



ACTA MEXICANA DE FENOMENOLOGÍA
REVISTA DE INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA Y CIENTÍFICA
No. 4. Junio de 2019
ISSN: 2448 – 8941

A PUERTAS ABIERTAS
ELEMENTOS PARA PENSAR LA FENOMENOLOGÍA
OIKOLÓGICA DE HANS RAINER SEPP

OPEN DOORS
ELEMENTS TO THINK THE OIKOLOGICAL PHILOSOPHY
BY HANS RAINER SEPP

Andrés M. Osswald
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires

amosswald@gmail.com

199

El propósito de este estudio es exponer algunos elementos centrales de la fenomenología oikológica de Hans Rainer Sepp. Para ello, en primer lugar, expongo brevemente algunas de las principales líneas de investigación del autor, junto con una descripción de su trabajo actual como docente. A continuación, subrayo tres aspectos destacados de la filosofía oikológica: el rol que desempeña en ella la fenomenología; los análisis relativos a la medida y la distinción entre tres dimensiones del cuerpo vivo. En términos generales, busco destacar la importancia que la paradoja y el entre (*Zwischen*) poseen en su descripción del espacio habitado.

The purpose of this study is to expound some key elements of Hans Rainer Sepp's phenomenological oikology. In order to do so, I present, firstly, a brief exposition of Sepp's main lines of research, along with an outline of his current teaching endeavors. Then, I underline three relevant aspects of the oikological philosophy: the role that phenomenology plays here; the analysis concerning measurement and the distinction between three dimensions of the living-body. In general terms, I seek to stress the importance that the paradox and the in-between (*Zwischen*) gain in his description of the living space.

Palabras clave: Oikología | Fenomenología | H. Rainer Sepp

Key words: Oikology | Phenomenology | H. Rainer Sepp

Si la fenomenología continúa siendo un pensamiento vivo es porque su tarea no sólo es infinita en el sentido de que toda región de ser es susceptible de volverse objeto de análisis sino también en tanto que esa tarea debe ser recomenzada siempre de nuevo. De lo primero se sigue que si la fenomenología no se reduce a una mera exegética de textos –la «filosofía literaria» de la que hablaba Husserl–¹ debe permanecer abierta para que nuevos temas y perspectivas la nutran cada vez. De lo segundo, que cada fenomenólogo debe encarnar la máxima de atenerse a las cosas mismas –sean éstas cuales fueran– desde sí mismo y asumiendo, con ello, que su aporte será necesariamente parcial, como lo es toda perspectiva, pero sin renunciar por ello a la pretensión de mostrar rigurosamente, y cuanto más no sea, un aspecto del fenómeno. Tal asimetría, por su parte, entre la infinitud del fenómeno y la parcialidad de la perspectiva hacen de la fenomenología una empresa intrínsecamente colectiva que depende, por tanto, de la constitución de una comunidad de pensadores. Valgan estas consideraciones generales como marco de referencia para la presentación –parcial [no podría ser de otra manera]– que me propongo hacer aquí de la filosofía oikológica desarrollada por Hans Rainer Sepp, bajo la convicción de que su trabajo es una de las razones de la vitalidad de la que goza la tradición filosófica iniciada por Husserl. Comencemos, entonces, por un breve recorrido por la variada producción de nuestro autor.

1. TRAYECTORIA Y PRODUCCIÓN

Hans Rainer Sepp [Rottenbuch, 1954] cursó sus estudios de grado en filosofía y literatura en la Universidad de Munich. En esa misma casa de

¹ Cfr. Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* [Buenos Aires: Prometeo, 2008], p. 60.

estudio obtuvo su título de doctor en 1992, con un trabajo sobre la relación entre teoría y praxis en la obra de Edmund Husserl,² y luego de servir como investigador en el Archivo Husserl de la Universidad Albert-Ludwig de Friburgo [Alemania] durante diez años. También en esa ciudad del suroeste de Alemania fue director del Archivo Eugen Fink dependiente de la Universidad Pedagógica. A partir de 1996 comenzó su colaboración con la Universidad Karlova de Praga, primero en el Archivo Jan Patočka al que transformó en un centro internacional para la investigación en fenomenología [Centrum fenomenologických bádání] y luego, desde 2004, como profesor en la Facultad de Humanidades. Allí mismo, a su vez, se desempeña actualmente como director del Instituto de Filosofía Centro-Europea³ [SIF-Praha, por sus siglas en checo] y como docente del Departamento de Filosofía Alemana y Francesa, que tiene la característica única dentro de la Facultad de Humanidades de impartir sus cursos en lengua alemana.

Como fruto de su trabajo sobre el legado de Husserl, deben mencionarse ante todo los dos volúmenes de Husserliana que editó junto a Thomas Nenon: *Aufsätze und Vorträge 1911-1921, Mit ergänzenden Texten aus dem Nachlaß* [Husserliana XXV] y *Aufsätze und Vorträge 1922-1937, Mit ergänzenden Texten aus dem Nachlaß* [Husserliana XXVII]. En su rol como editor también se destacan su participación en la publicación de las obras completas de Fink, Eugen Fink-Gesamtausgabe, en la edición del volumen X de las obras completas de Edith Stein, *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins*, y en la selección de escritos de Jan Patočka: *Texte-Dokumente-Bibliographie*. A sí mismo, participó como editor en las colecciones *Orbis Phaenomenologicus*, que contó con su colaboración entre 1993 y 2001, años en los que se publicaron 70 volúmenes temáticos; *Phänomenologie. Texte und Kontexte*; *Philosophische Anthropologie – Themen und Positionen* y, finalmente, las series *libri nigri*. *Denken über Grenzen* y *libri virides*. *Das junge Forum* a las que se encuentra consagrado en la actualidad.

Esta intensa actividad editorial en colaboración marca uno de los rasgos de nuestro autor: su vocación no sólo por difundir el pensamiento de los otros sino por tender puentes entre las distintas comunidades fenomenológicas. En este sentido, debe mencionarse su participación en los comités científicos de instituciones y revistas especializadas de América Latina,⁴

² Hans Rainer Sepp, *Praxis und Theorie, Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens*. [Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1997].

³ Junto a Karel Novotný.

⁴ Como la revista *Escritos de Filosofía* editada por la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires y su condición de miembro del Círculo Latinoamericano de Fenomenología, cuya secretaría depende de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Asia Oriental⁵ y Europa.⁶ A ello hay que agregar las lecciones impartidas en casas de altos estudios en las ciudades de Tokio,⁷ San Petersburgo,⁸ Hong Kong,⁹ Toulouse,¹⁰ Bolzano¹¹ y Olomuc,¹² así como su participación en congresos y reuniones científicas en Iberoamérica,¹³ Asia Oriental¹⁴ y en varios países europeos.¹⁵ En esta diversidad de destinos es posible advertir ya que la alteridad constituirá un motivo esencial de la oikología filosófica; en especial, en tanto el otro aparece como miembro de una cultura diferente a la propia.

Pero la fenomenología está abierta a la alteridad también en su capacidad de hacer propios temas y motivos que escapan a los estrechos límites de un ámbito disciplinar definido previamente o, mejor expresado, en su ejercicio, son sus propias fronteras las que son superadas cada vez. Si la filosofía es una tarea experimental –científica, a su manera–, la fenomenología es una herramienta idónea si lo que se busca es un método para describir rigurosamente la propia experiencia. De ahí el interés por la epojé¹⁶ y por el pensamiento trashumante nietzscheano.¹⁷ Pero la reflexión sobre el propio

⁵ Como el *Archive for Phenomenology & Contemporary Philosophy* dependiente de la Universidad China de Hong Kong.

⁶ Presento una selección acotada pero que pone énfasis en la diversidad de lenguas y países; entre las revistas pueden mencionarse: *Phainomena*, dependiente de la Sociedad Eslovena de Fenomenología; *Filosofia dell'arte*, editada por la Universidad de Milán; *Topos* de la Universidad Europea de Humanidades [Vilna]; *Studia Phaenomenologica* de la Universidad de Bucarest; *Investigaciones fenomenológicas* de la Universidad Nacional de Educación a Distancia [España]; *Recherches husserliennes* de la Universidad Saint-Louis de Bruselas, así como prestigiosas publicaciones en lengua alemana como *Phänomenologische Forschungen* [Hamburgo] o *Diskurs. Politikwissenschaftliche und geschichtsphilosophische Interventionen* [Gotinga].

⁷ Universidad de Gakushuin.

⁸ La Escuela de Religión y Filosofía de San Petersburgo.

⁹ Universidad China de Hong Kong.

¹⁰ Universidad de Toulouse Le Mirail.

¹¹ Universidad Libre de Bozen-Bolzano [Italia].

¹² Universidad Palacký [República Checa].

¹³ Argentina, México y España.

¹⁴ Japón, Corea y Hong Kong.

¹⁵ Alemania, Austria, Eslovenia, Francia, Hungría, Italia, Polonia, República Checa, Rumania, Rusia y Suiza.

¹⁶ Gabriel Werner, y Arne Haselbach, "Zen und Epoché," en Hisaki [ed.], *Zen und Tao, Beiträge zum asiatischen Denken* [Wien: 2007], pp. 51-66; "Epoché vor Theorie" en Rolf Kühn y Michael Staudigl [eds.], *Epoché und Reduktion, Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie Orbis Phaenomenologicus Perspektiven*, Vol. 3 [Würzburg: 2003], pp. 199-211, "Sprung in die Freiheit. Patockas Epoché" en *Focus Pragensis VII* [Praha: OIKOYMENH, 2007], pp. 65-76.

¹⁷ "Zwischen Dunkel und Licht. Phänomenalität in Nietzsches, Der Wanderer und sein Schatten" en Kaufmann, and H. Ebel [ed.], *Scientia et Religio. Religionsphilosophische Orientierungen. Festschrift für Hanna-Barbara, Gerl-Falkovitz* [Dresden: 2005], pp. 125-140.

pensamiento no lo encierra, en el caso de Sepp, dentro de sí sino que lo abre a un afuera. En «Medida» el autor escribe: “El mundo, con todo, se volvió seguidamente más y más laberíntico y el único deseo auténtico fue y sigue siendo desde entonces la voz que, sin garantía de éxito, manda escapar –¡hay que salir de aquí!”¹⁸ La huída del pensamiento –el dejar atrás las certezas de la actitud natural–, con todo, es solo un momento del camino pues el pensar debe demorarse si es que también quiere ser comprendido y transmitido.¹⁹ Pero, ¿dónde detenerse? ¿Cuál es el afuera de la casa que gesta su estancia? En una palabra: ¿en qué fenómeno demorarse? La obra de arte²⁰ y Kandinsky,²¹ en primer lugar, pero también la fotografía,²² la literatura,²³ el cine,²⁴ el teatro²⁵ y, por sobre todo, el problema de la alteridad que en su obra no sólo se presenta como tema sino como condición para

¹⁸ “Planos para una filosofía oikológica” en *Ideas, Revista de filosofía moderna y contemporánea*. N.º 4, trad. Andrés M. Osswald, [Buenos Aires: RAGIF, 2016], p. 29.

¹⁹ Ver Mónica Cagnolini, *Nietzsche, camino y demora* [Buenos Aires: Biblos, 2003].

²⁰ Ver, ante todo, el bellísimamente curado *Philosophie der imaginären Dinge* [Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann GmbH, 2017], pero también “Der Kubismus als phänomenologisches Problem,” en Ernesto Garzón Valdés and Ruth Zimmerlin [eds.], *Facetten der Wahrheit, Festschrift for Meinolf Wewel*, [Freiburg/München: 1995], pp. 295-321; “Intencionalidad y apariencia” en “Camino hacia la clarificación de la afinidad entre la actitud fenomenológica y la actitud estética” en Roberto Walton [ed.], *Fenomenología III Escritos de Filosofía* [Buenos Aires: CONICET, 1995], pp. 181-196; “Selbstverhalten aus Kunst. Ein Ergebnis von Ingardens Ontologie des Kunstwerks,” en Ingeborg Schüller, Raphael Célis, and Alexandre Schildesed [eds.], *Art et vérité* [Fribourg: 1996], pp. 321-341; “Crisis imaginis. Sartre zur Lösung des Bildes vom Ding im Kunstwerk” en M. Diaconu [ed.], *Kunst und Wahrheit. Festschrift für Walter Biemel zu seinem 85* [Bucarest: Geburtstag, 2003], pp. 249-56.

²¹ “Kandinsky, Husserl, Zen” en *Art et phénoménologie* [Bruxelles: La part de l’œil 7, 1991], pp. 205-211; “Riduzione fenomenologica e arte concreta. Sull’affinità tra fenomenologia e pittura moderna: Husserl e Kandinsky” en Gabriele Scaramuzza [ed.], *La fenomenologia e le arti* [Milán: 1991], pp. 113-135; “Kandinsky. A Phenomenological Inquiry” en Gendai-shiso [Tokyo: 2001], pp. 29-17, 314-333.

²² “The Reality of a Photograph, Chan-fai Cheung’s. The Photographer in Kyoto” en Chan-Fai Cheung [ed.], *Kairos*.

Phenomenology and Photography [Hong Kong: Edwin Cheng Foundation Asian Centre for Phenomenology, 2009].

²³ “Verschiebungen, Franz Kafka: Beschreibung eines Kampfes” en Hans Rainer Sepp y J. Trinks [eds.], *Literatur als Phänomenalisierung. Phänomenologische Deutungen literarischer Werke*, [Turia: Verlag], pp. 98-115; “Samuel Beckett: Waiting for Godot: A Phenomenological Reading” en P. Vandeveld [ed.], *Issues in Interpretation Theory* [Milwaukee: Marquette University Press, 2006], pp. 101-117.

²⁴ “Ingardens Ontologie des Films im Kontext klassischer Filmtheorien” in Adam Węgrzecki [ed.], *Roman Ingarden. A filozofia naszego czasu* [Cracovia: 1995], pp. 229-244.

²⁵ La obra de teatro “Reino de sombras. Husserl y Heidegger sobre el tiempo, la vida y la muerte [Schattenreich. Husserl und Heidegger über die Zeit, das Leben und den Tod]”, que en su versión original se presentó en Friburgo, en el castillo de Freudenberg [Wiesbaden] y en Praga. Fue traducida al castellano por Javier San Martín y exhibida en el Teatro Ocampo de Morelia en 2009. La pieza también fue traducida al chino y al japonés.

el ejercicio del pensamiento mismo. Pues una filosofía del lugar debe ser consciente del «desde dónde» se piensa²⁶ y ello supone esclarecer tanto el «interior» circunscripto por la tradición a la que se pertenece como su «afuera». Así, la reflexión sobre Europa constituye una precondition para el pensar oikológico²⁷ –que, como toda perspectiva, muestra y oculta a la vez. Pero tan importante como comprender desde dónde se piensa es definir la otredad que lo limita. En el caso de Sepp, ese afuera es Oriente y, más precisamente, Japón.²⁸ Entre uno y otro, el pensar gana su lugar: el entre²⁹ donde debe permanecer sin buscar resolver la tensión. El filósofo afirma: “De ahí que yo deba establecer siempre tanto una tensión con mis propias raíces –raíces, por su parte, que nunca podré desvelar por completo– como con los otros, a los que, de todas formas no puedo aprehender realmente. Sostener esta tensión significa trabajar por un desequilibrio estable y no perseguir la infecunda tarea de pretender instalar un equilibrio inestable.” La transculturalidad propuesta, ya veremos, es una paradójica estancia en la frontera.³⁰

204

Mención aparte merece la labor de Sepp como docente. En el semestre de invierno de 2018 tuve la ocasión de asistir a su curso “Filosofía intercultural. Determinaciones oikológicas fundamentales [Interkulturelle Philosophie. Oikologische Grundbestimmungen]” en la Universidad Karlova. En sus clases es posiblemente donde mejor se aprecie la reunión de elementos diversos que conforman su manera de hacer filosofía: allí la imagen tiene un lugar destacado en las múltiples referencias a la pintura, el cine y la fotografía pero también el sonido –valga como ejemplo el recitado en sumerio del Poema de Gilgamesh con la que abrió una de sus clases– así como la problematización filosófica de asuntos contemporáneos –el «muro

²⁶ Cfr. “Planos para una filosofía oikológica”, art. cit., p. 12.

²⁷ De ello dan cuenta los volúmenes colectivos: *Europäische Menschenbilder* [Dresden: Thelem, 2009]; *Europa und seine Anderen. Emmanuel Levinas, Edith Stein, Józef Tischner* [Dresden: Thelem, 2010]; *Die Bildung Europas. Möglichkeit im Horizont der Freiheit* [Dresden: Thelem, 2011]. A su vez, cabe mencionar los artículos y capítulos de libros: “Über Zivilisation,” en Hagedorn and M. Staudigl [eds.], *Über Zivilisation. Jan Patockas Beiträge zur europäischen Moderne. Orbis Phaenomenologicus Perspektiven N. F. Vol. 18* [Würzburg: 2008], pp. 15-23; “Europa oder Vom Nutzen der Philosophie. Thesen zu einer Disziplin im Umbruch,” en II. 21 [Würzburg: 2009], pp. 449-463; “Europa. Allterität im Plural?” en II. 23 [Würzburg: 2010], pp. 385-396.

²⁸ „Parallele Welten. Japans andere Andersheit” en Yoshihiro Nitta y Toru Tani [eds.], *Aufnahme und Antwort. Phänomenologie in Japan I. Orbis Phaenomenologicus Perspektiven N.F. Vol. 23* [Würzburg: Königshausen & Neumann, 2011], pp. 299-319.

²⁹ La noción de «entre» [Zwischen] cobra una relevancia capital dentro de los estudios oikológicos. Ver, por ejemplo, “Ding, Medium, Leib. Zur Einführung” en *Philosophie der imaginären Dinge. Orbis Phaenomenologicus Studien. Vol. 40* [Würzburg: Königshausen und Neumann, 2017], pp. 11-37.

³⁰ Cfr. *Über die Grenze. Prolegomena zu einer Philosophie des Transkulturellen* [Nordhausen: Verlag Traugot, 2014], p. 78 ss.

de Trump» fue tema de una disquisición sobre la piedra y su valor simbólico de resguardo frente al temor a perder lo propio—. Alejado del arquetipo de la lección magistral, Sepp auspicia en sus clases la discusión y el intercambio de ideas pues, como se dijo, el interés por los otros es consustancial al fenómeno en cuestión. No es de extrañar, entonces, que un número cada vez mayor de estudiantes de posgrado³¹ se acerquen a las colinas de Praga para trabajar a su lado.³² La filosofía oikológica, por su parte, funge allí como marco general de acogida.

2. ELEMENTOS PARA UNA OIKOLOGÍA FILOSÓFICA

2.1 El lugar de la fenomenología

Quizás una buena manera de introducirnos en la problemática oikológica sea el artículo de Tani Toru, *Heimat und das Fremde*,³³ aparecido en *Husserl Studies* en 1992. Sepp mismo le otorga a ese trabajo un papel central en la definición del campo problemático donde se instala su reflexión. Por su parte, el fenomenólogo de la escuela de Kyoto le agradece a Sepp por sus “reveladoras indicaciones”³⁴, que precedieron en varios años a sus propias investigaciones. Sea como fuere, Tani aborda allí la compleja relación entre las nociones husserlianas de «morada originaria» [*Urheimat*], «mundo hogareño» [*Heimwelt*] y «mundo extraño» [*Fremdwelt*].

Desde el punto de vista de Tani, la diferencia esencial que se desprende de los análisis husserlianos debe trazarse entre el concepto de morada originario, que posee un carácter trascendental, y las dimensiones empíricas de mundo hogareño y extraño. Mientras que el mundo como morada originaria es único³⁵ y, por tanto, refractario a toda relación con la alteridad, el mundo hogareño se define a sí mismo por contraste con el mundo extraño. El encuentro fáctico con el extraño tendría, entonces, el efecto de determinar la morada originaria y volverla un mundo empírico particular: un mundo hogareño frente a una pluralidad de mundos extraños³⁶.

Como consecuencia de esta diferenciación, el propio mundo pierde centralidad y el hogar y lo extraño devienen lugares equivalentes dentro un

³¹ Sobre las vicisitudes que atraviesan los aspirantes a obtener un doctorado en filosofía en Alemania ver Sara Pasetto, “Odisea de la filosofía en el tejer de una investigación doctoral” en *Franciscanum. Revista de la ciencia del espíritu*, [Colombia: Universidad de San Buenaventura, 2019].

³² Junto a alemanes y austríacos, los estudiantes durante el tiempo que pasé en Praga provenían de República Checa, Italia y Japón.

³³ Toru Tani, “Heimat und das Fremde” en *Husserl Studies*. No. 9 [Netherlands: Springer, 1992], pp. 199-216.

³⁴ *Ibid.*, p. 200. nota

³⁵ *Ibid.*, p. 202.

³⁶ *Ibid.*, p. 204.

espacio unitario: el universo [Welall].³⁷ Esto es, diferencia entre el mundo familiar y el extraño se desdibujan por obra de la homogeneización. La consecuencia inmediata de anteponer ese espacio abstracto a la espacialidad vivida es la subordinación de una multiplicidad de mundos de la vida –relativos por esencia– a una totalidad abstracta y desprovista de puntos de vista. Eventualmente, la ciencia moderna culminará este proceso con la matematización del universo.

Pero la homogeneización también supone que en la conformación de ese espacio unitario, el mundo extraño sea constituido según configuraciones de sentido que rigen en el propio mundo.³⁸ En efecto, para Husserl, el mundo hogareño siempre conserva su centralidad y no sólo porque es el «punto cero» de orientación para la comunidad sino porque opera como «metro patrón» para la valoración y la comprensión del extraño.³⁹ Husserl también afirma en varios pasajes –en *La crisis* sobre todo– que entre la pluralidad de mundos hogareños, hay solo uno que además posee un rol universal: Europa.⁴⁰ La centralidad europea expresa el hecho de que en ella nació la filosofía, vale decir, la manera racional de fundamentar. Si esto es así, de un hecho fáctico –el nacimiento de la filosofía en Grecia– se desprendería una consecuencia trascendental: que la razón europea sea la única universal. Tani sostiene que en ese movimiento, Husserl estaría identificando indebidamente una estructura universal –la *Urheimat* trascendental– con su propio mundo hogareño –Europa–, comprometiendo a su fenomenología con una forma de colonialismo cultural.

Al interior del pensamiento husserliano convivirían, entonces, dos posiciones contrapuestas: por un lado, aquella que denuncia la homogeneización del mundo operada por la ciencia moderna y, por otra, la que la propia fenomenología ejercería sobre el mundo extraño al imponerle su propia razón. En la crítica a esta homogeneización impropia redundaría, por su parte, la posibilidad misma de que la fenomenología tome parte en el diálogo intercultural.⁴¹

La respuesta de Sepp a la encrucijada planteada por Tani comienza con una reflexión sobre la fenomenología trascendental. La vida mundana, sostiene, está determinada esencialmente por la diferencia entre la intención y su cumplimiento y el deseo [*Begehren*] constante porque esa plenificación tenga lugar. Esta tensión esencial se expresa en el hecho de que la vida permanentemente trasciende su lugar.⁴² En este sentido, Sepp recupera al Heidegger de *Ser y Tiempo* quien afirmaba que el *Dasein* nunca está

³⁷ *Ibíd.*, p. 201

³⁸ Hans Rainer Sepp, *Über die Grenze*, ed. cit., p. 69.

³⁹ Hua XV, p. 430.

⁴⁰ Toru Tani, "Heimat und das Fremde", art. cit., p. 199.

⁴¹ Hans Rainer Sepp, *Über die Grenze*, ed. cit., p. 71.

⁴² *Ibíd.*, p. 73.

«aquí» sino más bien «allí» a donde se dirige su ocupación y, concomitantemente, que comprende “su aquí desde el allí del mundo circundante.”⁴³ Pero se distancia de él, al sostener que la existencia es corporal⁴⁴ y, por tanto, siempre está orientada desde el aquí y limitada por su materialidad –como veremos más adelante–. La perspectiva heideggeriana, con todo, acierta al identificar a la ocupación [*Sorge*] como estructura esencial de la vida mundana.

Ahora bien, en la medida que se trasciende a sí misma, la vida extiende continuamente su posición egológica y avanza expandiendo sus fronteras.⁴⁵ La existencia corporal, a su vez, está enraizada en un mundo concreto. Sepp escribe: “La estructura de la ocupación allí donde se vuelve concreta está siempre impregnada por la tipicidad de un mundo hogareño [*heimweltliche*], que posee su origen en la donación de sentido propia de la morada originaria [*urheimlichen*].”⁴⁶ De aquí que en el contacto con el mundo extraño, la vida tienda a la absolutización del propio mundo y, con ello, a la homogeneización egoísta de la totalidad. Por esta razón, el encuentro con el extraño siempre está amenazado por la violencia de la colonización.⁴⁷

La expansión egoísta, por su lado, es el reverso del círculo que traza la experiencia mundana de la vida enraizada en la familiaridad del hogar. Este círculo –que es ontológico– también es hermenéutico en tanto la vida debe comprender el mundo en el que habita.⁴⁸ Así las cosas, la posibilidad de que el encuentro con la alteridad no redunde en una absolutización del mundo pre-dado reside en la apertura del círculo y esa es, justamente, la tarea de la fenomenología: “La fenomenología trascendental –escribe Sepp– busca quebrar este círculo, en la medida en que pone entre paréntesis la pre-donación del mundo; ya no vive en la tendencia hacia el horizonte universal sino que deja ese tendencia ‘detrás’ de sí.”⁴⁹ Esto es, al suspender el vínculo interesado por el mundo, el horizonte mismo del mundo puede revelarse en su estructura trascendental.

La fenomenología, en consecuencia, tiene un carácter paradójico: por un lado, “posee un lugar” [*orthaft*] en tanto está anclada [*Verankerung*] a una existencia corporal pero, por otro, “carece de lugar” [*ortlos*] en la medida en que su estrategia consiste en poner fuera de juego, justamente, ese enraizamiento.⁵⁰ En tanto que anclada, la fenomenología expresa un mundo

⁴³ Martín Heidegger, *Ser y Tiempo*, Trad. Jorge E. Rivera C. [Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997], p. 133.

⁴⁴ Hans Rainer Sepp, *Über die Grenze*, ed. cit., p. 71.

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 75.

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 74.

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 74.

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 75.

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 75.

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 67.

hogareño y una tradición –Europa, por caso– pero su cometido no consiste en constituirse en un punto de vista empírico, afincado en su lugar, sino en exceder [*übersteigen*] ese lugar para poner a la luz la estructura esencial del lugar mismo –y con él la diferencia entre el mundo familiar y el extraño–. En una palabra, el lugar de la fenomenología es el campo trascendental. Ahora bien, ¿qué certeza hay de ganarlo sin que se cuelen en él fragmentos empíricos? ¿Cómo evitar eso que Deleuze llama imagen del pensamiento?⁵¹ Ante todo, siendo consciente del peligro que anida en la inclinación natural a someter al extraño a las normas del propio hogar. Y, aun así, advertido de todas las prevenciones del caso, la situación del pensamiento es incierta, siempre a punto de enredarse consigo mismo y caer. Pero justamente ahí, en el entre que va del lugar a la falta de lugar, en la afirmación de la paradoja, es donde el filósofo, como el volatinero nietszcheano, debe procurar mantenerse y ganar, si puede, un desequilibrio estable.⁵² La positividad del entre, como espacio irreducible constituye, a su vez, uno de los rasgos de la ontología del lugar de Sepp. Y si la paradoja describe el modo en que el hombre habita sobre la tierra, entre esos dos extremos, más que intentar resolverla –decantándose por una de las alternativas–, el filósofo debe “sostener la tensión entre ambas, habitar la paradoja.”⁵³

2.2 Medida y desmedida

El análisis de la medida parece un asunto insoluble para una fenomenología oikológica en tanto el establecimiento mismo de la casa implica la diferenciación del espacio entre un ámbito interior y uno exterior. Esta primera frontera, como advirtieron Husserl⁵⁴ y Heidegger,⁵⁵ se demarca a fuerza de objetivar el espacio originario, midiéndolo. Vale decir, la medida crea el espacio donde se habita pero al precio de desnaturalizarlo. Sepp, por su parte, encuentra en estos versos de Hölderlin una síntesis del carácter paradójico de la medición: “¿Hay en la tierra medida? No hay ninguna”. La intención del poeta no consiste, sostiene el filósofo, en negar la existencia de la medida sino en llamar la atención sobre el hecho de que ninguna medida es permanente sobre la tierra. En esta sentencia está contenida la primera e irresoluble paradoja de la medida: “sobre la tierra *hay medida* [i.e. muchas medidas finitas de tiempo y espacio] y no hay ninguna medida [i.e. ninguna medida absoluta].”⁵⁶ La *primera paradoja* reúne, por un lado,

⁵¹ Ver, ante todo, el capítulo tres de *Diferencia y repetición*, “La imagen del pensamiento” [Buenos Aires: Amorrortu, 2006].

⁵² Hans Rainer Sepp, “Planos para una filosofía oikológica”, art. cit., p. 33.

⁵³ *Ibid.*, p. 19.

⁵⁴ Hua VI, p. 70 ss.

⁵⁵ Martín Heidegger, *Ser y Tiempo*, ed. cit., p. 137.

⁵⁶ Hans Rainer Sepp, “Planos para una filosofía oikológica”, art. cit., p. 18 [la itálica es del autor].

la creencia en la posibilidad del establecimiento de la medida con derecho absoluto y, por otro, la desilusión frente a esa creencia.

La medida, decíamos, delimita un lugar para habitar, aquel en el que se asienta el hogar. Al hacerlo, de-fine el campo de validez de una institución de sentido dentro del mundo de la vida. El establecimiento de la medida, por su parte, implica recíprocamente a la imaginación con la realidad: mientras el trazado de la medida es una acción imaginaria que configura la realidad, la realidad presta formas concretas que prefiguran la operación de la imaginación.⁵⁷ Los límites trazados son siempre arbitrarios pero una vez definidos se vuelven fijos y, como a la postre comprobará Remo, infranqueables. En términos genéticos, Sepp asocia la medida con el devenir sedentario del hombre y la necesidad concomitante de definir un espacio para el asentamiento de la ciudad. Y dado que el establecimiento de un domicilio constituye la condición de posibilidad para la posesión y ésta, a su vez, es la forma más elemental de la propiedad –que debe ser conservada y defendida–, la medida “transforma también la estructura del poder y del deseo.”⁵⁸

El sedentarismo, por su aparente estabilidad y la proliferación de leyes y medidas a la que está asociada el funcionamiento de la ciudad, parece conducir a una domesticación de la brutalidad que caracteriza a la comunidad de cazadores-recolectores. En efecto, la descarga mágica de la tensión, que persigue la satisfacción inmediata [aquí y ahora] vertebró la violencia primitiva que el devenir sedentario procura contener. Pero la violencia, más que desaparecer, se sublima, con lo cual la satisfacción se posterga y disfraza. En consecuencia, el tiempo y el espacio se amplían y, con ellos, no sólo la violencia se mediatiza sino que la preocupación por la seguridad de la propia vida –entendida ahora como posesión– se extiende hacia el futuro y alcanza, en el presente, a todos los objetos que conforman la propiedad. La carga permanente de proteger la vida, por su lado, crea una inestabilidad continua⁵⁹ y se asocia con “una metafísica de la angustia”⁶⁰, manifiesta en el muy concreto temor a perder las posesiones. El derecho de propiedad, por tanto, es el resguardo frente a la angustia y exhibe el temor frente a la presencia del otro.⁶¹

La vida, que traza medidas y establece límites sobre la tierra para hacerse de un campo de acción que garantice el movimiento del deseo, se ve obligada a extender permanentemente sus fronteras frente al peligro que representa para su conservación –y la de sus bienes– el otro. Como bien señala Hobbes, garantizarse seguridad implica buscar el acrecentamiento

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 19.

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 20.

⁵⁹ Cfr. *Ibíd.*, p. 21.

⁶⁰ *Ibíd.*, p. 24.

⁶¹ *Ibíd.*, p. 25.

del poder y ello significa, en última instancia, perseguir el sometimiento de la alteridad. De ello resulta la extensión de la propia medida hasta recubrirlo todo. Se configura así, una segunda paradoja: la medida que pretendía, primeramente, abrir un espacio para la vida, termina por encerrarla dentro de sus propios límites en virtud de la proyección de la propia egoceidad sobre la totalidad.⁶²

La relación con el otro supone, a su vez, que el espacio se diferencie según la oposición «dentro-fuera» y, si bien, la vida sedentaria tiende a girar sobre sí misma, confronta permanentemente con los mundos más allá de sus fronteras, lo que configura una tercera paradoja. El extranjero aparece aquí mediatizado por representaciones que emanan de la absolutización de la propia regla. Sepp comenta: "Las representaciones de 'lo incierto', 'lo no familiar' o la 'barbarie' –ya vagas, ya meras objetivaciones de lo extraño– intentan, con todo, dominarlo y revelan que tienen su origen en el miedo a perder el lugar propio."⁶³

Ahora bien, si la medida buscaba estabilizar la vida y resguardarla, resulta patente que su tendencia inherente al sobrepasamiento [*überschreiten*] introduce permanentemente nuevas razones para la inestabilidad. La medida tiende a la desmedida [*Übermaß*] pues la vida desea todas las cosas de las que puede apropiarse, sobrepasando sus propios límites y ampliando el ámbito de las posesiones que deben ser defendidas. Como contrapartida, nuevas medidas son dispuestas y el círculo entre el anhelo de estabilidad y el sobrepasamiento se espiraliza:

La figura del espiral –afirma Sepp– reúne componentes mágicos y míticos. Integra en ella tanto a la escurridiza flecha de los deseos mágicos como a la forma cíclica del emplazamiento mítico [...]. Si la magia describe la búsqueda de una satisfacción inmediata –alucinatoria, diría Freud– el mito conlleva una primera elaboración del deseo. Hay en él un diferimiento esencial y una búsqueda de fundamentación. El mito establece, además, los límites de la comunidad: "trazo un círculo y ello significa de-finir la demarcación de un lugar en el que estamos 'nosotros'".⁶⁴

Pero el mito mismo como medida de estabilización también estaba condenado a ser sobrepasado. Y en Grecia ese sobrepesamiento no supuso, únicamente, el cuestionamiento de la medida transmitida sino que forjó la exigencia de justificar toda medida.⁶⁵ La fundamentación racional, por tanto, es la contracara de la apertura del círculo cerrado de la comunidad mítica. De sus fragmentos nació el individuo y con él las exigencias de la razón. Este proceso, que culminará con la filosofía, recibe su mejor expresión, con todo, en la tragedia ática.⁶⁶

⁶² Cfr. *Ibíd.*, p. 22.

⁶³ *Ibíd.*, p. 22.

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 26.

⁶⁵ Cfr. *Ibíd.*, p. 27.

⁶⁶ Cfr. *Ibíd.*, p. 27.

La respuesta griega al problema de la desmesura consistió, entonces, en pretender exorcizar el fondo mágico del deseo en el altar de la racionalidad. Pero lo que la razón ignora es que, por principio, sus intentos serán vacuos: la sublimación nunca es completa. Siempre queda un resto refractario a los intentos de domesticación y la razón permanece ciega al fondo oscuro del que brota: "el tipo humano racional –escribe Sepp– es internamente irracional puesto que es incapaz de sortear la oscuridad que anida en él".⁶⁷ Y si lo irracional en la razón es la pulsión que empuja al deseo a extender continuamente sus fronteras, la razón conducirá a la violencia del avasallamiento cuando lo que se propone, paradójicamente, es conjurar la brutalidad del deseo primitivo. Sin embargo, la salida europea al desafío de la medida –que conduce a una intensificación creciente del movimiento rotatorio del espiral y a la exacerbación del aspecto apolíneo sobre el dionisiaco–⁶⁸ no es la única posible. En la antigua China, por caso, y frente a la constatación de que la estabilidad no puede ser ganada de manera definitiva, se estableció un sistema de balances que, aunque frágil y cambiante, debía evitar la sobredimensión de las partes para que el todo pudiese subsistir.⁶⁹

La reflexión oikológica debe buscar, por tanto, atender al fenómeno de la medida en su complejidad y reconocer, ante todo, el impulso irracional que la habita. Solo a través de esta experiencia de la negatividad del fenómeno es posible advertir los peligros que encierra y evitar los riesgos a los que conduce la exacerbación de sus tendencias inmanentes. Una racionalidad tal, diseñada para superar su propio exceso, constituye la condición de toda acción práctica o teórica.⁷⁰ Pero, como se dijo, ella no es la única vía de escape: "Ya se halle la fuerza para tal desilusión metafísica en la experiencia del Nirvana, en el Satori del budismo Zen o en la praxis de la Epoché, todas ellas nombran una misma actitud que consiste en rebasar la desmedida en sí misma."⁷¹ El *más allá* de la desmedida revelaría, entonces, el aspecto positivo del fenómeno; vale decir: la comprensión de que toda medida es contingente y que, por tanto, debe ser reemplazada ya cuando no responda a las necesidades vitales que le dieron origen, ya cuando amenace con absolutizarse y acallar toda diferencia. La genealogía oikológica posibilitaría, entonces, la recuperación de la potestad de crear nuevas medidas, esto es, de definir el modo en que habitamos en el mundo; estableciendo y abandonando a la vez, sin terminar jamás.⁷²

⁶⁷ *Ibíd.*, p. 28.

⁶⁸ Cfr. *Ibíd.*, p. 28.

⁶⁹ Cfr. *Ibíd.*, p. 30.

⁷⁰ Cfr. *Ibíd.*, p. 32.

⁷¹ *Ibíd.*, p. 32.

⁷² Cfr. *Ibíd.*, p. 33.

2.3 Cuerpo y violencia

La pregunta retrospectiva conduce invariablemente a una genealógica que opera en el ámbito de un *oikos* dado. Y aunque puede seguir diversos caminos, el análisis de la genealogía trascendental de la vida debe enfrentarse con el problema “del nacimiento de un *in-dividuum*, su devenir doméstico [*Hauswerdung*] como irrupción en un mundo, en un *oikos* ya existente y que experimenta a través de una reorganización de su entrelazamiento con el medio social.”⁷³ El agente de tal entrelazamiento es el cuerpo que, si bien es siempre individual, está determinado por la casa que lo acoge: “de esta manera se pone en evidencia que diferentes casas sitúan diferentes existencias, según cómo la corporalidad como centro de orientación opere en diferentes tiempos y culturas, ya en el contexto europeo o en el de los aborígenes australianos.”⁷⁴ La corporalidad, por tanto, funge como el entre que articula individuo y sociedad o, expresado más generalmente, como medio [*Medialen*] del ser-en-el-mundo.⁷⁵ Ahora bien, si a grandes rasgos la fenomenología había considerado la estructura del ser-en-el-mundo como esencialmente imbricada con el sentido y, concomitantemente, al cuerpo con la donación de sentido, Sepp se propone desvelar una dimensión del cuerpo más elemental y previa a la significación: el cuerpo límite [*Grenzleib*] que conforma, junto al cuerpo dirigido [*Richtungsleib*] y al cuerpo de sentido [*Sinnleib*], uno las tres funciones de la corporalidad.⁷⁶

La dimensión más originaria del cuerpo se revela en la limitación absoluta que la materia representa para el movimiento de la vida. La impenetrabilidad como rasgo esencial de la materia y la resistencia que ella ofrece es un tema ausente en el análisis husserliano. Con la reducción de la *hyle* a la sensación, en efecto, Husserl habría llamado la atención sobre el entramado pasivo que predelinea la donación de sentido⁷⁷ pero al considerar la materia sólo en su aspecto inmanente, habría soslayado su dimensión de resistencia, que supone siempre una relación con la trascendencia. Por esta razón, el cuerpo traza un límite primero y absoluto: aquel que separa en el sujeto individual un proto-dentro [*Proto-Innen*] de un afuera.⁷⁸ El afuera así definido es refractario al sentido y ello no sólo porque es anterior a él sino porque ninguna donación de sentido puede alterar el hecho bruto de la resistencia material. Por esta razón, Sepp llama a este sinsentido irreductible lo real [*das Reale*] y lo vincula explícitamente con el concepto lacaniano.⁷⁹

⁷³ *Ibid.*, p. 16.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 17.

⁷⁵ Hans Rainer Sepp, *Philosophie der imaginären Dinge*, ed. cit., p. 24.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 24.

⁷⁷ Ver, por ejemplo: Andrés Osswald “Fenomenología de la sensación. Un estudio sobre los *Analysen zur passiven Synthesis* de Husserl” en *Thémata: Revista de Filosofía* [Universidad de Sevilla, 2017], pp. 61-82.

⁷⁸ Hans Rainer Sepp, *Philosophie der imaginären Dinge*, ed. cit., p. 25.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 26. nota.

La experiencia corporal de la resistencia tiene lugar en la zona fronteriza entre el interior y el exterior: la piel. No se trata, naturalmente, de la piel que se ofrece a la vista y recubre el objeto cuerpo sino de la piel en tanto órgano de la sensación. A través de la piel, entonces, la vida es capaz de sentir su capacidad corporal y los límites que el afuera le impone. Gana con ello una primera certeza relativa a su existencia y a los límites intrínsecos que ello implica; gana también una forma primitiva de localización [*Verortung*] anterior al «aquí».⁸⁰ En esa negatividad del límite, en la constricción del movimiento impuesta por la materia, reside una violencia originaria [*Ur-Gewalt*]⁸¹ que se vivencia como una constatación de la finitud previa al sentido.⁸² El reverso de este proceso consiste en la articulación de lo real como una espacialidad y temporalidad originaria: “La constitución del espacio real externo se realiza sobre el límite de mi piel.”⁸³

El espacio real [*Realraum*] así constituido aporta el campo para la orientación y en tanto ella supone la diferencia entre el aquí y el allí, introduce en el espacio la distancia. Ahora bien, entre el adentro que se experiencia como finito y el afuera que se presenta como resistencia, el cuerpo deviene un centro excéntrico. Este centro es excéntrico en la medida en que la existencia humana no sólo vive la posicionalidad de su centro –su «aquí»– sino que está también fuera de sí orientado a la constitución de una afuera: “El centramiento excéntrico del vivenciar como condición de cada referencia del *Ego* es un momento esencial para la operación de la corporalidad dirigida.”⁸⁴ Gracias al cuerpo dirigido la existencia recibe un anclaje [*Verankerung*] y con él la vida adquiere posicionamiento [*Positionierung*], orientación [*Orientiertheit*] y perspectiva [*Perspektivik*]. Mientras lo primero refiere al lugar corporal en su potencia dinámica [su movimiento], la orientación remite a la localización dentro de un sistema de proximidad y lejanía mientras que la perspectiva a la dirección desde la que el cuerpo percibe: ve, escucha y toca.⁸⁵

Conforme a la dinámica interna que comporta para Sepp el despliegue genético, el cuerpo dirigido no sólo presupone al cuerpo límite sino que constituye una reacción [*Reaktion*] frente a la experiencia de la propia finitud que resultaba de la resistencia de lo real.⁸⁶ Como respuesta a la violencia originaria, se gesta una contra-violencia [*Gegengewalt*] que busca contrarrestar la finitud mediante una intensificación de la potencia de acción. La vida, entonces, se expande y reacciona a la afrenta que le inflige

⁸⁰ *Ibíd.*, p. 27.

⁸¹ *Ibíd.*, p. 30.

⁸² *Ibíd.*, p. 27.

⁸³ *Ibíd.*, p. 28.

⁸⁴ *Ibíd.*, p. 30.

⁸⁵ Cfr. *Ibíd.*, p. 31.

⁸⁶ Cfr. *Ibíd.*, p. 32.

su propia finitud buscando apropiarse de todo lo que está a su alcance. El deseo que la impulsa persigue, en definitiva, hacerse dueño de su existencia siendo incapaz, con todo, de ejercer el señorío sobre su propio deseo.⁸⁷ En consecuencia, la vida responde a la violencia de la donación con la violencia de una acción que se despliega como una realización de poder. En esta unidimensionalidad del deseo, Sepp encuentra los rasgos de la acción mágica, asociada, como vimos, con la descarga inmediata y la búsqueda de una satisfacción instantánea.⁸⁸

Sin embargo, la resistencia que opone lo real persiste sin importar cuán intensa sea la reacción y la vida es devuelta cada vez a sí misma. Frente al fracaso que signa la pretensión de una satisfacción sin dilaciones, la vida busca una solución en la sublimación de su pretensión de poder.⁸⁹ Y dado que el impedimento [*Hemmung*] de la satisfacción exige comprensión, la línea recta de la actitud mágica se curva y dibuja un círculo en torno suyo que delimita un ámbito de sentido: un terreno [*Terrain*]. La imaginación, que habíamos visto asociada al trazado de la medida, despliega aquí también su potencia en la delimitación del espacio y el tiempo.

Respecto al espacio, Sepp señala que el cuerpo de sentido es capaz de cambiar imaginativamente su aquí por un allí y, al hacerlo, relativizar su propia aquí. Con ello, comienza el proceso de constitución de un espacio común. En relación con el tiempo, la curvatura de la línea del pensamiento mágico desplaza del centro de la vida al futuro. El pasado se descubre, entonces, como una dimensión que pertenece a la existencia presente y se establece, así, una comprensión circular del tiempo.⁹⁰ Este proceso se refleja en la importancia que cobra el relato mítico en la conformación de una identidad común y en la estabilización concomitante.

A esta dimensión del cuerpo, corresponde también un tipo de violencia aunque desprovista ya del carácter directo que caracteriza a la violencia física asociada al cuerpo en dirección. Una violencia indirecta y sublimada pero potencialmente más efectiva: la violencia de la teoría. Cuando la teoría se presenta como objetivación conduce a la apropiación del otro en virtud del proceso de homogeneización y alberga con ello un potencial de violencia que puede conducir, vía la tecnificación, a la destrucción fáctica.⁹¹ Esto es, la sublimación no restringe de manera definitiva la violencia física sino que puede, eventualmente, producir su perfeccionamiento. Frente a esto, Sepp renueva su esperanza en la epojé práctica y en el camino del Buda⁹² como métodos para contener la violencia emanada del rechazo a la

⁸⁷ Cfr. *Ibíd.*, p. 32.

⁸⁸ Cfr. *Ibíd.*, p. 33.

⁸⁹ Cfr. *Ibíd.*, p. 34.

⁹⁰ Cfr. *Ibíd.*, p. 35.

⁹¹ Cfr. *Ibíd.*, p. 36.

⁹² Cfr. *Ibíd.*, p. 37.

finitud. El filósofo escribe: "Una vida que acepta su limitación no necesita ya de la violencia para defender su lugar. Ha retornado a sí misma al liberar y entregarse al don [Gabe] que es ella misma. Simplemente, es."⁹³

3. CONSIDERACIONES FINALES

La filosofía oikológica está en pleno proceso de creación y, de momento, solo cuenta con una presentación parcial en el borrador "Grundrisse einer oikologischen Philosophie".⁹⁴ Con todo, la insistencia en el carácter paradójico del pensamiento y de la ontología, la preocupación por la alteridad y la violencia que la amenaza, el riesgo del encierro y la búsqueda de apertura así como el lugar fundamental que el cuerpo desempeña en su articulación son notas que, ya es posible anticipar, conforman algunos de sus lineamientos esenciales. Habrá que esperar que estas ideas alcancen una formulación más acabada en el libro que, si todo va bien, verá la luz durante el transcurso de este 2019. Mientras tanto, resuenan las palabras del autor:

215

No debería olvidarse que una empresa de este tipo persigue principalmente la apertura, pues busca acrecentarse por la ampliación de la investigación en el contexto de una comunidad que motive paso a paso el descubrimiento de nuevos caminos. Así, habría muchas posibilidades para pensar oikológicamente, para hacer del pensamiento oikológico una nueva forma de escritura en filosofía dotada de relevancia filosófica.⁹⁵

La invitación a participar ya está cursada.

⁹³ *Ibíd.*, p. 37.

⁹⁴ Disponible en el sitio del SIF-Praha. URL= [<http://www.sif-praha.cz/wp-content/uploads/2014/07/HRS-oikologische-Philosophie.pdf>.]

⁹⁵ "Planos para una filosofía oikológica", art. cit. p. 17.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- CRAGNOLINI, M. [2003], *Nietzsche, camino y demora*. Buenos Aires: Biblos.
- DELUZE, G., [2006], *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.
- HEIDEGGER, M. [1997], *Ser y Tiempo*, trad. Jorge E. Rivera C. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- HUSSERL, E., [2008], *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo.
- [1973], *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-35. Hua XV. Iso Kern [ed.]. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff.
- KÜHN, Rolf y STAUDIGL, M. [eds.] [2003], *Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*. Orbis Phaenomenologicus Perspektiven, Vol. 3. Würzburg.
- KAUFMANN y Ebelt, H. [eds.] [2005], *Scientia et Religio. Religionsphilosophische Orientierungen. Festschrift für Hanna-Barbara, Gerl-Falkovitz*. Dresden: Thelem Universitätsverlag.
- PASETTO, S. [2019], "Odisea de la filosofía en el tejer de una investigación doctoral" en *Franciscanum. Revista de la ciencia del espíritu*. Colombia: Universidad de San Buenaventura,
- SEEP RAINER, H. [2017], *Philosophie der imaginären Dinge* [Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann GmbH.
- [2016], "Planos para una filosofía oikológica" en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*. No. 4, trad. Andrés M. Osswald. Buenos Aires: RAGIF, p. 29.
- [2017], "Ding, Medium, Leib. Zur Einführung" en *Philosophie der imaginären Dinge. Orbis Phaenomenologicus Studien*. Vol. 40. Würzburg: Königshausen und Neumann, pp. 11-37.
- [2016], "Planos para una filosofía oikológica" en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*. No. 4, trad. Andrés M. Osswald. Buenos Aires: RAGIF, p. 29.
- [2014], *Über die Grenze. Prolegomena zu einer Philosophie des Transkulturellen*. Nordhausen: Verlag Traugot.
- [2010], "Europa. Allterität im Plural?" en *Phänomenologie in Japan I. Orbis Phaenomenologicus Perspektiven N.F.* Vol. 23 Würzburg: Königshausen & Neumann, pp. 385-396.

- [2011], *Die Bildung Europas. Möglichkeit im Horizont der Freiheit*. Dresden: Thelem.
- [2010], *Europa und seine Anderen*. Emmanuel Levinas, Edith Stein, Józef Tischner. Dresden: Thelem.
- [2009], "Europa oder Vom Nutzen der Philosophie. Thesen zu einer Disziplin im Umbruch," en Il. 21. Würzburg. pp. 449-463.
- [2009], "The Reality of a Photograph, Chan-fai Cheung's. The Photographer in Kyoto" en Chan-Fai Cheung [ed.], *Kairos. Phenomenology and Photography*. Hong Kong: Edwin Cheng Foundation Asian Centre for Phenomenology.
- [2009], *Europäische Menschenbilder*. Dresden: Thelem.
- [2008], "Über Zivilisation," en Hagedorn and M. Staudigl [eds.], *Über Zivilisation. Jan Patockas Beiträge zur europäischen Moderne*. Orbis Phaenomenologicus Perspektiven N. F. Vol. 18. Würzburg, pp. 15-23
- [2006], "Samuel Beckett: Waiting for Godot: A Phenomenological Reading" en P. Vandeveld [ed.], *Issues in Interpretation Theory*. Milwaukee: Marquette University Press, pp. 101-117.
- [2005], "Verschiebungen, Franz Kafka: Beschreibung eines Kampfes" en Hans Rainer Sepp y J. Trinks [eds.], *Literatur als Phänomenalisierung. Phänomenologische Deutungen literarischer Werke*. Turia: Verlag, pp. 98-115.
- [2005], *Schattenreich. Husserl und Heidegger über die Zeit, das Leben und den Tod*, trad. cast. [2009], Javier San Martín, "Reino de sombras. Husserl y Heidegger sobre el tiempo, la vida y la muerte".
- [2003], "Crisis imaginis. Sartre zur Lösung des Bildes vom Ding im Kunstwerk" en M. Diaconu [ed.], *Kunst und Wahrheit. Festschrift für Walter Biemel zu seinem 85. Geburtstag*. Bucarest: Geburtstag, pp. 249-26.
- [1996], "Selbstverhalten aus Kunst. Ein Ergebnis von Ingardens Ontologie des Kunstwerks," en Ingeborg Schüller, Raphael Célis, and Alexandre Schildesed [eds.], *Art et vérité*. Fribourg: pp. 321-341.
- [1995], "Intencionalidad y apariencia" en "Camino hacia la clarificación de la afinidad entre la actitud fenomenológica y la actitud estética" en Roberto Walton [ed.], *Fenomenología III Escritos de Filosofía*. Buenos Aires: CONICET, pp. 181-196.
- [1995], "Der Kubismus als phänomenologisches Problem," en Ernesto Garzón Valdés and Ruth Zimmerlin [eds.], *Facetten der Wahrheit, Festschrift for Meinolf Wewel*. Freiburg/München, pp. 295-321.

[1995], "Ingardens Ontologie des Films im Kontext klassischer Filmtheorien" in Adam Wegrzecki [ed.], *Roman Ingarden. A filozofia naszego czasu*. Cracovia. Sociedad Filosófica Polaca, pp. 229-244.

TANI, T. [1992], "Heimat und das Fremde" en *Husserl Studies*. No. 9. Netherlands: Springer, pp. 199-216.

WERNER, G. y Haselbach A. [2007], "Zen und Epoché," en Hisaki [ed.], *Zen und Tao*. Wien:Beiträge zum asiatischen Denken.