositor y el espectador, y señala a este último como término que contiene al oyente y al intérprete. Naturalmente, la pieza musical será el vehículo que unirá a compositor y espectador, participando el último «casi simultáneamente en la corriente de conciencia del primero, ejecutando con él paso a paso la articulación en curso de su pensamiento musical» (p. 164). En relación con esto Schutz destaca la dirección irreversible aunque no irrecuperable del tiempo interior. ¿Qué quiere expresar con esto? Es palmario que luego de lo que hemos dicho acerca de la escucha musical posibilitada por retenciones y protenciones podamos entender

¹⁰ Recordemos que este tema se aborda en «Estructuras de Sentido en el Arte Dramático y la Ópera», primer texto comentado en esta reseña.

la constitución de la melodía como una unidad o tema. Pero además Schutz quiere ahora decir que no sólo tenemos acceso a un *recién sido* —en virtud de las retenciones— sino que el oyente establece una conexión «con lo que acaba de escuchar y con lo que ha escuchado desde que comenzó esta pieza musical» (p. 163). Es en este sentido que el oyente vence a la aparente irreversibilidad temporal y se dirige en dirección contraria —en rememoración hacia lo que «ha escuchado»— hacia los primeros compases del comienzo de la pieza musical. Similar a lo que vimos en los «Fragmentos para una Fenomenología de la Música» Schutz se extiende sobre la articulación politética —esto es, el paso a paso— del pensamiento musical del compositor en el tiempo interior. Como anticipamos más arriba no redundaremos en esto, pero sí queremos ahondar en algunos aspectos de la relación entre el tiempo interior y el tiempo exterior, puesto que es un tópico medular en el hacer música en conjunto y representa cabalmente la relación de sintonía mutua. Para este tema creemos pertinente focalizarnos en la actuación del intérprete, puesto que con él —como mediador entre compositor y oyente— se introducen los aspectos espaciales que significan los movimientos al ejecutar un instrumento, los acontecimientos en el mundo exterior, el «cara a cara», y «la experiencia común de vivir simultáneamente en varias dimensiones temporales» (p. 169). En efecto, mientras que en el oyente la escucha se efectúa en una articulación politética en el tiempo interno, en el caso del intérprete ejecutante sus acciones con el instrumento musical se desarrollan en el mundo exterior, esto es, tienen lugar en el tiempo exterior espacializado. Y en el caso de dos co-ejecutantes que hacen música, el escucharse mutuamente previendo la acción futura de cada uno implica el operar de protenciones y anticipaciones comprometidas en la ejecución conjunta. Esta experiencia representa una «verdadera relación cara a cara» en que aquellos comparten una «sección de tiempo» y un sector del espacio» (p. 170).

No queremos dejar de mencionar lo que presupone esta relación de comunicación, y es la que significa, en bella ocurrencia de Schutz, «envejecer juntos» (p. 168).

Con el título de nuestro siguiente texto, «Mozart y los filósofos», Schutz parecería querer desligar al compositor precisamente de los «filósofos». Pues todo lo contrario, lo que surgirá del texto, incluso de manera explícita, será un reconocimiento de Mozart como «una de las mentes filosóficas más grandes» (p. 203), aun cuando «apenas tuvo conocimiento de los escritos de los filósofos» (p. 177). Aquí regresan ciertos tópicos que ya hemos transitado en el primer texto: el tema

de la ópera y con ella la música que reina por sobre la palabra, la melodía que una vez más señorea por sobre otras categorías musicales, y, la filosofía.

La relación de la música con la filosofía —uno de los temas importantes que se abordan aquí— mueve al autor a emprender un recorrido por las opiniones que tuvieron sobre la música los principales filósofos de la ilustración francesa, aunque tampoco faltan las de otros filósofos «modernos» (p. 181); pero por sobre todos ellos, Schutz quiere enaltecer la condición de «músico puro» en Mozart como garante de profundidad teórica. En efecto, Mozart es poseedor de un atributo superior al saber filosófico, capaz, como dice el vienés, de resolver los problemas de los filósofos «demostrando así ser el más grande de todos ellos» (p. 176). En este derrotero se destaca Schopenhauer, cuyo proverbial interés por la música lo lleva a colocarla a la altura de la filosofía. De los filósofos más importantes del siglo XVIII, d'Alembert, Diderot, Rousseau, es este último por quien se interesa nuestro autor, pues además de su escritura profusa sobre música y la publicación de un diccionario de música, es naturalmente de mayor interés para Schutz su abordaje de los problemas de la forma operística (Cfr., 179).

Sería muy extenso, e improbable, describir exhaustivamente el minucioso análisis schutziano, solo podemos esbozarlo, pues abarca: las imágenes que se han formado de Mozart filósofos como Hermann Cohen, Søren Kierkegaard y Wilhelm Dilthey, la interesantísima relación entre filosofía y música —con el aporte de pensadores como Schopenhauer, Nietzsche—, y la manera en que Mozart resuelve los problemas de los filósofos. Apenas podemos insinuar el desarrollo verdaderamente virtuoso que despliega Schutz en este texto, su erudición sobre el mundo de la ópera como combinación de música y arte dramático, la trama y argumento de estas formas artísticas, la psicología de sus personajes, etcétera.

No obstante intentemos trazar algunas líneas de interés. A diferencia de Kierkegaard, Cohen y Dilthey, —para quienes Mozart tenía el propósito dramático de construir, por medios musicales, personalidades únicas e individuales— la tesis que adopta Schutz es la de abandonar la suposición de que Mozart perseguía ese propósito; a cambio, el vienés pondrá en el centro el valor de la «situación», de «ocasiones tipificadas» en la que los participantes presentan «actitudes típicas» (p. 196). Y más interesante es que dentro del sentido objetivo propio de la situación, Schutz remarca cómo el genial compositor logra que una situación tipificada se torne única y concreta, nos comunica a nosotros espectadores «los diferentes sentidos que tiene una misma situación para cada uno de los personajes

involucrados en ella» (p. 197). Las «tipicidades», las situaciones típicas, resultan ser un «marco tipificado de acontecimientos que se desarrollan en el escenario» (p.197) con la siguiente salvedad: «dicha situación tipificada se vuelve única y concreta, individual y atípica por el sentido particular que tiene para cada uno de los participantes» (p. 198). Esto que los personajes vivencian en la ópera mozartiana es trasladable a nuestra experiencia del mundo social. En este sentido, es vital la función de la orquesta, que logra una simultaneidad «entre la corriente de conciencia de las personas en el escenario y la del espectador» —que es también simultaneidad de los flujos del tiempo interior—estableciendo una «comunidad intersubjetiva entre los dos» (p. 201). El análisis sobre el sentido de la ópera en Mozart presenta para nuestro socio-fenomenólogo una piedra de toque para la comprensión de la relación social en la vida cotidiana. De esta forma, contra Cohen, Schutz llega a afirmar que Mozart no tiene como tema principal el amor sino «el misterio metafísico de la existencia de un universo humano de socialidad pura...» (p. 202).

Para concluir. La enunciación schopenhaueriana acerca de la naturaleza de la música, en sutil reformulación de la que enunciara Leibniz, expresa: «la música es una actividad metafísica oculta de una mente que no sabe que está filosofando» (p. 202). A partir de este dictamen y casi como en deducción lógica, nuestro autor, Alfred Schutz, de quien ya nos despedimos, concluye: «Si Schopenhauer tiene razón, y yo creo que la tiene, entonces Mozart fue una de las mentes filosóficas más grandes que jamás hayan existido» (p. 203).

Enviado: 23/09/2025

Aceptado: 20/10/2025

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 pts.

Figuras y Tablas: Se incorporarán al texto; irán numeradas y con sus respectivas leyendas al pie, en cursiva y tamaño 10 pts.

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