

ACTA MEXICANA DE FENOMENOLOGÍA

REVISTA DE INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA Y CIENTÍFICA

Número 2

Abril de 2017



CENTRO MEXICANO DE INVESTIGACIONES FENOMENOLÓGICAS
ISSN: 2448-8941
DOI: En trámite

Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de investigación filosófica y científica Año 1. No. 2, Abril de 2017. Publicación anual Abril 2017-2018.
Editada por el Centro Mexicano de Investigaciones Fenomenológicas
CEMIF A.C. www.cemif.info
Calle Magdalena 13-501, Colonia del Valle, Ciudad de México. C.P 03100
Tel. 5530542341 contacto@cemif.info
Editor responsable: Marcela Venebra Muñoz.
Encargada de la edición actual: Marcela Venebra Muñoz
Reserva de Derechos al Uso Exclusivo otorgado por el Instituto Nacional del Derecho de Autor, No. 04-2017-031409373900-102.
ISSN otorgado por el Instituto Nacional del Derecho de Autor: 2448-8941
Responsable de la última actualización de este número. Dirección editorial CEMIF-A.C.
Alejandro Pérez-Sáez. Calle Magdalena 13-501, Colonia del Valle,
Ciudad de México, C.P 03100
Fecha de última modificación, 30 de abril de 2017.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de esta publicación.

Esta obra se distribuye bajo una licencia Creative Commons



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

Reconocimiento —No Comercial— Sin Derivadas.

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

Edita: Centro Mexicano de Investigaciones Fenomenológicas CEMIF A.C.
Magdalena 13-501, Ciudad de México, Abril de 2017

Fotografía de portada: Karla González Treviño
Paisajes del Estado de México, 2016.
Diseño editorial & Diseño Web
EL REINO DE ESTE MUNDO.

ACTA MEXICANA DE FENOMENOLOGÍA
REVISTA DE INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA Y CIENTÍFICA



Número 2

Abril de 2017

CENTRO MEXICANO DE INVESTIGACIONES FENOMENOLÓGICAS
ISSN: 2448-8941
DOI: En trámite

ACTA MEXICANA DE FENOMENOLOGÍA
REVISTA DE INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA Y CIENTÍFICA

COMITÉ EDITORIAL

- Marcela Venebra
DIRECCIÓN EDITORIAL
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO
- Ignacio Quepons Ramírez
UNIVERSIDAD VERACRUZANA
- Antonio Ziri3n Quijano
SEMINARIO TALLER DE ESTUDIOS Y PROYECTOS
DE FENOMENOLOGÍA HUSSERLIANA
UNAM , MÉXICO
- Esteban Marín Ávila
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
- Sergio Pérez Gatica
UNIVERSITÄT ZU KÖLN
- Ernesto Guadarrama Navarro
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
- Stefano Santasilia
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE SAN LUIS POTOSÍ
- Juvenal Vargas Muñoz
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

ACTA MEXICANA DE FENOMENOLOGÍA REVISTA DE INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA Y CIENTÍFICA		No. 2 Abril de 2017
		CONTENIDO
Ignacio Quepons	EDITORIAL	9
§ ARTÍCULOS		
Anthony J. Steinbock	La sorpresa como emoción: entre el sobresalto y la humildad Trad. Esteban I. Marín Ávila	13
Tommy Akira Gotto	La crítica a la psicología científica y la constitución de la psicología fenomenológica en Edmund Husserl	31
Rodney Parker	Gerda Walther and the Phenomenological Community	45
§ DOCUMENTOS		
Gerda Walther	Carta de Gerda Walther a Edmund Husserl. 18 de mayo de 1920 Trad. Sergio Pérez Gatica	69
Edmund Husserl	Carta de Edmund Husserl a Gerda Walther. Mediados de mayo de 1920 Trad. Ignacio Quepons y Ricardo Mendoza Canales	75

	CONTENIDO	
	<i>Nota introductoria a "El problema de la teleología y la corporalidad en la fenomenología y en el marxismo", de Ludwig Landgrebe</i> Agata Bak y Noé Expósito Ropero	81
Ludwig Landgrebe	El problema de la teleología y la corporalidad en la fenomenología y en el marxismo Trad. Noé Expósito Ropero	93
	§ DIÁLOGOS	
Marcela Venebra	Sobre el <i>Paseo filosófico</i> y otros temas de la fenomenología Diálogo con Agustín Serrano de Haro	125
	§ COMENTARIO BIBLIOGRÁFICO	
Antonio Ziri6n Q.	Agustín Serrano de Haro <i>Paseo filos6fico en Madrid</i>	143
Thomas Nenon	La promoci6n de la filosofía como esfuerzo pr6ctico Trad. Carlos Alberto S6nchez	203

NOTA EDITORIAL

La fenomenología, inaugurada por Edmund Husserl, en medio de todas sus variantes y transformaciones, mantiene hasta la actualidad una unidad que permite hablar de una tradición que el *Acta Mexicana de Fenomenología* quiere contribuir a difundir y fortalecer. En esta segunda emisión se va consolidando progresivamente, gracias al entusiasmo de los colaboradores, un espacio de discusión filosófica con el compromiso por la apertura al diálogo con diferentes disciplinas y perspectivas, siempre bajo la consigna de llevar como instancia última de aclaración de los problemas la experiencia concreta.

El presente número comparte con su público tres contribuciones originales que permiten un balance de algunas de las más importantes líneas de investigación fenomenológica en la actualidad. La primera, de Anthony Steinbock, quizá uno de los más importantes filósofos de la fenomenología norteamericana, es primicia mundial en nuestra *Acta Mexicana de Fenomenología*, y disponible en español gracias a la cuidada traducción de Esteban Marín. El segundo, de Tommy Akira, destaca la importancia del pensamiento del fundador del movimiento fenomenológico en el contexto de la psicología contemporánea. Finalmente, la contribución de Rodney Parker, uno de los más importantes especialistas en la historia del movimiento fenomenológico, comparte un balance de una de las figuras históricas más importantes del movimiento fenomenológico temprano: la filósofa Gerda Walther.

A las contribuciones de artículos de investigación se suma la sección de documentos, donde se mantiene el compromiso del *Acta Mexicana de Fenomenología* por poner a disposición del público de habla hispana textos de los fundadores de la tradición fenomenológica, sólo disponibles en su lengua original, en este caso, el alemán. Para este volumen se eligieron dos cartas de la correspondencia entre Gerda Walther y Edmund Husserl, de mayo de 1920. Dichas cartas, no sólo son decisivas porque permiten adentrarse en la recepción temprana de la fenomenología en Munich y sus críticas inmediatas, en el caso de la carta de Walther, sino

que también, en el caso de la carta de Husserl, constituye un documento de trabajo valioso para el estudio de la fenomenología genética en la esfera valorativa y práctica. La correspondencia entre Walther y Husserl es acompañada por la recuperación del legado de un maestro decisivo en la expansión y desarrollo de la fenomenología en Europa, como parte de los diferentes esfuerzos a nivel mundial por la reevaluación de su obra: Ludwig Landgrebe.

Nuestro invitado para este número en la sección *Diálogo*, Agustín Serrano de Haro, es uno de los filósofos más notables y destacados de la fenomenología en España, quien habla acerca de sus actuales proyectos y responde a las apreciaciones críticas de Marcela Venebra. Además, Antonio Ziri6n hace un riguroso comentario bibliogr6fico a su m6s reciente t6tulo *Paseo Filos6fico en Madrid* (Trotta, 2016).

Por 6ltimo, y como ocasi6n especial, en un gesto de admiraci6n y respeto por su legado, el *Acta Mexicana de Fenomenolog6a* despide al profesor Lester Embree con la versi6n en castellano del documento intitulado *La promoci6n de la filosof6a como esfuerzo pr6ctico* de Thomas Nenon. Lester Embree no s6lo fue uno de los m6s importantes exponentes del pensamiento fenomenol6gico de la segunda mitad del siglo XX, sino tambi6n alguien preocupado por el impacto y desarrollo de la fenomenolog6a en Am6rica Latina.

En nombre del comit6 editorial del *Acta Mexicana de Fenomenolog6a*, agradecemos el esfuerzo y apoyo de los colegas mexicanos, y de diferentes partes del resto del mundo, por sus generosos mensajes de apoyo, y han difundido por diferentes medios este proyecto que se alimenta de su compromiso. A todos ustedes, muchas gracias.

Ignacio Quepons



ARTÍCULOS



LA SORPRESA COMO EMOCIÓN: ENTRE EL SOBRESALTO Y LA HUMILDAD

Anthony J. Steinbock
Southern Illinois University

Trad. Esteban Marín Ávila
Universidad Autónoma Metropolitana

13

ABSTRACT

I consider the experience of surprise within the context of my current work on the emotions. To do this, I examine surprise in terms of its belief structure, distinguishing it from a startle (1). I then suggest that surprise is a being caught off-guard that is related to being attentively turned toward something (2). As the latter, I qualify surprise as an emotion in its being thrown back on an experience in a way that is different from affectively turning toward something (3). This constitutes surprise as a disequilibrium in distinction to a diremptive experience like we find in the moral emotions of shame or guilt (4). Finally, I distinguish surprise from a gift, which is peculiar to the experience of humility. I then suggest that surprise is an emotion while being neither an affect, like a startle-reflex, nor a moral emotion, like shame, guilt, or humility (5).

Keywords: Surprise | Phenomenology | Emotion | Belief | Startle-reflex | Humility | Gift

RESUMEN

Considero la experiencia de sorpresa en el contexto de mi trabajo actual sobre las emociones. Para hacerlo, examino la sorpresa en términos de su estructura de creencia, distinguiéndola de un sobresalto (1). Después sugiero que la sorpresa consiste en ser descubierto con la guardia baja que se relaciona con estar vuelto atentamente hacia algo (2). En vista de esto último, caracterizo la sorpresa como emoción en su arrojarle de vuelta sobre una experiencia de un modo que difiere del volverse afectivamente hacia algo (3). Esto constituye a la sorpresa como un desequilibrio que cabe distinguir de la experiencia de desgarramiento del tipo que encontramos en emociones morales como la vergüenza o la culpa (4). Por último, distingo la sorpresa de un don, que es algo peculiar de la experiencia de la humildad. Entonces sugiero que la sorpresa es una emoción que no es ni un afecto, como el reflejo de sobresalto, ni una emoción moral, como la vergüenza, la culpa o la humildad (5).

Palabras clave: Sorpresa | Fenomenología | Emoción | Creencia | Reflejo de sobresalto | Humildad | Don

En este artículo quiero considerar la experiencia de sorpresa en el contexto de mi trabajo actual sobre las emociones. Aunque entre las vivencias cotidianas la experiencia de sorpresa es frecuente y parece comprensible de suyo, es una experiencia inconfundible que es cualquier cosa menos clara. ¿Tiene la sorpresa una afinidad con funciones y actos perceptivos o epistémicos en general? ¿Es una forma de creencia? ¿Qué relación guarda con el futuro? ¿Es un afecto? ¿Una emoción? ¿Qué relación guarda con las emociones morales? ¿Cómo se relaciona con un don <o un regalo>?¹

Para abordar estos temas y asumir una posición inicial sobre el asunto, examino la sorpresa en términos de su estructura de creencia, elucidándola como un creer que no puedo creer, y en última instancia distinguiéndola del sobresalto (1). Luego sugiero que la sorpresa consiste en ser descubierto con la guardia baja que se relaciona con estar dirigido atentamente hacia algo (2). Con lo último, soy capaz de calificar la sorpresa como una emoción en su ser arrojada de vuelta hacia una experiencia en un modo que difiere del volverse afectivamente hacia algo (3). Lo anterior constituye la sorpresa como un desequilibrio que se distingue de una experiencia de desgarramiento como la que encontramos en las experiencias morales de la vergüenza y la culpa (4). Finalmente —y en contraposición a una interpretación común— distingo la sorpresa, que presupone orientación ‘futural’ como una expectativa, de un don, que es algo propio de la experiencia de humildad y que (aunque tiene su propia temporalidad futural) es aquella en la cual no se espera nada. Entonces soy capaz de sugerir que la sorpresa es una emoción sin ser ni un afecto, como el reflejo de sobresalto, ni una emoción moral, como la vergüenza, la culpa o la humildad.

¹ Lo que aparece entre los símbolos <> son adiciones mías que obedecen a dificultades de traducción. En este caso la expresión “don” traduce el término inglés “gift”. Opté por traducirlo de esa manera en el resto del artículo porque el autor remite a Derrida, quien usa la expresión francesa “don”. Sin embargo, cabe mencionar que el autor juega también con la acepción coloquial de este término en inglés, que se corresponde con el español “regalo”. [N. del T.]

1. LA ESTRUCTURA DE CREENCIA DE LA SORPRESA

Se puede caracterizar la sorpresa por su relación particular con el ser (*being*). Permítaseme describir esta relación al examinar su “estructura de creencia”, especialmente en lo que concierne a los modos temporales de dación del futuro. Hago esto porque es común sostener que la sorpresa es una ruptura de lo que se espera.

I. EXPECTACIÓN: ACEPTACIÓN DE LO QUE HA DE VENIR

En la tradición fenomenológica discernimos modos temporales de la conciencia del tiempo que se relacionan con el presente, el pasado y el futuro. En lo que concierne al futuro, podemos observar una “protención”, o un esbozo anónimo del futuro que se basa en una ocurrencia presente y en cómo esa ocurrencia fue retenida en el pasado. Esto tiene lugar sin ninguna actividad egoica ni atención de mi parte a lo que ha de venir; tiene lugar a través de la “síntesis pasiva” del sentido. Una expectación es similar a una protención en la medida en que está abierta a una ocurrencia futural que llega al presente, y se despliega también desde el presente y el pasado. La expectación difiere de la protención, no obstante, en la medida en que la expectación es un comportamiento activo hacia el futuro. En relación con esto, se puede ver de qué manera una anticipación puede consistir en una atención más intensa al evento futural.

Por ejemplo, mientras corro hacia Times Square en la víspera de año nuevo, mis pasos protencionan un pavimento parejo; coloco un pie enfrente del otro sin siquiera pensarlo. Todo esto pasa mientras espero que el taxi se detenga para que yo pueda cruzar la calle; y esto tiene lugar mientras anticipo, al contener la respiración, que la bola descenderá en Times Square. Todas estas son orientaciones distintas hacia el futuro, aun cuando todas puedan ser vividas simultáneamente. Para discernir ahora cómo depende la sorpresa de esta orientación futural en las diversas modalidades de esta última, permítaseme describir la estructura de creencia inherente en tal modo de dación temporal futural.

En aras de la simplicidad, empecemos con la expectación. Algo intrínseco al acto de expectación es el hecho de que la existencia de algo futural es puesto (*posited*). La expectación se lleva a cabo en el modo de la creencia como una relación ininterrumpida, directa, hacia algo en el futuro. Cuando veo la patrulla con sus luces destellantes en el espejo retrovisor (tras saber que he ido demasiado rápido), tengo la expectativa de que ésta se colocará detrás de mí y que me dará una señal para que me orille. Cuando tengo esta expectativa, pongo implícitamente la existencia del oficial, la patrulla, las luces, la multa que llegará, etc. Esto es, el ser del oficial, y

así sucesivamente, es aceptado en términos del sentido o el significado que tiene en tanto algo que va a pasar; vivo en el modo de la aceptación natural, directa. Esta es otra manera de decir que cuando tengo la expectativa de algo, la tengo como de algo que de hecho va a suceder, no como de algo posible, ni como de algo que posiblemente va a pasar.

Cuando veo la patrulla la “pongo” o la acepto como de hecho estando detrás de mí y como a punto de detenerme; cuando me rebasa, yendo por el automóvil que tengo enfrente, acepto su pasar de hecho, su “va a detener a ese automóvil”. La expectación en todas sus formas no es una ruptura de la creencia; es otro tipo de creencia como un modo de la conciencia del tiempo, uno directamente orientado en la dirección del futuro de hecho. En la expectación, cuento con el evento futuro tal y como es prefigurado. Así, la expectación es un acto de creencia temporal que se orienta hacia el futuro como un modo de la conciencia del tiempo; surge como motivado sobre la base de lo que ha ocurrido en el presente y ha sido retenido en el pasado inmediatamente, es exigido por ello, o es enunciado en favor de ello.

16

Ahora, hay formas en las que esta aceptación futural directa puede modalizarse, atenuarse o modificarse. Por ejemplo, algo puede darse como algo que *posiblemente* va a ocurrir, como algo que es *plausible* que vaya a ocurrir, que *probablemente* va a llegar, y así sucesivamente. Por ejemplo, el experimento para encontrar el bosón de Higgs probablemente va a funcionar. O, si hay demasiados indicadores contrarios —digamos que el equipo no funcionó bien— tengo dudas de que funcionará esta vez. El punto aquí es que la plausibilidad, la posibilidad, la probabilidad, e incluso la duda tienen lugar dentro de una postura de creencia básica. Ahora, ¿qué hay de la experiencia de sorpresa en relación con una expectación? ¿Cómo caracterizamos su estructura particular de creencia?

II. CREO LO QUE NO PUEDO CREER

Inicialmente podríamos querer decir que la sorpresa es la experiencia de lo inesperado, y de esta manera se puede muy bien cortar su relación con la creencia. Pero esto no es del todo exacto. De hecho, cuando nos sorprendemos, esto se suele sentir como un “no puedo creerlo”, un “no puedo creer lo que acaba de pasar”, o un “no puedo creer lo que está pasando”. Esta experiencia implica ser descubierto con la guardia baja. Por esta razón podemos incluso sorprendernos con relación a nosotros mismos (esto es, puedo también sorprenderme a mí mismo): no puedo creer lo que acabo de decir (digamos que perdí la compostura, ¡pero yo nunca pierdo la compostura!). O no puedo creer lo que acabo de decir; sé que lo dije (lo acepto), pero va en contra de lo que espero de mí mismo.

Si permaneciéramos simplemente con este aspecto de la experiencia

—en lo que podríamos llamar la descripción de la actitud natural— se ocultaría el proceso más profundo de constitución de sentido en la sorpresa. Lo que realmente tiene lugar en ella es un “estoy creyendo lo que no puedo creer”, o un “de alguna manera estoy aceptando lo que no puedo (de otro modo) aceptar.” Por ejemplo, nunca esperé una fiesta de cumpleaños, ¡pero aquí está! O de manera más trágica, no puedo creer que ella se haya quitado la vida, parecía tan feliz y tan exitosa, ¡pero lo hizo! En la sorpresa es como si lo que adviniera saliera de la nada, precisamente porque es de otro modo que como el flujo o desdoblamiento esperado de lo que ha de venir. Pero para que el evento sea experimentado como sorpresa todavía debo aceptarlo.

Si el “no puedo creer” fuera completamente decisivo y no viniera acompañado de un “creo lo que no puedo creer”, entonces tendríamos algo como un *shock* en lugar de la sorpresa. Aquí el evento no sería reconstituido y reintegrado en su actitud de creencia. En este caso experimentaríamos un “no puedo aceptar lo que no puedo aceptar”. Si no hubiera una aceptación de lo que no podría aceptar de otro modo —si la ruptura con la relación directa con el ser no fuera aceptada de alguna manera—, no viviría esta experiencia como una sorpresa.

Por esta razón, en la sorpresa encontramos constituida una aceptación de lo que ocurre en contra de toda expectación. Por este motivo la sorpresa es algo más o algo distinto de una mera percepción decepcionada, donde ciertos aspectos se modifican para producir un sentido coherente de la totalidad.²

Podríamos querer clasificar epistémicamente la sorpresa bajo la categoría de una percepción decepcionada, una decepción que surge a través de una ruptura o discordancia de corto o de largo plazo, que es reconstituida en su sentido de manera gradual. Pero en parte debido a su severidad, a su intensidad, y en parte porque surge en una reconstitución inmediata de sentido, la sorpresa se distingue de una decepción. Puesto en términos husserlianos más coloridos, podríamos decir que la sorpresa es la experiencia del “hacerse añicos” del nóema. Tal hacerse añicos del nóema en la sorpresa se ejemplifica en la película *The Crying Game*:³ cuando Fergus (Stephen Rea) descubre que su nueva amante, la bella Dil (Jaye Davidson), ¡es un hombre, no una mujer! Lo que se requiere es una reconfiguración radical (y no gradual) del sentido: un sentido nuevo que suplanta al anterior (Husserl escribe sobre el sentido que es “arrojado de la silla de montar”), con la presencia del viejo sentido como siendo retenido en tanto que tachado.⁴

De esta manera, podemos discernir dos momentos de la experiencia de

² Ver Edmund Husserl, *Anlayses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic*, Dordrecht, Springer, 2001. Trad. Anthony J. Steinbock, especialmente la primera división de la segunda parte.

³ Esta película apareció con el título de *Juego de lágrimas* en México y España, y con el de *El juego de las lágrimas* en varios países de Hispanoamérica. [N. del T.]

⁴ Ver Edmund Husserl, *Anlayses Concerning Passive and Active Synthesis*, ed. cit., especialmente la sección 7 de la segunda parte.

sorpresas en relación con su estructura de creencia. Por un lado, hay un “estar siendo descubierto con la guardia baja”, un “de otra manera” radical en relación con la expectación y el desdoblamiento de sentido: un de otra manera expresado en el “no puedo creer”, el cual es la expresión noética relativa a lo que he denominado el “hacerse añicos” del nóema. Por otro lado, hay precisamente una creencia, una aceptación de la no-aceptación misma. En términos de la estructura de creencia, esta ruptura es más que una decepción; sin embargo, esta ruptura no es decisiva, pues viene acompañada por una creencia en lo que de otro modo no puedo creer.

III. SOBRESALTO Y SORPRESA

18

Quisiera distinguir con mayor precisión la sorpresa del sobresalto. En un ejemplo aun diferente, podemos imaginar que estamos profundamente concentrados mientras leemos un libro; luego, súbitamente alguien que acaba de entrar deja ¡que se azote la puerta! Brinco, estoy sobresaltado. El sobresalto es ciertamente una respuesta a una dación inesperada, a una ruptura, y es súbito; pero el reflejo de sobresalto en esta instancia tiene lugar afectivamente *sin ninguna reconstitución de sentido*. Esto tiene que ver con la instantaneidad del sobresalto. Aquí, el sobresalto tiene lugar bajo el umbral de la sorpresa y del *shock*. No es cuestión de no creer lo que no puedo creer (*shock*), o de creer lo que no puedo creer (sorpresa). Un sobresalto tiene lugar en un nivel de experiencia puramente pasivo, y por ello es apropiado hablar en términos de un reflejo de sobresalto. Lo que es más, como veremos abajo, mientras que la ‘repentinidad’ como experiencia temporal puede acompañar a la sorpresa, para tener una experiencia de sorpresa no es necesario que la repentinidad acompañe a la ruptura de la experiencia.

Por último, y en relación con lo anterior, mientras que el sobresalto puede acompañar con frecuencia a la sorpresa, podemos observar una diferencia entre el sobresalto y la sorpresa. Tomemos el ejemplo de la experiencia de una caja de sorpresas con un muñeco a resorte. Quiero sostener que nos sobresaltamos, y no nos sorprendemos, cuando giramos —especialmente los niños— la manivela de una caja de sorpresas: sabemos que el muñeco va a brincar, giramos una y otra vez la manivela, esperamos y esperamos (esperamos, sin saber precisamente cuándo), y luego “¡pop!”, el muñeco brinca. De hecho, si el muñeco no brinca (algo sale mal), nos decepcionaremos (y quizá nos sorprenderemos, pero no nos sobresaltaremos). Esto es como comprar un boleto para ir a un viaje o a un tour a una casa encantada: sabemos que nos asustaremos (¡o que nos sobresaltaremos!), pero no nos sorprende lo que ocurre. De hecho, lo esperamos. De nuevo, en lugar de ello podríamos sorprendernos (y ciertamente decepcionarnos) si la anunciada casa encantada fuera solamente un tour de puertas

abiertas de un agente inmobiliario. De manera similar, cuando la patrulla detrás de mí enciende sus luces, por lo menos tengo la expectativa de que me detendrá, de que me dará una señal para que me orille, etc., pero me sobresalto cuando enciende su sirena.

Hablando en términos temporales, por lo tanto, podemos decir que mientras que el sobresalto requiere el rasgo temporal de la repentinidad, la sorpresa no lo requiere. La repentinidad de la caja de sorpresas con muñeco a resorte es lo que contribuye al sobresalto, no lo inesperado *per se*. En contraste, puedo sorprenderme aun sin repentinidad. Por ejemplo, me sorprende, y me sigue sorprendiendo que mi amigo haya actuado de esta manera y que siga actuando de la manera en que lo hace, a pesar de que no hay nada repentino sobre esto. De hecho podría no ser inesperado del todo.

En resumen, una sorpresa tiene que ser entendida como algo más que una experiencia de una dación inesperada, aun cuando pueda serlo, y como algo más que un sobresalto. Mientras que un sobresalto no implica necesariamente una reconstitución de sentido, es repentino y es un reflejo (y puede aún mantenerse pasivo en este respecto), una sorpresa implica una reconstitución de sentido, no tiene que ser repentina (puede tener duración), y es iniciación en la actividad, como veremos abajo.

2. SER DESCUBIERTO CON LA GUARDIA BAJA Y VOLVERSE ATENTO

Permítaseme examinar ahora lo que ocurre en el ser descubierto con la guardia baja, así como en el aceptar lo que no se puede aceptar en la experiencia de sorpresa. Determinar esto tendrá implicaciones importantes respecto de si la sorpresa es una experiencia puramente pasiva (pasiva en el sentido de Husserl), o si ocurre en la transición a una esfera activa, egoica, o dentro de ella.

Podemos reconocer que no sólo porque una protención pasiva se interrumpa esta interrupción constituye una sorpresa. Advertí arriba que una protención es un bosquejar el futuro pasivo, pre-egoico, que se basa en una ocurrencia presente y en cómo esa ocurrencia se retuvo en el pasado. Por ejemplo, mientras tomo notas al leer un libro, mi comportamiento corporal se dirige implícitamente hacia lo que sigue —desde el sentarse en la silla, hasta el movimiento de mis manos y de mis ojos mientras sigo leyendo, todo lo cual puede llevarse a cumplimiento o a decepción por los eventos que vienen. Ahora, tomo un sorbo de té, alcanzando la tasa mientras sigo leyendo mi libro. Las tramas protencionales de mi mano me dirigen hacia donde puse la tasa la última vez. Pero no la encuentro ahí.

Todo esto puede suceder implícitamente al estar todavía concentrado en leer un pasaje. A pesar de que la protención está funcionando de cabo a rabo sin ningún juicio explícito o inferencia sobre este proceso, no es necesario que la sorpresa emerja si no encuentro mi taza. Por ejemplo, puedo llegar a

frustrarme, dirigir mi atención hacia la taza, y echar un vistazo alrededor; en este punto no necesariamente ha emergido la sorpresa, ya sea rompiendo, poniendo en cuestión, suplantando o suplementando el proceso temporal y cinestético de la protención. El que las cosas simplemente no vayan como lo hemos esperado no necesariamente significa que la situación sea sorprendente (o sobresaltante, para el caso). No todo no-cumplimiento (o decepción) de una expectación motiva un volverse egoico hacia algo.

Lo que es más, puedo tener una "experiencia" completamente "pasiva" que sea significativa en términos afectivos, sin ningún explícito volverse atentamente hacia algo. Por ejemplo, estoy escribiendo o concentrándome mientras leo un libro y hay un zumbido ligero del aire acondicionado. Me siento cada vez más tenso, pero no llego a ser consciente de esto sino hasta después de que ha chocado con un umbral; finalmente me doy cuenta de que estoy tenso, molesto, y de que el sonido estaba perturbándome, y de que era el molesto aire acondicionado. Al mirar retrospectivamente la situación me doy cuenta de que estaba ocurriendo pasivamente, y advierto ahora que entonces estaba sintiendo el sonido "afectivamente", pero nunca se registró como tal. O podemos tomar un ejemplo diferente. Digamos que voy conduciendo y que estoy acostumbrado al golpeteo repetitivo de mis llantas sobre la autopista. Es como si estuvieran trabajando afectivamente sobre mí; el golpeteo se vuelve una protención de una irregularidad que en conjunto se vuelve tan regular que su ritmo me hace confiar en esperar lo irregular como regular, y sólo me percató de él cuando ya no está presente. Cuando en efecto me vuelvo hacia él con atención, lo hago solamente por curiosidad, pero no estoy ni sobresaltado ni sorprendido.

Permítaseme abordar este último punto, a saber, el de la posibilidad de un volverse atento en la transición de la síntesis pasiva de sentido a una constitución más "activa" o "egoica" de él. Hay muchas formas de semejante volverse-atento-hacia, pero sólo una pertenece a la sorpresa. Claramente un sobresalto puede servir como transición hacia un volverse activo. Un estallido ruidoso, por ejemplo, puede ser tan prominente afectivamente que me vuelvo inmediatamente hacia la puerta y lo advierto como tal. Aquí podríamos tener un movimiento desde el sentido pre-constituido de la puerta hacia el sentido constituido activamente, donde la puerta se azotó, y la persona pasó por ella.

Pero también en el recuerdo se puede encontrar una experiencia transicional rudimentaria. Por ejemplo, escucho a mi amigo hablar de una planta especial, y luego la mención "helecho" me recuerda, afectivamente, mi tiempo en el bosque virgen, y soy llevado a recordar activamente los helechos en el bosque costero. Por consecuencia, un volverse afectivamente hacia algo que es liberado afectivamente puede instigar una nueva experiencia, y como tal, puede provocar la emergencia de un nuevo objeto.

Pero lo característico de la sorpresa en este respecto es que no puede servir solamente como transición de lo que se da pasivamente a lo que se experimenta activamente; no sólo instiga a una nueva experiencia en la

reconstitución de sentido: en el descubrirme con la guardia baja, *me arroja de vuelta sobre la experiencia*. Puede despertar mi curiosidad y llevarme a examinarla más, pero no es necesario que ello ocurra para que sea una sorpresa. Basta con que en el estar vuelto hacia el evento no sólo me vuelva hacia él, sino que sea arrojado de vuelta hacia ese segmento de experiencia que es relevante. Este es un volverse activo y un volverse de vuelta sobre una experiencia a través de la cual la sorpresa instiga actividad —aun cuando el volverse y el ser arrojado de vuelta hacia la experiencia no es un esfuerzo voluntario de parte del ego. De hecho, tener el control de la experiencia de esta manera mitigaría la misma experiencia de sorpresa; en efecto, la tachadura que tiene lugar, la tachadura retroactiva y reconfiguración de sentido, ocurre pasivamente, sin que yo haga activamente nada.

El punto ulterior que quisiera sugerir aquí es que si la sorpresa ocurre, no puede nunca ocurrir como tal en un nivel meramente “pasivo” o como una mera ruptura en la concordancia pre-reflexiva pasiva asociativa. O bien ocurrirá como una transición de un nivel pasivo a un despertar activo, o bien funcionará dentro de la esfera activa, resultando en un volverse atento. Esto también apunta al nivel pasivo de la experiencia en el cual ocurre el sobresalto, y al contexto-significativo más activo en el que ocurre la sorpresa. Así, distingo entre el ser descubierto con la guardia baja, que es característico de la experiencia de sorpresa, y el sobresalto, que como experiencia es completamente pre-egoico.

3. LA SORPRESA COMO UNA EMOCIÓN

Husserl ha mostrado que todo lo que llega a ser liberado como una unidad de sentido lo hace como un alivio afectivo y como ejerciendo un atractivo (*allure*) afectivo en quien percibe.⁵ No es necesario repetir estas investigaciones aquí; basta con advertir que la sorpresa comparte una tonalidad afectiva con las experiencias estéticas y cinestésicas. ¿Pero qué tipo de tonalidad afectiva tiene la sorpresa? ¿Exhibe una valencia distintiva? ¿Puede ser considerada una emoción? Si es así, ¿en qué sentido? ¿Puede ser considerada como una emoción moral?

Aun si nos opusiéramos a los análisis y a las conclusiones de Husserl y de Merleau-Ponty (y a los de otros pensadores también) que sugieren que la percepción ya es afectivamente significativa, se nos tendría que presionar fuertemente para afirmar que la sorpresa es afectivamente neutral. El hecho de que la sorpresa es, bueno, “¡sorprendente!”, sugiere ya que porta algo de resonancia afectiva en la experiencia misma.⁶ En una sorpresa, ¡somos

⁵ Ver Edmund Husserl, *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis*, ed. cit, parte 2, apartado 3.

⁶ Si examinamos una discordancia de una experiencia que de otro modo sería concordante, digamos, al descender unas escaleras mientras se conversa con un amigo, un mal paso puede constituir

conmovidos! Antes de avanzar respecto del estatus de la sorpresa como una emoción o no, dirijámonos a su valencia.

Por valencia entiendo la tonalidad positiva, negativa o neutra de la experiencia, o en general su “resonancia-de-sentimiento” (*feeling-resonance*). Por ejemplo, cuando experimentamos vergüenza, no importa a qué se refiera la vergüenza, esta emoción siempre viene acompañada o coloreada por una valencia negativa. Incluso si quisiéramos experimentar vergüenza, desearíamos esta cualidad negativa. En contraste, la esperanza se da siempre con una valencia positiva, lo mismo que el amor. Independientemente de que el orgullo sea algo que deberíamos o no experimentar, siempre se da con una valencia positiva. Sería posible proporcionar otros ejemplos, pero quiero volverme a la instancia de la sorpresa.

Lo interesante de la sorpresa en lo que concierne a su valencia es que ésta no puede ser especificada por adelantado. Pero esto no equivale a decir que es neutral. En una sorpresa nos conmovemos; un sujeto meramente racional nunca podría experimentar sorpresa. Sin embargo, en la sorpresa podemos conmovernos de diferentes maneras. La experiencia de sorpresa puede darse con una valencia positiva (un ser amado aparece en mi puerta), o con una valencia negativa (mi amigo de la preparatoria se quitó la vida), o con una valencia indeterminada (mi mejor amigo acaba de proponerle matrimonio a mi hermana, y “no sé cómo me siento al respecto”).

Si el sobresalto es significativo afectivamente, y sólo de esa manera, ¿cómo caracterizamos a la sorpresa? Quiero sugerir que la sorpresa pertenece a la esfera de las emociones (y que no es un mero afecto). Arriba advertí algunas diferencias entre el sobresalto y la sorpresa, a saber, a diferencia de un sobresalto, una sorpresa implica una reconstitución de sentido a través del ser arrojado de vuelta a la experiencia; tiene lugar como una transición de la esfera pasiva a la activa, o dentro de la actividad; lo que es más, el ser súbita no es un rasgo esencial de la sorpresa. Pero hay una diferencia más fundamental, una que la caracteriza como una emoción: la sorpresa exige un retomar originador (*an originating take up*) como una aceptación de lo que no se acepta —lo que no significa que esto sea un proceso activo de deliberación. La sorpresa es algo más que una experiencia de una dación inesperada, aunque puede ser lo anterior, y más que el volverse hacia un atractivo afectivo y, por lo tanto, más que una función vital afectiva. Más bien, mientras que la sorpresa presupone una ruptura o una expectación decepcionada, y es al menos un tipo de volverse hacia algo como una iniciación en la “actividad”, y mientras que un cierto venir a liberarse

una ruptura de esa experiencia de caminar, y si estoy muy metido en la conversación, puedo no advertir el mal paso hasta que he reflexionado sobre lo que pasó —sobre cómo raspé mis zapatos, por ejemplo, o cómo me lastimé la rodilla. Incluso si algo se pone en mi camino y tropiezo, y luego vuelvo a recuperar mi posición, esto puede ser inesperado, incluso puede ser una ruptura de mi forma de andar, ¿pero sería necesariamente constituido como una sorpresa? Pienso que no, pues el que las cosas no vayan según la forma en que esperamos que sigan su curso no necesariamente significa que esto sea sorprendente. Esto es, podríamos experimentar una ruptura de la experiencia, y esta ruptura o discordancia (como una anomalía de la concordancia) podría ser integrada meramente en un nivel pasivo de experiencia.

afectivamente puede ser un prerrequisito para la sorpresa, la experiencia de la sorpresa es aun algo diferente de ello. Es un conmovido despertar a algo o volverse hacia algo, el cual es en sí mismo una respuesta "original" o "creativa", un creativo retomar un evento afectivamente significativo, un creativo retomar un ser o no-ser emergente en la forma única de aceptar lo que no puedo aceptar como alegre, placentero, doloroso, triste, o de manera indeterminada. Todo esto ocurre sin ser un proceso que tenga lugar a través de un juicio o de una reflexión sobre la situación.

Así, la sorpresa pertenece a la esfera de las emociones, como algo que es más que la experiencia de una mera ruptura, decepción, falta de cumplimiento, o de algo inesperado, y como más que un reflejo de sobresalto. Por consiguiente, la sorpresa es una emoción debido a la forma creativa en la que retoma o acepta la situación en la que somos sorprendidos. El hecho de que esto o aquello pueda o no sorprender sugiere que es operativa en el nivel de la persona en algún sentido. Pero esto no quiere decir que se elabore o se viva como una emoción moral o interpersonal.⁷ En la sorpresa soy descubierto con la guardia baja y soy arrojado de vuelta a la experiencia. Quisiera examinar esto con más detalle. Para ello, caracterizaré este doblarse de vuelta a la experiencia, propio de la sorpresa, como un "desequilibrio", y lo contrastaré con una experiencia "de desgarramiento" que ocurre en algunas emociones morales (aunque no en todas).

4. DESEQUILIBRIO Y DESGARRAMIENTO

Separo la sorpresa, como una emoción, del campo de las emociones morales. Por emociones morales entiendo aquellas emociones que son esencialmente interpersonales o que surgen en un nexo interpersonal.⁸ He distinguido los afectos de las emociones y, específicamente, de las emociones morales. Los afectos pertenecen a quienes somos en tanto que seres psicofísicos, pertenecen al ámbito donde encontraríamos experiencias como el placer o el dolor, el estar inquieto, la excitación, el nerviosismo —todas en tanto que pertenecen al reflejo, e incluso a metas y motivos. Aquí es donde ubicamos el sobresalto. Entre las "emociones", incluyo experiencias como el arrepentimiento, el remordimiento, el optimismo, el pesimismo, el disgusto, la sinceridad, y la sorpresa. Sin ser emociones morales, las anteriores son emociones, pues pueden ocurrir sin que en tales experiencias haya ninguna relación esencial con la "otredad". Son emociones, sin embargo, porque todas ellas presuponen un "orden" o incluso un "desorden" del corazón en esta esfera cuando se apropian

⁷ Ver Anthony J. Steinbock, *Moral Emotions: Reclaiming the Evidence of the Heart*, Evanston, Northwestern University Press, 2014.

⁸ *Ídem*.

creativamente de un evento, sin que esto requiera de un proceso de toma de-decisión racional o de enjuiciamiento volitivo. Lo "moral" que aquí califica a las emociones en el caso de las emociones morales designa la dimensión interpersonal de la experiencia (no si es buena o mala).

En la siguiente sección distingo una sorpresa (dada como emoción en la experiencia de la sorpresa) de un don (dado como emoción moral en la experiencia de humildad). Pero antes de hacer esto, para darle a la sorpresa un contorno más preciso, también quiero distinguir su estructura interna como emoción de otras emociones como el bochorno, la vergüenza, la culpa y otras semejantes, que son *experiencias de desgarramiento* (*diremp-tive experiences*). La diferencia tiene que ver con ser arrojado de vuelta a la experiencia, en el primer caso, y ser arrojado de vuelta hacia mí mismo ante otro, en el segundo caso.

I. EXPERIENCIAS DE DESGARRAMIENTO

24

Una experiencia de desgarramiento es una experiencia en la que me doy a mí mismo, como en tensión, con un sentido básico de mí mismo ante otro u otros. Las experiencias de desgarramiento son emociones morales, pero no todas las emociones morales son experiencias de desgarramiento. Por ejemplo, el arrepentimiento, la humildad, el amar y el confiar no son experiencias de desgarramiento, aunque sí son emociones morales.

Una experiencia de desgarramiento puede ocurrir o bien como una mera infracción o ruptura (una anomalía) respecto de por quién me tomo, o como una rivalidad o reto más substancial respecto de quién soy. En el primer caso tendríamos un bochorno, a saber, una "mera" discordancia de una orientación dinámica [concordante] respecto de quién soy yo. Digamos, por ejemplo, que me presento en la casa de alguien y descubro que tengo agujeros en mis calcetines. Si tal situación produce bochorno (por supuesto, no es necesario que lo haga), es porque se da como una infracción de mi carácter general (para mí) en tanto que alguien que se viste bien. Sin embargo, sólo es una infracción, una violación incidental. Con todo, es significativo que ello baste para arrojarme de vuelta a mí mismo como frente a otro: por lo común me visto bien, pero ahora tengo agujeros en mis calcetines, y mis amigos lo ven, y yo los veo darse cuenta de ello. Puedo disculparme, o inventar una excusa, o simplemente ruborizarme: me siento incómodo porque esto ha violado de algún modo un sentido de mí mismo ante un otro.

La culpa, la vergüenza y la humillación son otros tipos de experiencias de desgarramiento. Permítaseme concentrarme en la vergüenza debido a su parentesco con el bochorno. Aunque la vergüenza está emparentada con el bochorno como una experiencia de desgarramiento, es fenomenológicamente distinta. En este caso, el desgarramiento es vivido como más que

una mera infracción porque el evento o la acción amenaza con una “re-configuración” de mi carácter. Por un lado, hay ahora dos (o al menos dos) formas de ser en competencia: por ejemplo, de una parte, una persona que viste bien, y de otra parte, alguien que no puede cuidar de sí mismo o que quizá sea “pobre” (donde la pobreza es aceptada como un valor negativo comunal). El punto aquí es que en lugar de que la desgarradura sea incidental en relación con quien siento que soy, la experimento como una reflexión sobre mi carácter. No obstante, aun cuando ahí hay potencialmente en competencia dos órdenes o formas de ser como desorientación de mi orientación, con todo, “sólo” hay una amenaza de reorientación completa. Esto se debe a que las dos formas de ser vivido en este momento no se dan en el mismo nivel; una es experimentada como más básica que otra. En cambio, a través de la vergüenza me revelo a mí mismo ante otros o ante un otro, abriendo la posibilidad de auto-crítica. Mientras que la vergüenza siempre es una experiencia con una valencia negativa, puede proporcionar la posibilidad de una reorientación positiva hacia quien yo soy “verdaderamente”, y así puede abrir la posibilidad de una auto-crítica genuina. En suma, sin (1) esta co-dación y (2) sin que una de estas daciones sea más básica, no habría vergüenza, sino meras formas alternativas de ser; no experimentaría ningún tipo de desgarramiento.⁹

Examinemos ahora la experiencia de sorpresa. Voy a la casa de un amigo, me quito mis zapatos, ¡y descubro que tengo un agujero en mi calcetín! ¿Qué ocurrió? Me sorprende de descubrir que tengo tal agujero, ¡pues estos calcetines eran nuevos! Si esta es una cuestión de sorpresa, puedo estar sorprendido sin estarlo ante ningún otro, real o imaginario. Más aun, la sorpresa puede ocurrir sin tener ninguna reflexión sobre mí mismo. Ciertamente podría reflexionar subsecuentemente sobre lo que hice, a saber, ponerme los calcetines equivocados, o sobre que quizá mi zapato hizo por fricción un hoyo en el calcetín, y así sucesivamente, pero esto no es esencial a la experiencia de sorpresa.

Caracterizo a la experiencia de sorpresa como un “desequilibrio” porque en ella soy descubierto “con la guardia baja” y soy arrojado de vuelta sobre la experiencia, no sobre mí mismo; por decirlo de algún modo, estoy ante la experiencia, arrojado de vuelta sobre ella, pero no necesariamente ante otros, y no soy necesariamente arrojado de vuelta sobre mí mismo. En lugar de ello, simplemente estoy desorientado con relación a mi orientación previa. De este modo, la sorpresa no es ni una experiencia de desgarramiento, ni una emoción moral. En pocas palabras, no me revela a mí mismo como estando ante un otro, pero sí me descubre con la guardia baja y me arroja de vuelta sobre la experiencia.

⁹ Ver Anthony J. Steinbock, *Moral Emotions: Reclaiming the Evidence of the Heart*, ed. cit. Capítulo 2. La vergüenza y la culpa (al igual que el orgullo) pertenecen al orden de las emociones de la auto-dación. La vergüenza es auto-revelatoria (como lo es la culpa), mientras que la sorpresa no lo es.

II. LA SORPRESA Y EL DON

Es un lugar común asociar la sorpresa y el don <o el regalo>. Incluso Jacques Derrida, conocido por análisis muy cuidadosos y sutiles, aseverará, como si fuera auto-evidente, que el don <o el regalo>, "si hay alguno", tiene que albergar la estructura de la sorpresa precisamente como algo que irrumpe y es imprevisible.¹⁰

Para precisar la experiencia de la sorpresa, comencé con el rol de una protención y expectación. Una experiencia de sorpresa debe tener tal orientación futural para que pueda ser puesta en cuestión. Sin embargo, aunque este es un componente necesario, no es todo lo que se requiere para que emerja una sorpresa. Si una sorpresa emerge como algo inesperado, ello se debe en parte al modo de dación temporal que en general podemos llamar expectación. Para delimitar más la experiencia de la sorpresa, me gustaría distinguirla de la experiencia de un don <o un regalo>. Lo hago porque a menudo asociamos un don con algo sorprendente (como hace el mismo Derrida, a saber, "la sorpresa del don"). Mi punto aquí es que mientras que la sorpresa tiene lugar en correlación con la experiencia de sorpresa como emoción, un don <o un regalo> surge en correlación con la experiencia de humildad como emoción moral.

Mientras que amar es una apertura hacia cualquier otro de la manera más profunda y personal, y por consiguiente, se da como una emoción moral, la humildad es la forma en que espontáneamente nos recibimos a nosotros mismos (de la manera más profunda) al amar. Al igual que el amar, la humildad es relacional, y me revela a Mí Mismo (*Myself*) como algo no auto-fundante.¹¹ Esta reducción a Mí Mismo en la humildad ("Mí Mismo" como dándose por otro ante otro, como relacional, como no auto-fundante) es expansivo, interpersonal; de tal manera que me acepto desde otro, como aceptando el darse de otro y las contribuciones de otros a lo que hago y a quien soy. Así, aun si desde la perspectiva del orgullo me "pierdo" o me "olvido" de mí mismo, en la humildad "yo" me recibo como una recuperación de Mí Mismo como relacional, pues la humildad es la manera en que estoy auto-dado (*self-given*) en el proceso de aceptar o recibir. A diferencia del orgullo, la humildad es la experiencia del carácter no-auto-fundante de quien soy. Más aún, a diferencia de otras emociones de auto-dación, a saber, el orgullo, la vergüenza y la culpa, en la humildad no estoy auto-dado en una forma temática. Y a diferencia de la vergüenza y de la culpa, no estoy dado a mí mismo en una experiencia de desgarramiento. No obstante, me doy como habiéndome recibido a Mí Mismo.

¹⁰ Jacques Derrida, *Donner le temps. 1. La fausse monnaie*, Paris, Galilée, 1991, pp. 152-57; 186-90; 198.

¹¹ A propósito de esta noción de "Mí Mismo", véase mi *Moral Emotions: Reclaiming the Evidence of the Heart*, ed. cit. En mi última obra, *Vocations and Exemplars*, he reinterpretado y clarificado el "Mí Mismo" como el "Amado" (*Be-loved*).

Empecé con consideraciones de temporalidad, especialmente en el modo de la expectación, con miras a explicar la experiencia de sorpresa. Para que algo sea experimentado como sorpresa, tiene que haber en juego una expectación. ¿Qué ocurre con la humildad? ¿Qué tipos de modos temporales o de modos de daciones temporales están en juego? ¿Qué es lo que se da en la humildad?

Es importante reconocer que no toda apertura futural de una experiencia es una expectación o está fundada en una. Esperar (*hoping*)¹², por ejemplo, tiene un sentido temporal diferente de una expectación. Cuando espero, no tengo una expectativa ni aguardo algo; por el contrario, lo que caracteriza el esperar es ser un sostenible esperar-duraderamente. Mientras que puedo decepcionarme porque no surge un objeto o evento esperado, no me sorprendería que lo designado como imposible no ocurriera.¹³

Como caso extremo, el modo temporal del futuro como expectación no está en juego de ninguna manera en la humildad. De manera más general, la humildad tiene diferentes modos temporales de dación que he designado en otro lugar "presente-en" (*present-at*), "recordar por adelantado" (*remembering ahead*), y devoción. Esto es, dado que la humildad (o ser humilde) es calificada como una apertura hacia lo que es dado, así como una recepción o aceptación de ello, su modo de temporalidad en relación con esta apertura, aceptación y recepción es el de la "presencia-en". Este tipo de "presencia-en" se refleja en el estar agradecido por <algo>. En segundo lugar, la humildad no sólo se relaciona con la manera en que algo es aceptado o recibido, sino que es también una manera en la cual me recibo a mí mismo en y a través del estar orientado-hacia-otro, y la manera en la cual me recibo a Mí Mismo como habiéndome dado a mí mismo antes de ser capaz de elegirme a mí mismo. Si entendemos de esta forma el recibirme a Mí Mismo, entonces podemos hablar de una forma de darse caracterizada como una "recepción ante-memorial" (*ante-memorial reception*). Finalmente, dado que la presencia-en no motiva que nada nuevo venga, no anticipa más que el estar agradecido por <algo>, y no es vivido como una expectación. No obstante, hay en la humildad un sentido futural, pero este se relaciona con la recepción de lo que es dado y con la aceptación de lo que sea que venga, sin que sea una anticipación de lo que va a venir. Futuralmente, es una especie de "aceptar-por-adelantado" sin fin anticipado. Aceptar-por-anticipado no es una mera experiencia pasiva, sino que es algo vivido "activamente" como una devoción hacia alguien o algo. Así, aun cuando la humildad no se orienta temporalmente como expectación, sí tiene un sentido temporal, a saber, el de aceptar-por-anticipado como devoción.¹⁴

Mi tesis principal aquí es que en la humildad no experimento una

¹² En lo siguiente reservo la expresión "esperar" para traducir "*hoping*", y uso expresiones compuestas emparentadas con la de "tener expectativa" para traducir "*expecting*". [N. del T.]

¹³ Podríamos llevar a cabo un análisis similar para el confiar o el arrepentirse, por ejemplo. Véase mi *Moral Emotions: Reclaiming the Evidence of the Heart*, ed. cit., especialmente el capítulo 5.

¹⁴ *Ibid.*, cap. 8.

expectación como la que uno podría encontrar cuando se trata de un asunto de cumplimiento de una intención, de la anticipación de un retorno, o en general de lo que podemos llamar “frutos merecidos” (*just deserts*). Al ser humilde, experimento que no merezco nada. Sin embargo, el experimentar que no merezco nada no se basa en una depreciación de mí mismo (en cuyo caso el foco estaría todavía en mí mismo), sino que se funda en el desbordamiento o la superabundancia de lo que es recibido o aceptado. En la humildad, no tengo “frutos merecidos” en el doble sentido de que la humildad no es una cuestión de justicia (como adjudicación por parte de un tercer partido), y no me dispongo a mí mismo hacia otro con la expectativa algo a cambio, con la actitud de que merezco esto o aquello. Así, no hay decepción en la humildad. De hecho, lo que caracteriza a la humildad es tal recepción, o aceptación, sin “frutos merecidos”. No tengo la expectativa de recibir algo de regreso por mis esfuerzos; no hay motivación de mérito, grande o pequeño; no hay cuestión de justicia o injusticia para mí, recibida o hecha; no hay expectación de un cumplimiento a través de lo que intenciono, no hay decepción, ni ruptura.

Porque en la humildad no hay expectación de mérito, y no hay expectación de recibir de vuelta. Esto no equivale a decir que como persona humana no tengo expectativas, por ejemplo, mientras me muevo alrededor de un objeto. Más bien, en tanto que viviendo humildemente, no hay nada de lo que tener expectativas. Esta es la razón por la cual la decepción no opera en la humildad como emoción moral. ¿Qué es lo que experimentamos en esta situación? Sugiero que no es una sorpresa, no es una ruptura con una expectación, no es lo “inesperado”, sino que lo que es aceptado es recibido como don. No tener expectativa de nada en la humildad significa en la esfera moral que no merezco nada, y esta es la razón por la que en la humildad todo es recibido como don.

De manera semejante, cuando uno recibe con humildad, lo que recibe es recibido como un don <o un regalo>; sólo *post facto* es algo que “hace humilde”; sólo tras el hecho me siento a mí mismo como “no merecedor” —lo cual no encontraría fin para la humildad. De nuevo, la humildad no admite intención, ni cumplimiento, ni decepción en el sentido perceptual usual. Consecuentemente, Scheler escribe que en la humildad uno acepta todas las cosas con agradecimiento, desde el placer más sutil hasta la bendición más magnífica; hacemos esto sin imaginar nunca que merecemos siquiera la parte más pequeña.¹⁵ La persona humilde no se detiene a pensar en el orden adecuado de las cosas, sino que acepta lo que viene con gratitud y sin reparar en el mérito.

Digamos que de la nada recibimos un poema de amor de parte de un enemigo. En un nivel, esta misma cuestión podría ser experimentada como sorpresa y producir una experiencia de sorpresa (donde podría tratarse de la ruptura de una expectación, podría ser recibida como inesperada,

¹⁵ Max Scheler, *Vom Umsturz der Werte: Abhandlungen und Aufsätze*, Bern, Francke Verlag, 1955, p. 18.

etc.), y en otro nivel, puede ser recibida como un don <o un regalo> en la experiencia de humildad. En su totalidad, el poema podría ser experimentado como un don <o un regalo> sorpresivo. Pero estos niveles son distintos fenomenológicamente, y además no es necesario que se den juntos. Puedo experimentar algo como sorpresa sin que sea dado como don <o regalo>, y puedo experimentar algo como don <o regalo>, sin que sea una sorpresa. De esta manera, la sorpresa como emoción no es una emoción moral —como es evidente en su yuxtaposición con la humildad— y una sorpresa no se puede reducir a un don <o un regalo>, ni viceversa.¹⁶

El problema que da pie a la identificación de la sorpresa y el don <o el regalo> se origina en parte por ignorar la relación entre el amar y la humildad como distintas emociones morales características de las personas en las que el don <o el regalo> puede aparecer como tal. Mi “intención” (contra Derrida) no está vuelta hacia el don <o el regalo> —en lo cual éste resulta imposible— porque no es cuestión de intencionar un don <o un regalo>. Es una cuestión de amar y de humildad. Lo que es más, el amar y la humildad no son “intenciones” —al menos en cualquier sentido epistémico ordinario. Hay en efecto diferentes modos de dación.¹⁷ Sin duda, no se trata de cambiar los términos (de “intención” a “orientación”). El punto, sin embargo, es que amar es un movimiento en el cual la persona se revela, no como objeto, sino como amada (*beloved*). Es la relación interpersonal en la cual el don surge al no apuntar al don, en el amar al amado. Está más allá de la sorpresa y de la no-sorpresa. El “sujeto” en efecto no da ni recibe un don <o un regalo>, porque no se trata del sujeto, y no se trata de apuntar a un objeto; más bien, concierne al nexo interpersonal, y el nexo interpersonal, en el cual el don <o el regalo> aparece como tal.¹⁸

CONCLUSIÓN

En este artículo se ha intentado delimitar la experiencia de la sorpresa, y examinar algunos de sus rasgos estructurales en relación con las esferas epistémica y emocional. He hecho esto al examinar la relación de la sorpresa con el ser en tanto que una estructura-de-creencia, a saber, como un aceptar o creer lo que no puedo creer. Luego hice notar que la sorpresa es un ser descubierto con la guardia baja, y un volverse atentamente hacia algo, pero de tal manera que soy arrojado de vuelta sobre la experiencia. La sorpresa

¹⁶ <Al ser humilde> puede ocurrir que epistémicamente “tenga expectativa” de que alguien me pueda agradecer por algo que hice (conociendo su carácter), pero, de hecho, no tengo nunca ninguna expectativa en absoluto por lo que hice, ni siquiera de algún tipo de reconocimiento, y en este sentido, ni me cruza por la mente “tener expectativa de agradecimientos”.

¹⁷ Ver Anthony J. Steinbock, *Phenomenology and Mysticism: The Verticality of Religious Experience*, Bloomington, Indiana University Press, 2007, “Introduction”; ver Anthony J. Steinbock, *Moral Emotions: Reclaiming the Evidence of the Heart*, ed. cit., “Introduction”.

¹⁸ Cf. Jacques Derrida, *Donner le temps*, ed. cit., p. 29.

como emoción difiere de un sobresalto, que opera como un afecto, en varios aspectos: el sobresalto no requiere reconstitución de sentido, mientras que la sorpresa sí, especialmente en la medida en que en la última estoy arrojado de vuelta sobre la experiencia; el sobresalto siempre es súbito, mientras que no es necesario que la sorpresa lleve la marca de lo súbito; el sobresalto puede mantenerse en la esfera pre-judicativa pasiva, mientras que la sorpresa siempre opera o bien dentro de la actividad, o como una transición del nivel pasivo al nivel activo de conciencia; y el sobresalto es un reflejo, mientras que la sorpresa como experiencia es una emoción que presupone un retomar original o "creativo" de una situación, aun cuando tal respuesta creativa se mantiene pre-judicativa.

Empero, aunque la sorpresa puede considerarse una emoción, no es una emoción moral. La primera lleva la marca de un desequilibrio emocional (constituido al ser arrojado de vuelta sobre una experiencia) que difiere del ser arrojado de vuelta sobre mí mismo ante otro, o lo que denomino una experiencia de desgarramiento (como lo encontramos en ciertas experiencias morales, por ejemplo, en el bochorno y la vergüenza). Por último, aun cuando podemos tener algo así como "un don <o un regalo> sorpresa", el don <o el regalo> como tal se da en la emoción moral de la humildad (que tiene una temporalidad futural distinta a la de una expectación epistémica), y difiere de la sorpresa, que se da en la experiencia emocional de la sorpresa, y que sigue presuponiendo el modo temporal de la expectación. Concluyo que mientras que la sorpresa no es, por un lado, ni un reflejo de sobresalto afectivo, ni por otro lado, una emoción moral interpersonal, puede ser caracterizada como una emoción.



ACTA MEXICANA DE FENOMENOLOGÍA
REVISTA DE INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA Y CIENTÍFICA
No. 2 Abril de 2017
ISSN: 2448-8941
Doi: En trámite

LA CRÍTICA A LA PSICOLOGÍA CIENTÍFICA Y LA CONSTITUCIÓN DE LA PSICOLOGÍA FENOMENOLÓGICA EN EDMUND HUSSERL

Tommy Akira Gotto

Universidade Federal de Uberlândia, Brasil

Trad. Fidel Argenis Flores Quiroz

Universidad de Quintana Roo

31

ABSTRACT

The Transcendental Phenomenology, founded by the philosopher Edmund Husserl (1859-1938), is a philosophy that from its beginning maintained an epistemological relation with the Psychology. Husserl (1927/1990) argues that, at the same time as the Transcendental Phenomenology, "there also came into being a new psychological discipline parallel to it in method and content: the a priori pure or 'phenomenological' psychology, which raises the reformational claim to being the basic methodological foundation on which alone a scientifically rigorous empirical psychology can be established". In this sense, this study aims to contextualize the Transcendental Phenomenology and show its close relationship with Psychology, highlighting the various criticisms that Husserl presents to scientific psychology and his proposal of another and "new" Psychology: Phenomenological Psychology. For Husserl, Phenomenological Psychology is the authentic science of psychic (soul) life, because it alone is genuinely directed to psychic life in itself and its structures, keeping its true "look" into the psychic interiority. It is in this sense that Phenomenological Psychology will be a "new" Psychology, that is, a psychology

RESUMEN

La fenomenología transcendental fundada por el filósofo Edmund Husserl (1859-1938), es una filosofía que desde su inicio mantuvo una relación epistemológica con la psicología. Husserl afirma que al mismo tiempo que la fenomenología transcendental surgió una "nueva doctrina psicológica paralela a ella en cuanto al método y al contenido: la psicología apriorística pura, o 'psicología fenomenológica', la cual, con un afán reformador, pretende ser el fundamento metódico sobre el que se pueda erigir una psicología empírica científicamente rigurosa"¹. En ese sentido, este trabajo tiene como objetivo contextualizar la fenomenología trascendental y evidenciar su estrecha relación con la psicología, destacando las diversas críticas que Husserl presenta a la psicología científica, subrayando también su propuesta de una nueva psicología: la psicología fenomenológica. Para Husserl la psicología fenomenológica es la auténtica ciencia de la vida psíquica porque solamente ella está genuinamente dirigida a la vida psíquica en sí misma y a sus estructuras, manteniendo su "mirar" verdaderamente hacia la interioridad psíquica. Es en ese sentido que la psicología fenomenológica será una nueva

¹ Edmund Husserl, *El artículo de la Encyclopædia Britannica*, México, UNAM, 1990, p. 59. Trad. Antonio Ziriñ.

as a universal and a priori science of human beings whose object of study is the psychical being. In view of this, it can be affirmed that the authentic and genuine conception of Phenomenological Psychology is fundamental for psychologists, because it is with the development of this discipline/science that they can rigorously rescue subjectivity as the original source of human life and its correlation with World-of-life (*Lebenswelt*).

psicología; es decir, una ciencia universal y a priori cuyo objeto de estudio es el ser anímico/psíquico. Por lo tanto, podemos afirmar que la auténtica y genuina concepción de la fenomenología psicológica es fundamental para los psicólogos, porque es con el desarrollo de esta disciplina/ciencia que pueden rescatar rigurosamente la subjetividad como fuente originaria de la vida humana y su correlación con el mundo-de-la-vida (*Lebenswelt*).

Keywords: Scientific Psychology | Phenomenological Psychology | Human Being |

Palabras clave: Psicología científica | Psicología fenomenológica | Ser humano |

Las ciencias son creaciones del espíritu que persiguen cierto fin y deben ser juzgadas por tanto con arreglo a ese fin.

Edmund Husserl¹

1.

Podemos decir que, en la historia de las ciencias, la psicología fue inaugurada como ciencia natural apenas a finales del siglo XIX, los testimonios de su desarrollo aparecen al inicio de ese siglo. La separación de la psicología y la filosofía, se produjo oficialmente con la fundación de los laboratorios de psicología experimental en los que se concretó la incorporación y la práctica del modelo científico natural a sus investigaciones. La institucionalización de las disciplinas psicológicas que fue promovida por la reforma educacional de 1824, y el progresivo interés de la psicología en varias ramas, no coincide, como señala Araujo², con la institucionalización de la psicología experimental y la consecuente proliferación de laboratorios, hecho que, según el autor, promovió la emancipación total de la filosofía. Sin embargo, a pesar del proceso de emancipación de la psicología como ciencia natural, podemos afirmar que no ha desarrollado una metodología propia; es decir, una teoría y un método propio para la investigación de su objeto, y esto es así porque desde su fundación incorporó directamente los modelos normativos de la ciencia natural, tales como: la observación, la experimentación, la cuantificación. Todo esto expresa la imposición ideológica del positivismo reinante. Así fue como la psicología se conformó como una 'verdadera' ciencia de la conciencia como ciencia natural y positiva del psiquismo y, posteriormente, del comportamiento y la cognición.

Como se sabe, la psicología científica se inició en la tradición filosófica alemana pero, contra lo que indican los manuales de psicología, la

¹ Edmund Husserl, *Investigações Lógicas. Segundo Volume, Parte I: Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento*, Lisboa, Phainomenon, 2007, p. 49. [Ed. cast., *Investigaciones Lógicas 1*, Madrid, Alianza, 1982, p. 50. Trad. Manuel García Morente y José Gaos.] En adelante *Investigaciones lógicas*.

² Saulo de Freitas Araujo, *Ecos do Passado – Estudos de História e Filosofia da Psicologia*, Juiz de Fora, Editora UFJF, 2013.

emancipación de la psicología científica no se dio específicamente con la fundación del laboratorio de psicología experimental de W. Wundt, en la Universidad de Leipzig; antes bien, la conquista científica de la psicología es resultado de un cambio conceptual y epistemológico al interior de su estatuto teórico desde el siglo XVIII, cuando el interés por la reflexión y el cuidado del alma se pretenden como conocimiento científico de la conciencia o de los fenómenos psíquicos, lo que consecuentemente derivó en una ciencia psíquica de orden naturalista.

Es importante señalar que a mediados del siglo XX, la psicología no se refería sino exclusivamente a los fenómenos psíquicos y al comportamiento —debido a los problemas epistemológicos del estudio de la subjetividad—, constituyéndose como una “ciencia del comportamiento”. Señala Heidbreder que: “la psicología científica no es más que una extensión del método científico a una región donde la observación desinteresada ha sido particularmente difícil”.³

Sin embargo, la motivación originaria de la psicología desde su elaboración en la antigüedad grecorromana fue reflexionar sobre el alma, explorar la interioridad humana (o subjetividad) y toda naturaleza no-material, definiendo así históricamente, objetos como alma (lo anímico), psiquismo, interioridad de la persona, acto mental y, por fin, la conciencia. Al convertirse en ciencia natural la psicología hace uso exclusivo de métodos objetivos en sus análisis, provocando así una confusión interna en la explicación de sus supuestos.

Alrededor de este proceso destaca el filósofo, fundador de la fenomenología Edmund Husserl, quien fue uno de los principales críticos de la psicología científica (experimental). Husserl denuncia los serios problemas epistemológicos que están a la base de esta ciencia de la conciencia y su crítica posibilita la construcción de una psicología fundamental. De esta manera, está entre los principales filósofos que elaboraron el manifiesto contra los psicólogos experimentales, publicado primero en la revista *Logos* a mediados de 1913, y después en algunos periódicos y diarios alemanes. Es importante destacar, como comenta Araujo,⁴ que el manifiesto tenía como intención principal rechazar la creación de clases de psicología experimental en los cursos de las universidades alemanas, al tiempo que los psicólogos experimentales tenían casi el 20% de clases de filosofía.

Debemos entender que la crítica que Husserl hace a la psicología científica no se resume en un acto político, tal como el manifiesto, sino como observa Merleau-Ponty, fue la evidente existencia de un serio “conflicto entre la exigencia de interioridad pura y las exigencias de una psicología considerada como ciencia de la determinación exterior de las conductas del hombre”.⁵ Para Husserl esa confusión se sitúa en la subordinación de

³ Edna Heidbreder, *Psicologías do século XX*, São Paulo, Mestre Jou, 1981, p. 72.

⁴ Cf. Saulo de Freitas Araujo, *op. cit.*

⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Ciências do Homem e fenomenologia*, São Paulo, Saraiva, 1973, p. 30. [Ed. cast., *La fenomenología y las ciencias del hombre*, Buenos Aires, Prometeo, 2011.]

la vida del espíritu a la vida natural, postulando así, al espíritu como un elemento derivado de la naturaleza física. Así comenta el filósofo: “Pienso con toda seriedad que no existe ni existirá jamás una ciencia objetiva del espíritu, una teoría objetiva del alma, siendo objetiva en el sentido de atribuir a las almas y a las comunidades de personas una existencia en el ámbito del espacio y el tiempo”.⁶

En ese sentido, al adoptar el modelo físico matemático de las ciencias naturales, la psicología científica asume la realidad del objetivismo natural en los dos mundos —el físico y el psíquico— naturalizando la psique (conciencia). Asumida como una ciencia empírica, natural y probabilística, edificada con los métodos de las ciencias objetivas, pierde de vista el verdadero sentido de una psicología como la que aquí se intenta caracterizar.

La psicología científica, como declara Husserl “fracasó porque ya en su institución originaria como psicología moderna junto con las nuevas ciencias de la naturaleza olvidó preguntar por el único sentido auténtico de su tarea, que le corresponde esencialmente en tanto que ciencia universal del ser psíquico”.⁷ Alcanzar la totalidad de las partes de una visión positivista del quehacer de la psicología, es darse cuenta de que el foco en el cual se centran sólo los aspectos objetivos, implica verdaderamente la naturalización del saber, del sujeto, de la conciencia y de la vida psíquica. Así, comenta Husserl que “en la urgencia de nuestras vidas —oímos y— esta ciencia no tiene nada que decirnos. Ella excluye de buena manera las cuestiones que para los hombres de nuestro desafortunado tiempo [...] son apremiantes: las cuestiones de sentido y ausencia de sentido de toda existencia humana”.⁸

La psicología tiene la tarea de estudiar la vida psíquica en sí, así como acceder a la esencia de la subjetividad, una realidad que la ciencia no alcanza. Al contrario, acaba desviándose de esa tarea por la incapacidad del positivismo para captar el auténtico fundamento de la subjetividad. Para Husserl, los problemas a los que se enfrenta la psicología se reflejan en lo que llama “crisis de las ciencias”, ya que la psicología no entiende que, al contrario de lo que postula, la naturaleza objetiva es poseedora de una autonomía relativa y no absoluta. Husserl trató de mostrar que solo el espíritu, exclusivamente el espíritu que existe en sí mismo y para sí, es autónomo y puede ser tratado con esa autonomía de forma verdaderamente racional y de modo radical.⁹

De esta manera, el objetivismo adoptado con vehemencia, es lo que

⁶ José María G. Gomez-Hèras, *El apriori del mundo de la vida. Fundamentación fenomenológica de una ética de la ciencia y de la técnica*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 56.

⁷ Edmund Husserl, *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental. Uma introdução à Filosofia Fenomenológica*, Río de Janeiro, Editora Forense Universitária, 2012, p. 165. [Ed. cast., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Crítica, 1990, p. 213. Trad. Jacobo Muñoz y Salvador Mas] En adelante *La crisis*.

⁸ *Ibíd.*, p. 3.

⁹ José María G. Gomez-Hèras, op. cit., p. 57.

deriva en el fracaso de la psicología moderna, porque al convertirse en una ciencia autónoma, no alcanza la peculiar esencia de la conciencia, y no comprende el contrasentido de la interpretación psicofísica de la subjetividad y de la existencia humana. Así, para Husserl es necesario instaurar una psicología científica crítica del predominio de la naturaleza objetiva sobre el psiquismo, o como piensa el filósofo, sobre el espíritu, porque: "como la física, la ciencia de la naturaleza en sentido habitual, es una ciencia empírica de hechos materiales, de la misma forma, la psicología es una ciencia empírica (ciencia de la naturaleza), de hechos espirituales".¹⁰

La vida tiene dimensiones diferentes, es decir, la vida no posee solo un sentido fisiológico-natural, sino que es una "vida activa de cara a fines, vida que rinde formaciones espirituales: en el sentido más amplio, vida que crea cultura en la unidad de una historicidad".¹¹ En ese tenor, parece un contrasentido subordinar la vida del espíritu a la naturaleza, si la propia vida espiritual es productora del sentido de ciencia y naturaleza. Husserl, al exponer y analizar el callejón sin salida de la psicología científica, prácticamente en casi toda su obra, afirma que solamente con la fenomenología trascendental, la psicología será capaz de reestablecer un método y un fundamento que retome auténticamente la motivación de las ciencias del espíritu (ciencias humanas), transformándose así en una auténtica psicología, es decir, una psicología fenomenológica.

La relación de la fenomenología con la psicología está presente desde las *Investigaciones lógicas* de 1900 y 1901; no obstante, las distinciones y colaboraciones entre ambas fueron definidas previamente en el texto *Filosofía como ciencia rigurosa*, publicado en 1910 en la revista *Logos*. En ese texto Husserl afirma, entre otras cosas, que "se espera de antemano que la fenomenología y la psicología deban estar cerca una de la otra, refiriéndose ambas a la conciencia, aunque de diversos modos y con diferente orientación, podemos decir que a la psicología le interesa la conciencia empírica [...] algo existente en la continuidad de la naturaleza, mientras que a la fenomenología le interesa la conciencia pura".¹²

En relación a la fenomenología es importante decir que consiste en una filosofía cuyo proyecto radical está en el retorno a la subjetividad trascendental y al mundo de la vida, buscando recuperar metodológicamente el origen de todas las vivencias, es decir, la propia manifestación de la subjetividad trascendental. Es una filosofía y un método que consiste, en términos generales, en un estudio riguroso y descriptivo de los fenómenos; en otras palabras, se constituye como una ciencia de los fenómenos. Para Husserl,¹³ no son ni la filosofía ni la ciencia de donde se debe partir para impulsar la investigación, sino de las cosas mismas y sus problemas. Sin embargo,

¹⁰ Edmund Husserl, *Articles sur la Logique*, Paris, PUF, 1975, p. 279.

¹¹ Edmund Husserl, *La crisis*, ed. cit., p. 249.

¹² Edmund Husserl, *A Filosofia como ciência de Rigor*, Coimbra, Atlantica, 1965, p. 19. [Ed. cast., *La filosofía, ciencia rigurosa*, Encuentro, Madrid, 2009. Trad. Miguel García-Baró.]

¹³ *Ibíd.*, p. 72.

¿Husserl entiende por fenómenos las cosas mismas? Husserl entiende por fenómenos la aparición de todas las cosas. La palabra fenómeno es entendida por Husserl como todo aquello que aparece, es decir, todas las cosas que se muestran a alguien. Aquí cabe señalar que “cosa”, en este contexto, no debe ser entendida como cosa física (*Ding*), como por ejemplo el libro, la casa, etc., presentes en carne y hueso. Las cosas (*Sachen*) que se muestran a las personas deben ser tratadas como fenómenos, porque en sus apariciones es posible comprender todos sus sentidos, no solo su sentido físico. Esto sucede porque hay en el sujeto una necesidad de significar todo aquello que se muestra en su experiencia. Husserl entonces identifica esa búsqueda del sentido de las cosas (*Sache*) como problema fundamental de la filosofía. Es posible percibir esto en la propia historia del pensamiento occidental, porque fueron muchas las filosofías que describieron el sentido de las cosas; sin embargo, como analiza Husserl las filosofías y la propia psicología (que también tiene como objeto de estudio la conciencia y sus contenidos), solo alcanzaron partes de las cosas (o fenómenos); es decir, o como cosa física, o como idea, o como cosa orgánica, o como cosa psíquica, etc. Así, cuando se dice que algo se muestra o aparece, ya se ha entendido que lo que se muestra, se muestra a alguien, nosotros, los sujetos que conocen. Ese es un punto importante de la fenomenología: la idea de que los fenómenos y la conciencia son correlativos.

También es posible afirmar que el objetivo fundamental de Husserl apuntaba a encontrar el fundamento de todas las ciencias con el fin de garantizar que el acto de pensar posee una seguridad inquebrantable y, así, devolver al saber la credibilidad de la racionalidad universal. Para eso, en el entendimiento de Husserl, la fenomenología tiene que constituirse como fundamento y método —una actitud filosófica— y no en una doctrina filosófica, porque su motivación está en encontrar y discutir la pregunta por el conocimiento y que sea suficiente para restablecer el estatuto del conocimiento y de las relaciones del ser humano con el mundo, siguiendo un criterio riguroso. Husserl concibe la fenomenología como:

La fenomenología pura, hacia la cual buscamos aquí el camino, cuya posición singular con respecto a todas las demás ciencias caracterizamos, y a la que queremos acreditar como ciencia fundamental de la filosofía, es una ciencia esencialmente nueva, alejada del pensar natural, por lo que tiene de peculiar por principio, y por ello una ciencia que apenas en nuestros días se afana por desarrollarse. Se llama a sí misma ciencia de “fenómenos” [...] Por distinto que pueda ser el sentido de la palabra fenómeno en semejantes expresiones y sean cuales fueren las significaciones que pueda aún tener, lo cierto es que también la fenomenología se refiere a todos estos “fenómenos” y según todas las significaciones: pero en una actitud totalmente distinta, mediante la cual se modifica en determinada manera cada uno de los sentidos del término fenómeno con que nos encontramos en las ciencias que nos son familiares desde antiguo.¹⁴

¹⁴ Edmund Husserl, *Ideas para una Fenomenología Pura e para uma Filosofia Fenomenológica*, Aparecida, Ideias e Letras, 2006, p. 25. [Trad. cast., *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro primero: *Introducción general a la fenomenología pura*, México, FCE,

Tomada esa empresa filosófica, Husserl trata un elemento fundamental de la fenomenología filosófica: el “*a priori* de correlación universal” entre el objeto de la experiencia y los modos en los cuales se da. Esto significa que originariamente cada conciencia o modo de conciencia es correlativo al mundo y sus objetos, así, el mundo y cada objeto tienen sus modos peculiares de darse a la conciencia.

En su último escrito publicado *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Husserl comenta que “La primera irrupción de este apriori universal de correlación entre objeto de experiencia y formas de dación (durante la elaboración de mis *Logische Untersuchungen*, aproximadamente en el año 1898) me sacudió tan profundamente que, desde entonces, toda mi vida de trabajo estuvo dominada por la tarea de una elaboración sistemática de este apriori de correlación”.¹⁵ Fue con el descubrimiento del apriori de correlación universal que Husserl modificó significativamente el concepto de intencionalidad desarrollado por Franz Brentano (1838-1917) —maestro y amigo de Husserl— que postulaba que toda conciencia es siempre “conciencia de algo”, es decir, que todo pensar es siempre pensar en algo, todo sentir es sentir algo y así sucesivamente.

Es notorio que Husserl mantiene la idea general de intencionalidad, considerada como un gran avance filosófico desde Descartes, pero a diferencia de Brentano, resignificó este concepto mostrando que la conciencia intencional, en verdad, no es única y exclusivamente psicológica, sino que está constituida por una multiplicidad de actos intencionales, es decir, que cada modo de conciencia tiene sus objetos (fenómenos), y viceversa, yendo más allá de la atribución psicologista de Brentano.

La intencionalidad no es apenas una vinculación o conexión con lo objetivo, sino un acto que pretende poseer el objeto que acontece por múltiples actos. En las *Investigaciones*,¹⁶ Husserl describe la conciencia en varios sentidos, yendo más allá del significado psicologista-empírico dado en la época, entendiendo la conciencia como unidad de vivencias (fluir de vivencias), como percepción interna de las vivencias (o ser-consciente), y por fin, como vivencia intencional.

La vivencia intencional, como analiza Husserl es todo aquello que se vive, o sea, todo aquello de lo que se tiene conciencia y por lo cual se capta algo. Sin embargo es importante rescatar que esa idea no debe ser confundida con el sentido popular de vivencia. Husserl escribe que “nuestro concepto de vivencia (fenomenológico) no está en consonancia con el popular”, en el sentido de un complejo de acontecimientos externos, percepciones, enjuiciamientos y otros actos en los que estos eventos toman un carácter

2013, p. 77. Trad. José Gaos. Edición y refundición integral de Antonio Ziri6n Quijano.] En adelante *Ideas I*.

¹⁵ Edmund Husserl, *La crisis*, ed. cit., p. 175.]

¹⁶ Edmund Husserl, *Investigaciones L6gicas*, ed. cit.

objetivo y, frecuentemente, objetos de cierto acto referido a lo empírico,¹⁷ esa idea se refiere a la experiencia. Al contrario, el sentido fenomenológico de vivencia no significa vivir en el sentido de la experiencia, sino “darnos cuenta” de aquello que se vive, es decir, “lo que se vive”, refiriéndose a “actos característicos de la interioridad del ser humano que van desde la percepción hasta el recuerdo, la imaginación, el pensamiento y así sucesivamente, entendidos como elementos estructurales y constitutivos de la conciencia”.¹⁸ Así, la vivencia de algo es, por decirlo así, como la vivencia de un sujeto que vive en el mundo, que a) siempre encuentra el mundo como algo pre-dado o pre-existente y que b) se encuentra a sí mismo en este mundo. No obstante, la experiencia en la cual el hombre encuentra mundo y a sí mismo, es la vivencia de un sujeto que posee vivencias de las cosas como la experiencia más originaria de la conciencia.¹⁹

Para Husserl,²⁰ solamente con esta nueva filosofía se podrá tener acceso a la subjetividad en cuanto tal para superar la concepción positivista objetivista de la realidad subjetiva y retomar el sentido de la humanidad en su motivación originaria. Por ello Husserl propone otro método a la psicología, que tenga acceso a la subjetividad, evitando la ruptura entre el objeto y el sujeto y sus confusiones de límites, es decir, un método fenomenológico. El método fenomenológico tiene como principio fundamental reconducir la atención a las cosas mismas, esto significa que se debe dirigir la atención directamente al fenómeno, a todo aquello que aparece inmediatamente a la conciencia intencional.

Así, el “volver a las cosas mismas” consiste en la reanudación del mundo previo a las teorizaciones, un mundo vivo originario y del que parte toda posterior idealización científica. Porque según Husserl el método fenomenológico permite la recuperación del mundo de las experiencias originarias pre-científicas, y lo constituye en el argumento de una ciencia universal fundamental, porque solamente en el *mundo-de-la-vida* es que se da el “reino de las vivencias originarias”. En el texto *El mundo de la vida pre-dado y su constitución*—texto que data de 1916 a 1937—, Husserl afirma que “el mundo nos esta pre dado, si dirigimos nuestra mirada directa y activamente hacia algo cualquiera, esto ya está ahí, efectivamente motivándome para “ver hacia” y así ser ahora captado por mí”.²¹

Para el acceso inmediato a los fenómenos es preciso dar un primer paso metódico, ya que para retornar al fenómeno es fundamental que se dejen de lado o “fuera de circulación”, las teorías o conceptos teóricos. Así, se debe “dejar de lado” principalmente la actitud natural por la cual se aceptan las cosas del mundo y el mundo mismo; es decir, todas las creencias establecidas,

¹⁷ *Ibid.*, p. 383.

¹⁸ Angela Ales Bello, *Introdução à Fenomenologia*, Bauru, EDUSC, 1998, p. 26.

¹⁹ José María G. Gomez-Hèras, *op. cit.*, p. 211.

²⁰ Cf. Edmund Husserl, *La crisis*, ed. cit.

²¹ Edmund Husserl, *Die Lebenswelt. Auslegungen der Vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, New York, Springer, 2008, p. 26.

el mundo afectivo. A esa actitud y orientación natural que se tiene hacia las cosas y el mundo, Husserl la denomina actitud natural, describe Husserl:

Mediante el ver, el tocar, el oír, etc., en los diversos modos de la percepción sensible están para mí simplemente ahí cosas corpóreas en una u otra distribución espacial, "ahí delante" en sentido literal o figurado lo mismo si estoy particularmente atento a ellas, ocupado en considerarlas, pensarlas, sentirlas, quererlas o no. También están inmediatamente para mí ahí seres *animales* digamos hombres.²²

Por eso, Husserl concibe como un primer paso la epojé universal que, en síntesis, consiste en "poner fuera de circulación" o "poner entre paréntesis" la orientación natural. Significa colocar "fuera de acción la tesis general inherente a la esencia de la actitud natural", colocando "entre paréntesis todo lo que ha sido cubierto por ella en el aspecto óntico, esto es, todo este mundo natural que está para nosotros ahí, a nuestra disposición, y que continuará siempre ahí como efectividad para la conciencia incluso cuando se considere oportuno ponerlo entre paréntesis".²³ Edith Stein enfatiza la importancia del método fenomenológico diciendo que la epojé, en la práctica, consiste en "dejar de lado en la medida de lo posible, lo que oímos y creemos, incluso lo que nosotros mismos producimos a fin de encontrar la mejor solución a la situación. Esto para, por así decirlo, acercarnos a las cosas con una mirada libre de prejuicios y poder entregarnos la intuición inmediata".²⁴

De esta manera, el método fenomenológico promueve el paso de la actitud natural a la actitud fenomenológica, es decir, una nueva actitud que deja de lado todas las posiciones ya aceptadas por lo cotidiano y por la ciencia, para poder empezar un más radical y amplio análisis. Sin embargo, debemos advertir que esta "puesta entre paréntesis" o suspensión de la tesis del mundo natural no debe de ninguna manera de ser confundida por lo que los positivistas o realistas ingenuos entenderán por neutralidad, es decir, una ciencia "libre de teoría", incluso la metafísica.

La actitud fenomenológica posibilita al fenomenólogo (psicólogo), tomar distancia de las intencionalidades de la actitud natural y traer de vuelta las intencionalidades mismas; es decir, una contemplación de las mismas. Como analiza San Martín,²⁵ la actitud fenomenológica permite encontrar tres niveles o aspectos del fenómeno: 1) los actos propios del sujeto (percibir, amar, odiar, desear, juzgar, etc.), 2) lo que se da en tales actos y, por fin, 3) la realidad en sí.

Para el filósofo solamente con la epojé universal será posible captar lo esencial, las realidades, todo aquello que está más allá del mundo efectivo, real. Una vez que la percepción/intuición permite la inmediatez

²² Edmund Husserl, *Ideas I*, ed. cit., p. 73.

²³ *Ibíd.*, p. 81.

²⁴ Edith Stein, *La estructura de la persona humana*, Madrid, BAC, 2002, p. 23.

²⁵ Cf. Javier San Martín, *La estructura del método fenomenológico*, Madrid, UNED, 1986.

del fenómeno por el mismo, es decir, en su "autointerpretación originaria", es dada entonces la captación de aquello que él es en su esencia, presente en los varios modos de presentarse. Comenta Stein que "la intuición no es solamente la percepción sensible de una cosa determinada y particular, tal como es aquí y ahora. Existe una intuición de lo que la cosa es por esencia y esto tiene un doble significado: lo que la cosa es según su propio ser, y lo que es por su esencia universal".²⁶

Husserl designa la esencia (*eidos*) como aquello que se encuentra en el ser propio de cada individuo como lo que él es, pero cada uno de esos "lo que" él es, es "puesto en idea".²⁷ Por tanto, en el primer libro de las *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* publicado en 1913, el filósofo distingue los hechos de las esencias, porque "cada objeto individual tiene una composición eidética como su esencia, así como, inversamente, a cada esencia corresponden individuos posibles que serían sus singularizaciones fácticas".²⁸

Este proceso metódico de captar lo esencial, garantizando la evidencia de aquello que se analiza, Husserl lo denomina método fenomenológico eidético. Podemos decir que la fenomenología es una ciencia eidética porque se caracteriza por ser una visión directa de las cosas mismas, retomando de ellas la "composición eidética" a través de la intuición/percepción, cuyo propósito consiste en comenzar por aquello que es originariamente dado como fundamento de todo el conocimiento. Solo así tenemos garantía de aquello que se muestra, conduciéndonos al camino de las evidencias.

Es con la propuesta de un método radical que se podrá tener acceso original y genuino a la subjetividad, superando la crisis de las ciencias y recobrando el sentido de humanidad que es su motivación originaria. Es con la fenomenología trascendental y, consecuentemente, con la psicología fenomenológica, que se tendrá la posibilidad de formular un nuevo sistema de relaciones entre la subjetividad y la objetividad, evitando la ruptura entre sujeto / objeto y mundo vivido / mundo teórico.

2.

LA CONSTITUCIÓN DE LA PSICOLOGÍA FENOMENOLÓGICA DE EDMUND HUSSERL

Con la fundación de la fenomenología trascendental y las críticas de Husserl a la psicología científica atendemos a la propuesta de reformulación de la psicología moderna/científica, en psicología fenomenológica. Como

²⁶ Edith Stein, *La estructura de la persona humana*, ed. cit., p.23.

²⁷ Edmund Husserl, *Ideas I*, ed. cit., p. 35. [ed. cit., p., 19.]

²⁸ *Ibid.*, p. 42.

explica Husserl en la introducción del texto de la enciclopedia británica publicado en 1927:

Al mismo tiempo que esta fenomenología filosófica, pero sin distinguirse al principio de ella, surgió una nueva disciplina psicológica paralela a ella en cuanto al método y al contenido: la psicología apriórica pura o "psicología fenomenológica", la cual, con un afán reformador, pretende ser el fundamento metódico sobre el cual pueda por principio erigirse una psicología empírica científicamente rigurosa. La demarcación de esta fenomenología psicológica, más cercana al pensamiento natural, es quizá conveniente como introducción propedéutica para elevarnos a la comprensión de la fenomenología filosófica.²⁹

En síntesis, podemos afirmar que fue con los análisis fenomenológicos de la conciencia trascendental que Husserl llegó a la concepción de una fenomenología psicológica (vía psicológica), guiada por la necesidad de aclarar en primer lugar la naturaleza de la vida psíquica, las estructuras³⁰ vividas concretamente y la totalidad de los modos de conciencia psíquica. Así, debemos entenderla no como una psicología empírica en relación con lo físico, como se orienta la psicología científica, sino como una psicología pura, es decir, una psicología que investiga las vivencias psíquicas por sí y que trasciende la relación psicofísica. "La psicología pura no conoce otra cosa que lo subjetivo, y dejar entrar aquí algo objetivo, en tanto que siendo, es ya abandonarla."³¹

Pregunta Husserl³² si antes de colocar los objetos psicológicos en experimentos, como hace la psicología científica experimental, ¿no sería más importante y fundamental saber primero lo que son? Claro que, con ese cuestionamiento, Husserl³³ no niega ningún tipo de contribución que la psicología aporte efectivamente, pues está de acuerdo con el hecho de que existe una psicología como ciencia sobre el mundo pre-dado, es decir, de los hombres y animales simplemente en el mundo. Sin embargo, para el filósofo, la investigación científica es relativa y limitada, tal como la ciencia positiva, porque no cuestiona aquello que es esencial de lo psíquico. Por ello postulo la psicología fenomenológica que tiene un afán reformador, en el sentido de rescatar, a partir del método fenomenológico, la esencia de la vida psíquica.

Así, la psicología fenomenológica se transforma en psicología radical en relación a las otras psicologías (empíricas y experimentales), porque solamente ella está dirigida genuinamente a la vida psíquica en sí misma y sus estructuras, conduciendo su "mirar" hacia la interioridad psíquica. A partir de esto la psicología fenomenológica se resume, entonces,

²⁹ Edmund Husserl, *El artículo de la Encyclopædia Britannica*, ed. cit., p.59.

³⁰ Husserl (1925/2001) entiende por estructura un complejo tejido que pertenece a cada fase concreta del flujo de la vida psíquica.

³¹ Edmund Husserl, *La crisis*, ed. cit., p. 209.

³² Cf. Edmund Husserl, *Psychologie Phénoménologique (1925-1928)*, Paris, Vrin, 2001.

³³ Cf. Edmund Husserl, *La crisis*, ed. cit.

como describe Husserl,³⁴ poseedora de características básicas, a saber: se constituye como una ciencia a priori, como una ciencia eidética, posee carácter eidético y de descripción pura.

La psicología como una ciencia a priori eidética, significa que la psicología, en sentido pleno, debe ser fundada como una ciencia de las universalidades (necesidades esenciales) de las vivencias psíquicas, es decir, como una ciencia de esencias universales de la psique, sin las cuales serían inconcebibles los seres psicológicos. La psicología fenomenológica como ciencia eidética debe entonces fijarse en la descripción de la esencia (pureza) de la estructura psicológica tal como aparece en la intuición y la reflexión, eso significa aprender lo esencial de la vida anímica.

Así, como señala Husserl, el psicólogo que busca una ciencia rigurosa de la vida interna e intencional, debe adoptar un método de reducción fenomenológico-psicológico (reducción eidética), porque solo así podrá romper con la orientación científico-natural, así como también la actitud natural en la cual viven todos, incluyendo al psicólogo. Husserl recomienda que: "Al psicólogo le es accesible temáticamente —en medio de ello pero en su actitud de 'espectador desinteresado'— toda vida intencional tal y como la vive todo sujeto y toda comunidad particular de sujetos; le son temáticamente accesibles las realizaciones de actos, el hacer perceptual y experimental de cualquier manera, las cambiantes opiniones acerca del ser, las opiniones volitivas, etc."³⁵

Entonces, la reducción ejercida por la epojé psicológica, proporcionará al psicólogo la suspensión de su postura ingenua, y lo reconducirá a su objeto más propio: la vida anímica pura. Con Husserl, el psicólogo tiene como tema más próximo y fundamental la vida pura de los actos intencionales de las personas, por lo tanto, en primer lugar la vida de la conciencia en sentido estricto.³⁶

Procediendo de esta manera, la psicología fenomenológica encuentra la característica principal de la vida psíquica, es decir, su modo esencial y básico de ser: la intencionalidad. La vida psíquica es, por así decir, la vida de la conciencia, la propia conciencia, porque la conciencia es siempre conciencia de algo. Comenta Husserl³⁷ que la intencionalidad ya había sido vista por los escolásticos, pero fue resignificada en la "psicología empírica" de Brentano, como característica fundamental de la vida psíquica. Por tanto, podemos afirmar que fue con las *Investigaciones lógicas* que la cuestión de la intencionalidad recibió definitivamente la fundamentación necesaria en la construcción de un saber riguroso, al mostrar que la intencionalidad no tiene un carácter exclusivamente psicológico, pero sí trascendental, y expresa el "a priori de correlación universal".

³⁴ Cf. Edmund Husserl, *Psychologique Phénoménologique* (1925-1928), ed. cit.

³⁵ Edmund Husserl, *La crisis*, ed. cit., p. 251.

³⁶ *Ídem*.

³⁷ Edmund Husserl, *Psychologique Phénoménologique* (1925-1928), ed. cit.

La nueva psicología propuesta por Husserl, en síntesis, conduce a la reformulación de la psicología empírica y científica como psicología fenomenológica, porque tiene por objeto aclarar los principales conceptos utilizados en la psicología (conciencia, percepción, afectividad, imaginación, fantasía, cognición, etc.) a partir de ellos mismos; es decir, a partir de la propia identidad y constitución de los referidos procesos psicológicos. Sin embargo, para eso no coloca la vida psíquica en un análisis natural científico, sino entendiendo como son en nuestra vida humana, procura describirla como tal, identificando sus estructuras sintéticas y universales.

Por fin, podemos decir que con la psicología fenomenológica tenemos la fundación de una "nueva psicología" que no se confunde con un nuevo enfoque de la psicología actual. Al contrario, frente a la crítica que Husserl promueve contra el naturalismo y el relativismo de los análisis psicológicos que estaban en boga, y que proporcionan la fundación de la psicología científica, es posible posicionarse contra la creación de un concepto de enfoque de la psicología, ya que para el filósofo, la psicología se funda en la constitución de una ciencia eidética.

44

Con el desenvolvimiento de la fenomenología trascendental, Husserl llegó a un resultado sorprendente en relación a la psicología, que puede ser expresado así: "no existe una psicología pura como ciencia positiva, una psicología que pretenda investigar universalmente como hechos reales, a los hombres que viven en el mundo, del mismo modo que las otras ciencias positivas de la naturaleza y el espíritu".³⁸ Así, también es importante advertir, como explica Husserl,³⁹ que los psicólogos no son filósofos porque aquellos buscan la teoría esencial de lo psíquico, en cuanto que estos buscan una filosofía trascendental ordenada en la vida trascendental.

³⁸ Edmund Husserl, *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*, ed. cit., p. 208.

³⁹ Edmund Husserl, *Psychologique Phénoménologique (1925-1928)*, ed. cit.



GERDA WALTHER AND THE PHENOMENOLOGICAL COMMUNITY

Rodney Parker
Western University / Padernborn University

45

In this essay, I present a sketch of Gerda Walther's place within the early phenomenological movement. The purpose is threefold: 1) to present, in English, some vignettes from Walther's early academic career that help to situate her within the Munich-Freiburg milieu of phenomenologists; 2) to introduce readers to the major themes in her philosophy and how they are interconnected; 3) to set the stage for understanding her extant correspondence with Husserl. While much of the information contained herein is included in her autobiography —a book well known to German scholars as was considered an important historical document by the West German government and included in the collections of all school libraries— these personal details of Walther's life are supplemented with an overview of the philosophical concepts and problems central to her writings. It thereby serves as a point of entry into her phenomenological analyses of (i) the ego [*Ich*] and the person, (ii) social communities [*sozialen Gemeinschaften*], and (iii) mystical experience and abnormal psychology.

Keywords: Gerda Walther | Edmund Husserl | Alexander Pfänder | Social Ontology | Inner Joining | Pure ego | Abnormal Psychology

En este ensayo presento un boceto del sitio ocupado por Gerda Walther dentro del movimiento fenomenológico temprano. Mi intención tiene un triple propósito: 1) presentar en inglés algunas viñetas de la vida profesional temprana de Walther que nos permitan situarla en el medio de los fenomenólogos de Munich-Freiburg; 2) presentar al lector los principales temas de su filosofía y sus interconexiones; 3) preparar el escenario para entender su extensa correspondencia con Husserl. Si bien gran parte de la información presentada en este ensayo se encuentra en su autobiografía —un libro bien conocido por los estudiosos alemanes, considerado como un importante documento histórico por el gobierno de Alemania Occidental e incluido en el acervo de todas las bibliotecas escolares—, los detalles de la vida personal de Walther se complementan con una descripción general de los principales conceptos y problemas filosóficos que explora en sus escritos. De tal modo, este enfoque nos permite adentrarnos en sus análisis fenomenológicos de (i) el ego [*Ich*] y la persona, (ii) las comunidades sociales [*sozialen Gemeinschaften*], y (iii) la experiencia mística y la psicología de lo anormal.

Palabras clave: Gerda Walther | Edmund Husserl | Alexander Pfänder | Ontología social | Unión interna | Yo puro | Psicología de lo anormal

INTRODUCTION¹

While the work of the Munich phenomenologist Gerda Walther (1897-1977) has been the subject of renewed interest among philosophers working on social ontology—for example, Hans Bernhard Schmid² and Antonio Calcagno³—she remains a relatively obscure figure in the phenomenological movement. To understand the philosophical project and intellectual trajectory of Walther, it is important to consider the events of her life. Thankfully, Walther left us an extensive autobiography—*Zum anderen Ufer. Vom Marxismus und Atheismus zum Christentum*—⁴ that offers glimpses into how her spiritual and academic journeys were intertwined. These memoirs act as both an important source of historical facts and as an interpretive lens through which to view her work. They are crucial to understanding Walther's contributions to phenomenology and her relationships with members of the phenomenological movement—including Edmund Husserl. The essay presented here is meant as a summary of Walther's academic career with special attention

¹ Research for this paper was conducted as part of Antonio Calcagno's project *Edith Stein and Gerda Walther: Law and Community in Early Phenomenology*, funded by the Social Science and Humanities Research Council of Canada.

² Hans B. Schmid, "Plural Action: Essays in Philosophy and Social Science", in *Contributions to Phenomenology*, n° 58, Dordrecht, Springer, 2009. And *Wir-Intentionalität: Kritik des ontologischen Individualismus und Rekonstruktion der Gemeinschaft*, n° 2, Auflage, Freiburg, Karl Alber, 2012.

³ Antonio Calcagno, "Gerda Walther. On the Possibility of a Passive Sense of Community and the Inner Time Consciousness of Community", in *Symposium*, n° 16 (2), 2012, pp. 89–105.

⁴ Gerda Walther, *Zum anderen Ufer: Vom Marxismus und Atheismus zum Christentum*, Remagen, Otto Reichl, 1960. In addition to Walther's autobiography, readers might also refer to Andreas Resch, *Gerda Walther*, Innsbruck, Resch, 1983; Linda Lopez McAlister, "Dr. Gerda Walther: German Feminist Philosopher", in Maja Pellikaan-Engel (ed.), *Against Patriarchal Thinking: Proceedings of the VIth Symposium of the International Association of Women Philosophers*, Amsterdam, VU University Press, 1992, pp. 65–69. And Mary E. Waithe (ed.), "Gerda Walther (1897-1977)", in *A History of Women Philosophers: Contemporary Women Philosophers, 1900-Today*, 4 vols, Dordrecht, Kluwer, 1995, pp. 189–206. The present text aims to give additional context to Walther's biography by situating her within the phenomenological community.

paid to her relationships with figures associated with the phenomenological movement, both major and minor.⁵ Its purpose is to act as an introduction to her correspondence with Husserl, which is published subsequently to this text. That said, it also acts as an introduction to her contributions to phenomenology, which consists of her writings on (i) the ego [*Ich*] and the person, (ii) social communities [*sozialen Gemeinschaften*], and (iii) mystical experience and abnormal psychology.

In short, Walther's work on the ego and lived-experience [*Erlebnis*], which began as a reaction to Husserl's concept of the pure ego, elaborates on the notion of the self as a person, shaped by habits and social interactions, and that the self transcends the limits of the body and solipsistic experience. In her writings on social communities, Walther argues that the experience of community is grounded in the lived-experience of an inner joining or oneness [*inneren Einigung*], and that the phenomena of collective or we-intentionality is dependent on this inner joining. Finally, her interest in mystical experience, which is an extension of her interest in the self and how the self constitutes itself and the world around it in experience, deals with instances where the object of consciousness is something constituted by the subject as supernatural. In a sense, the mystical breaks with the traditional dichotomy between the immanent and the transcendent. Rather than treat such experiences as psychological aberrations reducible to disorders in the mind, she sought to examine them phenomenologically. However, Walther eventually fell out of favor with many of her peers due to her strong metaphysical convictions concerning mystical experiences and the work she conducted in the field of parapsychology, which consumed the bulk of her research efforts after 1928.

WALTHER'S LIFE AND WORK

Gerda Walther was born on 18 March 1897, in Nordrach, Germany. She was the daughter of Otto Walther a Jewish medical doctor and the founder of the Nordrach Clinic for the treatment of tuberculosis —and Ragnhild Bajer— his former patient and daughter of the Danish Nobel Peace Prize winner Fredrik Bajer. Ragnhild died in 1902 when Gerda was just 5 years old. At a young age, Walther became interested in Marxism and socialism, following the interests of her father. Otto Walther was a well-known social democrat and Marxist. He had met Friedrich Engels in London, and was an acquaintance of Wilhelm Liebknecht, August Bebel, Adolf Geck, Rosa Luxemburg, Klara Zetkin, and other prominent members of the socialist

⁵ This sketch intentionally omits any detailed discussion of Walther's relationships with Stefan George, Percy Gothein, and others members of the George Circle and Munich Cosmic Circle. For more on Walther's relationship to the George Circle, see Günter Baumann, *Dichtung als Lebensform: Wolfgang Frommel zwischen George-Kreis und Castrum Peregrini*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1995, pp. 69-74.

movement in Germany.⁶ Inspired by her father, Walther began her studies at the Ludwig Maximilian University of Munich in WS 1915/16 with the intention of focusing her studies on politics and sociology. She aspired to be a political agitator. However, during her first year in Munich, Walther came under the influence of Alexander Pfänder and her attention soon shifted to philosophy and psychology.⁷

Prior to attending Pfänder's lectures, Walther had no interest in questions concerning religion and the supernatural. These had been treated as nonsensical according to her atheistic, Marxist upbringing.⁸ It was Pfänder who, wary of all forms of dogmatism concerning the content of experience, suggested to her that, "A true philosopher, at least initially, should view it as an open question whether or not there is a God, try to clarify what is meant by 'God' and what people mean when they assert God's existence, and then seek to determine whether the assertion is justified or not."⁹ On the one hand, there is a metaphysical issue of the existence of God that the philosopher must seek to answer on rational grounds. On the other hand, there is the experience of God or of other religious and mystical phenomena that needs to be investigated in a systematic way. Questions about whether the intentional object of such experiences are "real", about the sociological and psycho-physical causes of feelings of religious ecstasy, and so on, are ones we can answer separately from an analysis of the phenomenological content of these experiences and what people mean when they talk about God, spirits, etc. It was with these types of considerations concerning the phenomenal content of experience in mind that Pfänder introduced Walther to the work of Edmund Husserl.¹⁰

From SS 1917 until SS 1919, Walther studied at the University of Freiburg with Husserl. Upon their first meeting, Husserl had his reservations about the student Pfänder had sent him. On the one hand, he was worried that the Munich phenomenologists had gotten "bogged down [*stecken geblieben*]" in the eidetic analysis of essences, and were doing metaphysics rather than phenomenology. "Ich weiß nicht, inwieweit man in München bei der Ontologie stehen geblieben ist, oder auch meine transzendente

⁶ Gerda Wather, *Zum anderen Ufer: Vom Marxismus und Atheismus zum Christentum*, ed. cit., p. 20.

⁷ See the Appendix for a complete list of the courses Walther attended during her student years. Though it is not listed on her official course enrollment sheets, Walther also attended Pfänder's course *Grundzüge der Psychologie des Menschen* (WS 1915/16) Gerda Wather, *Ibid.*, p. 185. Her notebooks from this course can be found in her Nachlass at the Bavarian State Library [Ana 317 B.V.1.1(1-5)]. I would like to thank Dr. Nino Nodia for her valuable assistance in accessing Walther's Nachlass at the BSB. Parts of Walther's Nachlass that have not been consulted can be found at the Institut für Grenzgebiete der Psychologie und Psychohygiene in Freiburg.

⁸ Gerda Walther, *Phänomenologie der Mystik, zweiter, umgearbeitete Auflage*, Olten und Freiburg im Breisgau, Walter, 1955, pp. 16-19.

⁹ Linda López McAlister, "Dr. Gerda Walther: German Feminist Philosopher", art. cit., p. 196; Gerda Walther, *Zum anderen Ufer: Vom Marxismus und Atheismus zum Christentum*, ed. cit., pp. 190-191.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 189-195.

Wendung mitgemacht hat?" she recalls Husserl asking.¹¹ He was pleased to learn that Walther had studied not only his Logical Investigations,¹² but also *Ideas I*,¹³ and that she was interested in continuing down the path of pure phenomenology. On the other hand, Husserl hesitated to take a self-proclaimed socialist and would-be political agitator into his circle of students.¹⁴ As a part of her vetting process, Husserl sent Walther to study first with his assistant, Edith Stein.

Walther became a member of Stein's "philosophical kindergarten" alongside Ilse Busse, Hans Proesler, Ludwig Ferdinand Clauss, Otto Gründler, Amalie Jaegerschmid, Rudolf Meyer, and Nikolaus Thiel.¹⁵ Stein received her warmly, and promised to appease the master by training Walther in Husserlian phenomenology. During her stay in Freiburg, Walther not only attended Stein's "kindergarten" classes, but the lectures and seminars of Husserl, Heidegger, Joseph Geyser, and Jonas Cohn.¹⁶ She became a part of the inner circle of Husserl's students, which at that time included Stein, Roman Ingarden and Karl Löwith. In WS 1918/19, the *Freiburger phänomenologischen Gesellschaft* was established, and Löwith urged Walther to give the opening lecture. At the inaugural meeting chaired by Heidegger, Walther presented a paper titled "Zur Problematik von Husserls reinem Ich".¹⁷ Walther argued that in "bracketing" one had to forfeit the empirical person, and that the stream of consciousness of a pure ego is absolutely empty and devoid of content.¹⁸ She questioned how this pure ego could "intend" or cognize anything if it was devoid of content. The

¹¹ *Ibid.*, p. 202.

¹² Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, Halle, Niemeyer, 1900.

¹³ Edmund Husserl, "Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie", in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 1 (1), 1913, pp. 1–323.

¹⁴ Gerda Walther, *Zum anderen Ufer: Vom Marxismus und Atheismus zum Christentum*, ed. cit., p. 203.

¹⁵ Walther would later review works by Meyer (Gerda Walther, "[Rezension] Rudolf Meyer, Goethe, der Heide und Christ", in *Zeitschrift für Seelenleben* XLII (1), 8, 1938) and Clauss (Gerda Walther, "[Rezension] Ludwig Ferdinand Clauss, Rasse und Seele", in *Zeitschrift für metapsychische Forschung* XI (1), 48, 1940), while Otto Gründler's book *Elemente zu einer Religionsphilosophie auf phänomenologischer Grundlage*, Munich, Kösel und Pustet, 1922, is mentioned in Walther's *Zur Phänomenologie der Mystik*, Halle, Niemeyer, 1923.

¹⁶ In the spring of 1918, Walther contracted measles and during the semester break she travelled to Jena to recover at the home of her half-brother, Heinz Walther. There she met and briefly studied phenomenology with Paul Ferdinand Linke (Gerda Walther, *Zum anderen Ufer: Vom Marxismus und Atheismus zum Christentum*, ed. cit., pp. 219–220), a former student of Theodor Lipps in Munich and an early member of the Akademischen Vereins für Psychologie—the so-called "Munich Circle" of phenomenology. Linke began teaching in Jena in SS 1908, and in WS 1908/09, taught his first course on phenomenology: *Uebungen über Husserl's Logische Untersuchungen*. When Walther was in Jena in 1918, she would have attended Linke's lectures on *Philosophie als Ideenlehre* or *Das Problem der Allgemeinheit und Notwendigkeit*—the same lectures as Gerhard Scholem (see below).

¹⁷ Cf. Gerda Walther, *Zum anderen Ufer: Vom Marxismus und Atheismus zum Christentum*, ed. cit., pp. 213–214; Edmund Husserl, Briefwechsel Bd. 2, *Die Münchener Phänomenologie*, Husserliana Dokumente III, Dordrecht, Kluwer, 1994, p. 160.

¹⁸ Cf. Gerda Walther, *Ibid.*, p. 214.

discussion period that followed was taken up entirely by an argument between Husserl, Stein, and Heidegger. Heidegger believed that Walther had struck on an important weakness in Husserl's position.

Unfortunately, the manuscript for Walther's lecture "Zur Problematik von Husserls reinem Ich" was lost as it circulated among Husserl's students.¹⁹ That said, she takes up the issue of Husserl's concept of the pure ego again in her essay "Ludwig Klages und sein Kampf gegen den 'Geist'".²⁰ Walther argues that in order to understand Klages' concept of mind [*Geist*], one ought to compare his view with the teachings of "the sharpest [*scharfsinnigen*] and most consistent researcher of consciousness of our time, namely, Edmund Husserl".²¹ The first section of her essay consists precisely of such a comparison between Klages' works²² (Klages 1921) and Husserl's transcendental phenomenology. Walther writes that Husserl strives to capture everything and everyone in the meshes of pure consciousness; that his constitutive phenomenology:

reduces [*aufzulösen*] even the smallest particle of the universe [*Weltalls*] to its mode of givenness [*Gegebenheitsweise*] in 'pure consciousness', until the whole world is finally pinned down and ordered in 'pure consciousness' just as poor butterflies on needles are placed in the glass box of a collector. There can hardly be a more consistent preacher of Panrationalism than he is.²³

As in her earlier essay on the problem of the pure ego, Walther writes that the pure ego is a transcendence in the immanence of the stream of pure consciousness, that it is —by Husserl's own account— absolutely empty, indescribable, and devoid of content [*absolut leer, unbeschreiblich und inhaltslos*], and that it constitutes itself for itself as a "self" in pure time consciousness.²⁴ These characterizations of Husserl can be contrasted with Walther's own discussions of the ego-centre [*Ichzentrum*] and the "Grundwesen" of the three aspects of the human person —body [*Leib*], soul [*Seele*], and spirit [*Geist*].²⁵ Her correspondence with Husserl (below) and various items in her Nachlass also take up these issues. In this sense, we can think of her work on the ego and the person as one of her first phenomenological research projects.

During her time in Freiburg, Walther was asked to create an index of

¹⁹ Walther had proposed submitting an expanded version of this paper to the *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. See Pfänder's letter to Husserl from 17.I.1920. (Briefwechsel Bd. 2: *Die Münchener Phänomenologie*, ed. cit., p. 158.)

²⁰ Gerda Walther, "Ludwig Klages und sein Kampf gegen den 'Geist'" in *Philosophischer Anzeiger* 3 (1), pp. 48–90. This essay was translated into Spanish: "Ludwig Klages y su lucha contra el 'espíritu'", *Revista de Occidente* 87-88, Madrid, 1930, pp. 265-294; 117-136.

²¹ *Ibid.*, p. 51.

²² Ludwig Klages, *Vom Wesen des Bewusstseins: Aus einer lebenswissenschaftlichen Vorlesung*, Leipzig, Barth, 1921.

²³ Gerda Walther, "Ludwig Klages und sein Kampf gegen den 'Geist'", ed. cit., pp. 51-52.

²⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 55-56.

²⁵ Cf. *Ídem*, and *Phänomenologie der Mystik*, ed. cit.

terms/glossary [*Sachregister*] for the second edition of Husserl's *Ideas I* —a task which Heidegger and others believed was badly needed.²⁶ Her main concern in this undertaking was to answer the question of whether Husserl was an epistemological realist or idealist —the question which divided Husserl's students. Under her entry for "phenomenological idealism," Walther included two sets of passages: those which appeared to support idealism (pro) and those which seemed to be against idealism (contra).²⁷ In sorting the passages, she attempted to follow Husserl's own criteria for distinguishing pure phenomenology from traditional philosophical idealism. Husserl had taught that everything that is grasped by consciousness is constituted in consciousness, and resolutely rejected any representational theory [*Abbildtheorie*] that would assert that consciousness depicts some mind-independent reality.²⁸ At the same time, he claimed that the objects of consciousness, including the external world, are not created or produced by consciousness. Such claims are metaphysical ones, and for Husserl had no place in phenomenology (Walther 1960, 215). Walther weighed all these considerations while compiling her index and interpreting Husserl's text. The index was published in 1923, but was later replaced by a shorter one compiled by Ludwig Landgrebe. Walther claimed that her index was removed because she had fallen out of Husserl's favour, likely due to her work in parapsychology, though she speculated that it may have also been due to her entries on "phenomenological idealism."

Walther's turn toward mysticism, abnormal psychology, and the supernatural is worth discussing, even if we can only do so in broad strokes. An important event occurred in Walther's life during her time in Freiburg which initiated her journey toward a serious study of supernatural experience. In November of 1918, Walther underwent an intense spiritual encounter on a train from her parent's home to Freiburg. Walther's father was in poor health, and she had become more and more distressed about his illness. Walther herself was beginning to suffer from depression and worried that she was going insane.²⁹ Alone with her thoughts on the train, Walther could feel herself sinking into darkness, until all of a sudden she was touched by a presence that, by her own reminiscence, enveloped her in a sense of warmth and goodness —an experience which she had difficulty describing

²⁶ Gerda Walther, *Ausführliches Sachregister zu Edmund Husserls „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“* Bd. 1, Halle, Niemeyer, 1923.

²⁷ "Besonders wichtig war mir das Problem, ob Husserl erkenntnistheoretischer Realist oder Idealist (wie viele behaupteten) sei und ich trug alle Äußerungen zugunsten jeder der beiden Auffassungen zusammen." (Gerda Walther, *Zum anderen Ufer: Vom Marxismus und Atheismus zum Christentum*, ed. cit., p. 214.)

²⁸ "Allerdings lehrte Husserl, daß alles, um vom Bewußtsein erfaßt zu werden, sich im Bewußtsein 'konstituieren', von ihm 'vermeint', 'intendiert' werden muß, was ja eigentlich eine Selbstverständlichkeit ist. (Die Abbildtheorie, wonach das Bewußtsein die Wirklichkeit abbildet, lehnte er entschieden ab.)" (*Ibid.*, pp. 214-215)

²⁹ Otto Walther passed away on 6 April, 1919.

or accounting for given her atheistic upbringing.³⁰ The presence stayed with her throughout the remainder of the train ride, and continued after she had returned to her apartment in Freiburg. Once home, she fell to her knees in front of her bed, and pressed her face into her pillow —overcome by the force acting on her. A bright inner glow [*innerer Lichtschein*] streamed toward her from an immeasurable distance [*unermesslichen Ferne*], and obliterated all the feelings of pain and sorrow she had ever experienced. It was as if those experiences had happened to a stranger. All she could feel was the warm love that had embraced her, and the spiritual light [*geistige Licht*] that had penetrated her. As the presence gradually left her, Walther wondered if she had been touched by God. She was convinced that whatever had caused those feelings in her did not originate from her, and that she had been moved by something other-worldly and Divine³¹.

The incident on the train marks a complicated change in Walther's understanding of the world. On the one hand, it caused her to become interested in psychosis, and on the other, in the paranormal. In both cases this was perhaps a direct result of her own break from reality. This change in Walther was the eventual source of both sympathy and scorn from members of the phenomenological movement. Walther wrote to Pfänder about her "plunge into another world" [*Sturz in die andere Welt*], and he initially took her experience seriously as a genuine religious experience, though he would later attempt to dissuade her from pursuing the study of parapsychology —religious experience was one thing, but clairvoyance, ghosts, and so on were another. Husserl, on the other hand, had no time for the mystical, and according to Walther he refused to even acknowledge the possibility of a proof of the existence of God.³² While talk of the "supernatural" and the religious in an epistemic sense (that is, those external phenomena that cannot be explained and understood in terms of physical nature) might be acceptable for phenomenological analyses, the supernatural understood in

³⁰ "Doch wie ich so sank, strömte mir plötzlich aus weiter, unendlicher Ferne etwas entgegen, etwas, das mich mit einem Gefühl tiefster Geborgenheit und Sicherheit durchdrang, —doch konnte ich nicht erkennen, was es war. Es nahm zu an Stärke, ein Meer von warmer Liebe und Güte umfing mich. In diesem Zustand verharrte ich längere Zeit. Der Zug hielt: Freiburg! Ich war am Ziel meiner Reise angelangt. So war ich doch nicht dem Tod oder einer Geisteskrankheit verfallen! Aber jenes ganz andere, ungekannte, unfaßbare 'Etwas' hatte ich gefunden, sonst wäre ich unterwegs dennoch geistig oder körperlich zugrunde gegangen —oder beides." (*Ibid.*, pp. 224-225.)

³¹ Gerda Walther, *Zum anderen Ufer: Vom Marxismus und Atheismus zum Christentum*, ed. cit., pp. 225–26.

³² "Es war immerhin ein großes Glück, daß Pfänder das, was ich ihm gleich anschließend an mein Erleben über meinen "Sturz in die andere Welt" geschrieben hatte, wenigstens ernst nahm und als ein Eintauchen in den "Wesensgrund" (wie er das Göttliche nannte) gelten ließ. Ich sprach damals sonst zu keinem Menschen von diesen Dingen als etwas Selbst-erlebtem. Husserl hatte ja gesagt, an der Mystik sei wohl nur die Liebe der Mystiker eine wirkliche, "leibhaftige Gegebenheit", nicht aber das Göttliche, das sie zu erleben beanspruchen. Er lehnte es ab, hier auch nur die Möglichkeit eines Gottesbeweises anzuerkennen. Dieser lag für ihn am ehesten in der wunderbaren Tatsache, daß die "Intentionen" und "transzendentalen Leitfäden" des Bewußtseins sich durch "originäre Gegebenheiten" erfüllten, also irgendwie auf einander abgestimmt waren." (*Ibid.*, p. 260.)

a metaphysical sense was no longer phenomenology.³³ Despite the general disapproval her newfound interests garnered from her peers and mentors, Walther concluded that her experience on the train, and a series of others which followed over the next 24 months,³⁴ were “supernatural”. This was the impetus for her eventual conversion to Christianity and her interest in mystical experiences.

Early in 1920, Walther wrote a 52 page manuscript titled “Ein Beitrag zur (bewusstseinsmäßigen) inneren Konstitution des eigenen Grundwesens als Kernpunkt der Persönlichkeit (und Gottes).”³⁵ A version of this work was presented to Pfänder in honour of his 50th birthday in February of 1920, and served as the basis for her *Phänomenologie der Mystik*.³⁶ While still inspired by phenomenology and psychology, because she lacked the vocabulary needed to describe her personal mystical experiences, Walther became interested in the work of Rudolf Steiner,³⁷ particularly his description of auric clairvoyance [*aurischen Hellsehens*]. Around this time Walther also befriended the graphologist and actress Jesta Berg, who introduced her to Freudian psychoanalysis and non-mainstream areas of psychological research.³⁸ In the summer of 1920, Walther also had a strange experience which one might call a premonition. At the time, Walther had an admirer by the name of Erich Taube to whom she was almost engaged, but never married. While on a hiking trip, Walther reports that she saw into the core

³³ As Ales Bello notes, Walther writes that “mysticism, according to Husserl, concerns ‘ideal possibilities’ and that the sole real thing is the experience of the mystical; one cannot, however, establish the reality of the ‘object’ of which one had an experience. Husserl, therefore, could not discuss the subjective aspect of mystical experience, but he doubts that one really places oneself in relation with a divinity.” (Ales Bello. *The Divine in Husserl and Other Explorations*, in *Analecta Husserliana*, n° 98, Dordrecht, Springer, 2009, p. 68. Trans. Antonio Calcagno). Walther writes, “Als das Büchlein dann erschienen war [1923], mußte ich jedoch erleben, wie einige meiner philosophischen Lehrer, selbst der von mir so verehrte Edmund Husserl, in diesen Dingen nicht etwa Schilderungen von Realitäten, sondern bestenfalls »ideale Möglichkeiten« sahen. Husserl meinte, das einzig Wirkliche sei hier das Erleben der Mystiker, ihre Liebesglut, nicht aber deren »Objekt«.” (Gerda Walther, *Phänomenologie der Mystik*, ed. cit., pp. 16-17). Put slightly differently, while we may not be able to establish the reality of the object of a mystical experience (though, in some cases we may be able to establish its lack of Objective reality), since people genuinely understand themselves to have mystical experiences (even if I myself cannot share in them and do not have them myself), Husserl was open to the idea that they are, at least subjectively, real experiences.

³⁴ For instance, Walther speaks of sensing an “eerie presence” [unheimliche “Anwesenheit”], which may have been a ghost, while staying at her aunt’s estate in Dreiskau (Gerda Walther, *Zum anderen Ufer: Vom Marxismus und Atheismus zum Christentum*. ed. cit., pp. 261-262).

³⁵ Ana 317 A.III.2.1.

³⁶ Gerda Walther, *Phänomenologie der Mystik*, ed. cit., Also Cf. Gerda Walther, *Zum anderen Ufer: Vom Marxismus und Atheismus zum Christentum*, ed. cit., pp. 263-264. This work should not be confused with her essay on “On the Psychology of Telepathy” (*Journal of the American Society for Psychical Research*, n° 25 (10), pp. 438–460.) which, as she indicates in the first footnote, was rejected from inclusion in the Pfänder-Festschrift (Ernst Heller and Friedrich Löw (eds.), *Neue Münchener philosophische Abhandlungen: Alexander Pfänder zu seinem sechzigsten Geburtstag gewidmet von Freunden und Schülern*, Leipzig, Barth, 1933.)

³⁷ Steiner had been a student of Franz Brentano, and considered himself a phenomenologist.

³⁸ Cf. Gerda Walther, *Zum anderen Ufer: Vom Marxismus und Atheismus zum Christentum*, ed. cit., pp. 254-256.

of his being, and therein could see the image of a woman —a woman that was not her.³⁹ Feeling that Taube was meant to be with someone else, she ended their romance. This cluster of events from 1918-1920 form the background for her later work in parapsychology.

Walther returned to Munich in the fall of 1919 to finish working on her dissertation in the middle of her mystical turn. She enrolled in courses with Pfänder, Moritz Geiger, Aloys Fischer, Max Weber, and Clemens Baeumker,⁴⁰ met with August Gallinger, and became close friends with Eugen Claassen. Her original intention for her doctoral thesis was to explore issues of social determinism and individual free will —issues that harken back to her early interests in Hegelian and Marxist philosophy, particularly the work of Max Adler and Weber. However, Walther's topic shifted to a study of social communities from both an ontological and phenomenological perspective, though not fully leaving behind its Marxist roots. Husserl encouraged Walther to focus her work on the external constitution of communities in consciousness [die "äußere Bewußtseins-Konstitution der Gemeinschaften"]. Walther wanted to incorporate Pfänder's analysis of sentiments [*Gesinnungen*] such as love and friendship, and his notion of inner joining or "oneness" [*inneren Einigung*] into this work, since she took the latter to be an essential characteristic of "we-experiences".⁴¹ Walther's use of the term "inner joining" takes on a more nuanced meaning than the type of emotional contagion with respect to the sharing of values that Pfänder describes (or we might think of it as a harmony). As Antonio Calcagno writes, Walther, "claimed that what makes us conscious of experiencing community is what she called a lived experience of *Einigung*, or oneness. What is proper to my mental experience of a community is the living experience of a profound similarity and unity of mind with an other. Her argument is that any full and real experience of community must be defined in terms of this conscious, lived experience of being one with others, being similar to them and feeling together as one."⁴²

Walther's phenomenological approach to the study of social communities took as its starting point the notion that human beings are, at their core,

³⁹ "Jedoch hatte ich ein seltsames Erlebnis, wie es mir auch im späteren Leben nur selten zuteil wurde. Mir war, als schaute ich in nicht näher erklärbarer Weise mitten durch Erich hindurch in sein Inneres, und gewahrte dort - aber nicht als Bild - die Züge einer Frau. Ich "wußte", daß diese Frau zu ihm gehörte, und daß nicht ich diese Frau war." (*Ibid.*, p. 268.)

⁴⁰ Walther's unpublished promotion materials indicate that she was encouraged to enroll in the following courses in order to satisfy the requirements for her degree: "Geschichte der Philosophie nach Kant - Baeumker; Psychologie - Baeumker; Geschichte der Philosophie bis Kant - Becher; Erkenntnislehre - Becher; Logik - Pfänder; Phänomenologie oder Metaphysik - Pfänder. Walther dropped the courses with Becher and had an oral exam instead." (*Ibid.*, p. 276.)

⁴¹ *Ibid.*, p. 244. Cf. Alexander Pfänder, "Zur Psychologie der Gesinnungen. Erster Artikel." *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 1 (1) 1913: pp. 366-394. Walther was not the only follower of Pfänder to be interested in his notion of "inneren Einigung." Ludwig Binswanger, Alfred Schwenninger, and Wolfgang Trillhaas all utilized this concept in their work.

⁴² Antonio Calcagno, "Gerda Walther. On the Possibility of a Passive Sense of Community and the Inner Time Consciousness of Community." *Symposium*, n° 16 (2), 2012, pp. 89-105.

social and political animals who are often motivated to action by feelings, rather than isolated egos which form collectives due to rational deliberation. Feelings, such as that of inner joining, are therefore not only important for motivating us to act, but are central to the formation of social bonds and human flourishing. Her analysis of the essence of community and the manner in which we know others or experience the mental lives of others [*Fremdseelischen*] was influenced by the work of Edith Stein and Max Scheler, and perhaps even by Husserl's Ideas II, which he presented selections of to his students during Walther's time in Freiburg.⁴³ However, unlike Husserl and Stein, Walther believed that intersubjectivity and community is grounded in some direct inner connection between human beings, and that, following Pfänder, material groups of individuals are an external expression of that inner connection.

It is worth noting that by the time Walther had returned to Munich, she had already started to part ways politically from her Marxist comrades. Adolf Geck had asked her to be an editor for a Social Democratic newspaper, but she was compelled to decline. Her official response was that she needed to focus on completing her dissertation, but he also felt that she could no longer support their negative views on religion and the church. She also felt her energy would be better spent promoting the cause of women's right to habilitate, something that the party supported but did not consider a pressing issue.⁴⁴ However, she had not completely abandoned all her earlier views, and now turned to Hegel, believing that Marx and the Left Hegelians (Feuerbach, Stirner, etc.) had misinterpreted Hegel's writings on the relationship between the world-spirit and Absolute spirit.⁴⁵

On 10 March, 1921 Walther defended her dissertation, *Ein Beitrag zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften (mit einem Anhang zur Phänomenologie der sozialen Gemeinschaften)*.⁴⁶ She was awarded her doctorate summa cum laude, and the text was published with a slightly altered title in Husserl's Jahrbuch in 1923.⁴⁷ Walther remained in Munich for some time after completing her degree, and continued to attend Pfänder's lectures, though the students found her a bit eccentric due to her interest in telepathy and her belief in her own psychic abilities.⁴⁸ In October 1922, she moved to Heidelberg with the intention of beginning her habilitation under the supervision of Karl Jaspers.⁴⁹ While in Heidelberg, she also studied with

⁴³ Gerda Walther, *Zum anderen Ufer: Vom Marxismus und Atheismus zum Christentum*, ed. cit., pp. 213, 271-272.

⁴⁴ *Ibid.*, 250.

⁴⁵ *Ibid.*, 238.

⁴⁶ Gerda Walther, *Ein Beitrag zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften (mit einem Anhang zur Phänomenologie der sozialen Gemeinschaften)*, Halle, Niemeyer, 1922.

⁴⁷ Cf. Gerda Walther, *Zur Phänomenologie der Mystik*, ed. cit.

⁴⁸ Gerda Walther, *Zum anderen Ufer: Vom Marxismus und Atheismus zum Christentum*, ed. cit., pp. 281-283.

⁴⁹ On 24. X. 1922, Husserl wrote a letter of recommendation on Walther's behalf to Jaspers

Heinrich Rickert.⁵⁰ Due to financial turmoil, Walther did not finish her habilitation. Nevertheless, the years immediately following the completion of her dissertation gave birth to what we might consider her magnum opus —*Zur Phänomenologie der Mystik*.⁵¹ In this work, Walther moves from an analysis of the essence of the person to the possibility of direct experience with the Divine. Anthony Steinbock summarizes the content of this work as follows:

Not wanting to share in the prejudices peculiar to psychologism or empiricism, not wanting to reduce spiritual phenomena to quantifiable facts in the natural sciences, she remained faithful to the early spirit of phenomenology in Husserl and Pfänder. Guided by the experiences of several mystics, she recognized in her *Zur Phänomenologie der Mystik* 'a mode of givenness that is fundamentally different,' an irreducible 'spiritual givenness' that is peculiar to the 'primordial phenomenon' of mystical experience as the primordial source of religious experience. In so doing, she brought to light basic structural features of mystical experience and examined how such experiences are possible.⁵²

In the summer of 1923, Walther received an invitation from Hedwig Conrad-Martius to visit the Conrad's farm in Bergzabern.⁵³ Walther had been introduced to the work of Conrad-Martius by Pfänder as early as 1916,⁵⁴ and refers to Conrad-Martius in her dissertation —in particular *Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Aussenwelt, Von der Seele: Die Unterredenden: Montanus und Psilander*, and *Metaphysische Gespräche*—⁵⁵ but the two had not previously met. This was the beginning of a lifelong friendship between the two women. The influence of Conrad-Martius on *Zur Phänomenologie der Mystik* is abundantly clear.⁵⁶ However,

(Edmund Husserl, Briefwechsel Bd. 6: Philosophenbriefe, Husserliana Dokumente III, Dordrecht, Kluwer, 1994. p. 201).

⁵⁰ Gerda Walther, *Zum anderen Ufer: Vom Marxismus und Atheismus zum Christentum*, ed. cit., pp. 333-334.

⁵¹ Cf. Gerda Walther, *Zur Phänomenologie der Mystik*, ed. cit.

⁵² Anthony Steinbock, *Phenomenology and Mysticism: The Verticality of Religious Experience*, Bloomington-Indiana University Press, 2000, p. 29.

⁵³ Cf. Gerda Walther, *Zum anderen Ufer: Vom Marxismus und Atheismus zum Christentum*, ed. cit., p. 331-333; Andreas Resch, *Gerda Walther*, Innsbruck, Resch, 1983, p. 26.

⁵⁴ Walther mentions Conrad-Martius in her notebooks for Pfänder's *Einführung in die Philosophie* (WS 1916/17) [Ana 317 B.V.1.3(1-3)].

⁵⁵ Hedwig Conrad-Martius, "Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Aussenwelt", in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 3, 1916, pp. 345-542; "Von der Seele: Die Unterredenden: Montanus und Psilander", in *Summa* 1 (2), 1917, pp. 106-36; *Metaphysische Gespräche*, Halle, Niemeyer, 1921.

⁵⁶ Both the first and second edition of Walther's *Phänomenologie der Mystik* refer to the work of Conrad-Martius, and Walther notes in the second edition that she was inspired to return to this work in part due to the encouragement of Conrad-Martius. During the 1950s, Walther's interest in Conrad-Martius seems to have peaked. She publishes reviews of Conrad-Martius' *Die Zeit* ("[Rezension] Hedwig Conrad-Martius, *Die Zeit*." *Neue Wissenschaft* 4 (8/9), 1954, pp. 285-87) and *Utopien der Menschengeschichte* ("[Rezension] Hedwig Conrad-Martius, *Utopien der Menschengeschichte*, *Der Sozialdarwinismus und seine Folgen*", in *Natur und Kultur* 48, 1956, p. 148), and discusses her in "Die innerseelische Seite parapsychologischer Phänomene", *Neue Wissenschaft: Zeitschrift für Parapsychologie* 6 (11/12), 1956, pp. 364-73. Walther also contributed an essay to the Conrad-Martius Festschrift ("Zum Problem der Visionen", *Philosophisches Jahrbuch* 66, 1958, pp. 347-354).

while the work was well received by some of her colleagues, Heidegger—who had previously commended Walther's sensibilities for her attack on Husserl—did not view the text so fondly. In his 1923 lecture course, "Ontology: The Hermeneutics of Facticity," Heidegger states:

Phenomenological research, which was supposed to provide a basis for scientific work, has sunk to the level of wishy-washiness, thoughtlessness, and summariness, to the level of the philosophical noise of the day, to the level of a public scandal of philosophy. The industry surrounding schools and their students has blocked the avenues of access for actually taking up phenomenology and doing it. The George circle, Keyserling, anthroposophy, Steiner, etc. —everything absorbs phenomenology. How far it has gone is shown by a recent book, *Phenomenology of Mysticism*, which appeared with an authorized publisher and with the most official sponsorship.⁵⁷

In Heidegger's eyes, Walther was representative of the betrayal of phenomenology and its possibilities, of everything that had gone wrong in phenomenological research in the wake of Husserl's turn to transcendental idealism, in both the realist and idealist camps.

Near the end of 1923, Walther left Heidelberg to live with relatives in Denmark. Before finally arriving in Copenhagen in January of 1924, she first went to Berlin and visited with Hermann Vollmer—the cousin of Philipp Schwarz—who Walther knew from Pfänder's seminars in Munich.⁵⁸ Her stay abroad was a short one, and in the spring of 1924, Walther returned to Germany and took up a job as a nurse's assistant at a clinic in Berlin. A few months later she took up a position as a ghost-writer for Katharina von Oheimb.⁵⁹ In February of 1925, she moved to live with relatives in Leipzig and began working for a book dealer, and then as a translator. It was at this time that she wrote and published her essay, *Zur Psychologie der sogenannten 'moral insanity'*.⁶⁰ While she did not enroll at the university, she began attending the lectures of Hans Dreisch as a *Schwarzhörerin*.⁶¹ Walther had kept in contact with Pfänder, and he asked his close friend and fellow Munich phenomenologist, Alfred Schwenninger, who worked in a mental hospital in

⁵⁷ Martin Heidegger, *Ontology. The Hermeneutics of Facticity*, Bloomington, Indiana University Press, 1999. p. 58. Trans. John van Buren. For more on this, see Dermot Moran, "Choosing a Hero: Heidegger's Conception of Authentic Life in Relation to Early Christianity", in Sean J. McGrath and Andrzej Wierciński (eds.), *A Companion to Heidegger's Phenomenology of Religious Life*, Amsterdam, Rodopi, 2010, pp. 349–75.

⁵⁸ Cfr. Gerda Walther, *Zum anderen Ufer: Vom Marxismus und Atheismus zum Christentum*, ed. cit., p. 334. More on Philipp Schwarz below. Walther had assumed that Vollmer would attempt to Habilitate in Berlin working on Pfänder's psychological writings, but due to the rising tide of anti-Semitism, he did not (Cfr. *Ibid.*, p. 345).

⁵⁹ Cfr. Gerda Walther, *Zum anderen Ufer: Vom Marxismus und Atheismus zum Christentum*, ed. cit., p. 375; Ana 317 B.II.3

⁶⁰ Gerda Walther, "Zur Psychologie der sogenannten 'moral insanity'", in *Japanisch-deutsche Zeitschrift für Wissenschaft und Technik*, n° 3, 1925, pp. 174–184.

⁶¹ Gerda Walther, *Zum anderen Ufer: Vom Marxismus und Atheismus zum Christentum*, ed. cit. p. 376.

Baden if he could arrange for Walther to get a position. Schwenninger knew Walther as a "novice phenomenologist [*Nachwuchssphänomenologin*]," and arranged for her to work as a secretary for Willy Hellpach at the state mental hospital in Emmendingen.⁶² Both Pfänder and Husserl wrote reference letters on her behalf. While there, Walther became interested in schizophrenia, and sought to discredit the claim that mystical experience is nothing but a form of mental illness.⁶³ The result of her research into this topic was the paper "Zur innen psychischen Struktur der Schizophrenie",⁶⁴ which was accepted for presentation at the 1926 meeting of the Southwest German Psychiatric Association. These works on abnormal psychology bring together aspects of her previous work on community and social values with her interests in mystical experience.

In attendance at the congress of the Southwest German Psychiatric Association was Hanz Prinzhorn, whom Walther then went to work for as a research assistant, helping to prepare his book *Das Weltbild*.⁶⁵ In 1928, Hans Driesch referred Walther to the psychiatrist and parapsychologist Albert von Schrenck-Notzing,⁶⁶ who was in need of an assistant.⁶⁷ She became his last scientific secretary, assisting him in his investigation of the physical mediums Willi and Rudi Schneider, and his work on telekinesis and materialization. Walther also worked on the editions of Schrenck-Notzing's posthumously published *Gesammelte Aufsätze zur Parapsychologie*,⁶⁸ *Die Entwicklung des Okkultismus zur Parapsychologie in Deutschland*,⁶⁹ and *Die Phänomene des Mediums Rudi Schneider*.⁷⁰ From then on, Walther's work focussed almost exclusively on parapsychology.⁷¹

After the sudden death of Schrenck-Notzing in February 1929, Walther expanded her study of parapsychic activity to include telepathy and

⁶² *Ibid.*, pp. 382-383.

⁶³ Linda Lopez McAlister, *op. cit.* p. 68.

⁶⁴ Gerda Walther, "Zur innenpsychischen Struktur der Schizophrenie", in *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie*, n° 108, 1927, pp. 56-85.

⁶⁵ Hans Prinzhorn, *Das Weltbild*, Potsdam, Müller und Kiepenheuer, 1927.

⁶⁶ Gerda Walther, *Zum anderen Ufer: Vom Marxismus und Atheismus zum Christentum*, ed. cit., p. 406.

⁶⁷ Interestingly, Schrenck-Notzing had been a student of Theodor Lipps and was a member of the Akademischen Vereins für Psychologie in Munich alongside Pfänder in WS 1895/96. I would like to thank Prof. Wolfhart Henckmann for pointing this out to me.

⁶⁸ Albert Schrenck-Notzing, v. 1929. *Gesammelte Aufsätze zur Parapsychologie: Mit einer Einführung von Hans Driesch*. Stuttgart, Union Deutsche Verlagsgesellschaft, 1929; and *Grundfragen der Parapsychologie*, Stuttgart, Kohlhammer, 1962.

⁶⁹ Albert Schrenck-Notzing, *Die Entwicklung des Okkultismus zur Parapsychologie in Deutschland*, Leipzig, Mutze, 1932.

⁷⁰ Albert v. Schrenck-Notzing, *Die Phänomene des Mediums Rudi Schneider*, Berlin, DeGruyter, 1933.

⁷¹ Even her phenomenological publications after this point, such as Gerda Walther, "Die Bedeutung der phänomenologischen Methode Edmund Husserls für die Parapsychologie", in *Psychophysikalische Zeitschrift*, n° 1, 1955, pp. 22-29, 37-40, tend to focus on parapsychological issues.

clairvoyance. She began lecturing on parapsychology across Europe and North America, and from 1929 through the 1930s published numerous articles and reviews in the *Zeitschrift für Parapsychologie*, and the *Journal of the American Society for Psychical Research*. She also became the editor of the Dutch journal *Tijdschrift voor Parapsychologie*, founded by W. H. C. Tenhaeff. In 1938, perhaps in part due to her past as a socialist agitator and her writings in both phenomenology and parapsychology, she was ordered to appear before the Nazi authorities. The official reason given was that her name had appeared on a list of contributors to a Dutch periodical, *Menschen und Kosmos*, which was allegedly edited by a Jew. She ceased all contact with the journal, but her article, "De Oud-Germaansche heldensagen in het licht parapsychologie" was published under the pseudonym F. Johansen in 1939.

At the outbreak of WWII, Walther was forced into national service and was assigned to work in the Foreign Postal Censorship office. In June of 1941, she was arrested by the Gestapo and jailed for several weeks. She was interrogated concerning her acquaintance with Kurt Eisner—a leader in the Socialist Revolution in Munich 1918—though she later found out that her imprisonment was part of the "Aktion Rudolf Hess," which singled-out individuals associated with the occult. Her home was ransacked and many of her writings were confiscated. Despite her Jewish heritage and these brushes with German authorities, Walther survived the Third Reich, and remained at her job in the Censorship office until 1944. That same year, Walther converted to Roman Catholicism. Her home and possessions were destroyed during the war, and she was forced to leave Munich. Walther did not return to the city and her work until 1949, resulting in a near decade long gap in her publications.⁷² In the 1950s, she began publishing regularly in the journals *Neue Wissenschaft* and *Natur und Kultur*, and continued her work on parapsychology until her death in *Diessen am Ammersee* on 6 January 1977. Despite her insightful contributions to phenomenology in *Zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften*, *Phänomenologie der Mystik*, and her early articles on abnormal psychology, Walther was almost completely ostracized from the phenomenological community due to her affiliation with the parapsychological movement.

We cannot know for sure whether intense psychological distress and depression caused Walther to suffer a psychotic break in November of 1918 that led to her beliefs in both the supernatural and the paranormal. However, it is clear that her phenomenological works break with reality as we normally conceive of it, that is, with the usual binaries and dichotomies we employ when describing reality. In her work on communities, Walther argues (combining insights from Pfänder's theory of sentiments and his concept of "inner joining" [inneren Einigung], with Husserl's intentional background theory and his nascent thoughts on habitus) that a community is essentially grounded in a concrete intentional background that arises through habitual

⁷² A comprehensive bibliography for Walther compiled by Eberhard Avé-Lallemant can be found in Andreas Resch, *Gerda Walther*, ed. cit.

joining [habituelle Einigung]. She goes beyond the radical division between the I and the other, and develops a notion of collective or we-intentionality.⁷³ And while one might criticize her writings on mysticism for their often opaque language and limited focus on Christian mysticism,⁷⁴ her work attempts to go beyond our view of the person as an isolated body and mind, and to extend the scope of possible experiences. Her belief in the paranormal, particularly her own psychic abilities, was perhaps a fair point of ridicule (presuming she was not suffering from mental illness), but is no reason to overlook her genuinely insightful contributions to phenomenology and philosophy more broadly.

WALTHER'S CORRESPONDENCE WITH HUSSERL⁷⁵

60

In her correspondence with Husserl from 18.V.1920, Walther begins by explaining that she had received an earlier letter from Husserl written in Gabelsberger shorthand, which she had some difficulty reading. Fortunately, the sister of her landlady was familiar with this style of writing and helped her to understand its contents in broad strokes. Technical philosophical vocabulary could not be deciphered with confidence. In his earlier letter, Husserl inquired after numerous students from Munich, specifically Maximilian Beck, Gerhard Scholem, and Philipp Schwarz. Husserl was interested in a criticism originating among the Munich students concerning his method of imaginative variation [Methode des Umfingierens]. Walther indicates that this criticism was originally raised by Scholem based on his reading of Erna Halle's notes from Husserl SS 1919 lectures on *Natur und Geist* (lectures which Walther had also attended).⁷⁶ According to his understanding of Husserl's method of imaginative variation, Scholem argued that through variation on a particular one can never reach the *Eidos*. Walther attempted to explain that the essence of a thing is not given separate from "the thing [*Dies da*]" according to the phenomenologist, but Scholem took this to be begging the question. Before turning to the rest of the letter, let us first briefly discuss the relationship of each of Schwarz and Scholem to phenomenology.

Philipp Schwarz was a member of the Munich Circle, and was also a

⁷³ Cf. Emanuele Caminada, "Joining the Background: Habitual Sentiments Behind We-Intentionality", in Anita Konzelmann Ziv and Hans B. Schmid (eds.), *Institutions, Emotions, and Group Agents*, 195–212, Dordrecht, Springer, 2014.

⁷⁴ Henry Corbin, "[Review] Gerda Walther, *Phänomenologie der Mystik*, zweite, umgearbeitete Auflage", in *Revue de l'histoire des religions*, n° 153 (1), 1958, pp. 92–101.

⁷⁵ Translated below are two of the items from the Husserl-Walther correspondence (Edmund Husserl, *Briefwechsel Bd. 2, Die Münchener Phänomenologie*. ed. cit). Since the publication Husserl's *Briefwechsel*, more letters between he and Walther have been discovered.

⁷⁶ Erna Halle had studied in Freiburg from SS 1919 -WS 1919/20, and had attended Husserl's lectures. She later married Werner Kraft (1896–1991).

close friend of Theodor Conrad, Hedwig Conrad-Martius, Alfred von Sybel, and Jean Hering. According to Herbert Spiegelberg, Schwarz should be remembered among Pfänder's students for his "careful workmanship."⁷⁷ He first studied philosophy in Göttingen, though he does not appear to have studied with Husserl at that time. However, Husserl did have a copy of his dissertation *Bolzanos Vorstellungstheorie und Kants Raumanschauung*.⁷⁸ Schwarz arrived in Munich circa 1916, after two years of military service in World War I, to study mathematics and philosophy. After "shopping around among other Munich philosophers, [Schwarz] was captured immediately by Pfänder's Psychologie (or Einleitung), less by Geiger,"⁷⁹ and he and his sister Hannah both became disciples of Pfänder. He spent the 1921-22 academic year in Freiburg, taking courses with Husserl and Heidegger. In his letter to Husserl on 1.1.1921, Schwarz asks if he might be allowed to come to Freiburg to attend his lectures on Logic. Schwarz had already planned to come to Freiburg in the summer of 1921, but upon learning about the lectures on transcendental logic from Arnold Metzger, Schwarz hoped he might be permitted to arrive earlier.⁸⁰ These lectures were the first iteration of what would later be known as Husserl's *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis*. By the time of Walther's correspondence with Husserl, Schwarz had already arrived in Freiburg.⁸¹

Gerhard Scholem's first exposure to phenomenology was through the lectures and seminars of Paul F. Linke at the University of Jena in 1917. He attended Linke's lecture course *Philosophie als Ideenlehre*, which would act as an introduction to phenomenology and the school of Husserl [*eine Einleitung in den Gedankenkreis der Husserlschen Schule (Phänomenologie)*], and his seminar "*Das Problem der Allgemeinheit und Notwendigkeit* from Hume to Husserl".⁸² Scholem was fond of Linke, who he describes as "an exuberantly cheerful phenomenologist who was very open and obliging to young people, though he was not particularly respected as a member of [the phenomenological] school."⁸³ Linke had suggested that Scholem write his

⁷⁷ Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, 2 vols, The Hague, Martinus Nijhoff, 1965. p. 193.

⁷⁸ Philipp Schwarz, *Bolzanos Vorstellungstheorie und Kants Raumanschauung*, Göttingen, Hofer, 1911.

⁷⁹ Herbert Spiegelberg, "Meeting with Philipp Schwarz on 3/4/1962," in *Scraps and Notes about Interviews with various Philosophers, Psychologists, Psychiatrists etc.*, ca. 1962 (unpublished). Spiegelberg also notes here that Schwarz "got his cousin Hermann Vollmer interested in Pfänder." After being deported to the Pyrenees by the Nazi regime in 1935, Schwarz returned to Berlin to work as a school teacher.

⁸⁰ Edmund Husserl, Briefwechsel Bd. 2, *Die Münchener Phänomenologie*, ed. cit., p. 239.

⁸¹ Schwarz contributed to both the *Jahrbuch* (Schwarz 1929) and the Pfänder-Festschrift (Schwarz 1933). In the Nachlass of Theodor Conrad, we find three unpublished manuscripts by Schwarz: *Wertschätzung und Wert* [Ana. 378. D. Festschrift Theodor Conrad zum 75. Geburtstag], *Der Wert und seine Voraussetzungen*, and *Die Richtigkeit einer Behauptung*, both in [Ana. 378. B.II. An Conrad von Philipp Schwarz].

⁸² Gershom Scholem, *Briefe*, Band I: 1914-1947, Munich, Beck, 1994, p. 113.

⁸³ Gershom Scholem, *From Berlin to Jerusalem: Memories of my Youth*, Philadelphia, Paul Dry

dissertation on the foundations of mathematics under his supervision, even though Scholem did not quite agree with Linke's phenomenological orientation. Despite his fondness for Linke and his initial sympathy for phenomenology, Scholem had serious reservations: "I strongly doubted the refutation of the theory of relativity on the basis of 'reine Wesensschau' [intuition of essences], a refutation which was prevalent among the phenomenologists then and even years later. They held that Einstein's ideas were only fictions in Vaihinger's sense—that is, 'demonstrably' false even though 'fruitful.' For this I had no use whatever, and such intuition of essence was suspect to me."⁸⁴

In WS 1919/20, Scholem arrived in Munich with the intention to studying philology and philosophy.⁸⁵ His original plan was to write a dissertation on the linguistic philosophy of the Kabbala under the supervision of Clemens Baeumker. However, he ended up switching majors from philosophy to Semitics and instead produced a critical translation with commentary of Sefer Ha-Bahir, which he defended in 1922. His reasons for abandoning philosophy were his dislike of two of his professors, Alexander Pfänder and Erich Becher, and his dislike of psychology (which was the only minor allowed for a philosophy major at the time). As Scholem recounts:

My general dislike for [psychology] was only increased by my study of phenomenological analyses of psychological problems which were then very fashionable. In those days I came to reject the phenomenology of Husserl, though I had been greatly in sympathy with it for a few years, having been impressed by the very subtle *Logische Untersuchungen*. But the lectures of Husserl's disciple Alexander Pfänder completely alienated me from this mode of thinking. In a public lecture—I myself was present—Pfänder performed the feat of making the existence of God (which I have never doubted) 'visible' by phenomenological means. This was too much for me. His seminar also helped to drive me out of this circle. Once a dead serious discussion extended over several hours in the presence of some very penetrating minds (I still remember Maximilian Beck), concerning the question whether a fried fish was a fish or not.⁸⁶

Despite his overall distaste for phenomenology, and his complaints concerning what he perceived to be a revival of Hegelianism in Husserl's Philosophy as a Rigorous Science, Scholem called Husserl "the most powerful mind the Jewish people had at the time."⁸⁷

In the next part of her 1920 letter to Husserl, Walther tries to clear up her somewhat inaccurate description of the individual person, that is, of the source-point of lived-experience—the concrete ego—as the bearer of the qualities of the subject [*Quellpunkte der Erlebnisse als Sitz der Qualität*

Books, 2012, p. 97. Trans. Harry Zohn.

⁸⁴ *Idem*.

⁸⁵ Gershom Scholem, *Briefe, Band I: 1914-1947*, ed. cit., p. 207.

⁸⁶ Gershom Scholem, *From Berlin to Jerusalem: Memories of my Youth*, ed. cit., pp. 118-119.

⁸⁷ As quoted in Nicolas Monseu, *Les Usages de L'intentionnalité: Recherches Sur Le Première Réception de Husserl en France*, Leuven, Peeters, 2005, pp. 82-83.

des Subjekts].⁸⁸ Husserl's response to Walther, written sometime later that month, takes up this idea explicitly. This discussion appears to be a continuation of the debate that arose out of Walther's paper "Zur Problematik von Husserls reinem Ich." Husserl's remarks here are elaborated on in the opening sections of the Fourth Meditation, and are taken up by Walther in her discussion of the essence of the person in *Phänomenologie der Mystik*.

APPENDIX. GERDA WALTHER'S COURSE ENROLLMENT LISTS⁸⁹

WS 1915/16 (Ludwig-Maximilians-Universität München)

Russisch für Anfänger – Erich Berneker
Allgemeines Staatsrecht mit allgemeines Soziallehre des Staates und Politik – Anton Dyroff
Volkswirtschaftliche Übungen (Proseminar) – Edgar Jaffé
Logik – Oswald Külpe⁹⁰
Allgemeine oder theoretische Volkswirtschaftslehre – Walther Lotz
Allgemeine Geschichte in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts (1815[1806] - 1850) – Erich Marcks

63

SS 1916 (Ludwig-Maximilians-Universität München)

Fichte, Schelling, Hegel – Ernst von Aster
Einführungskurs in die experimentelle Psychologie – Karl Bühler
Volkswirtschaftliches Seminar – Edgar Jaffé
Wirtschaftsgeographie – Rudolf Leonhard
Geld- und Währungsfrage, Bankwesen, Börsenwesen, Handels - und

⁸⁸ The issue of the Ich als Quellpunkt arises in Husserl's manuscripts for the 1925 lectures on *Phänomenologische Psychologie*. In manuscript A VI 12 II/73a (unpublished), when describing the levels of intentionality of emotive life, Husserl writes, "Die Intentionalität des Gemütszustandes, der festen Entschlossenheit als Habitus, in dem in ich durch das leben gehe, und während ich dies und jenes denke, fühle, tue, immer im Hintergrund mein Ziel habe, meinen festen Zusammenschluss." This description of habitus, dating to 1911, is almost the same description we find in Husserl's letters to Walther. Husserl began to further develop the notion of "habitual intentionality" in his manuscripts from 1917 to 1921. For example, in Ms. A VI 30, November, 1921, Husserl writes: "Habe I. Personale Hexis (Habitualitäten des Ich) und personales Wirken. Schwieriges Problem wie man <gestr.: sich> von einer Eigenheit seines Ich, von einer Hexis Erkenntnis gewinnt. Ichwirken und Affektion und Habe - Wirken des Ich - Willensanalysen Intersubjektives Wirken von Ich auf Ich. Gegenstände habituelle Besitztümer aus Erzeugung, Selbstgebung als Selbsterzielung. Auch zur Willensanalyse - Trieb, ichliches Streben, Werten, Begehren, Reiz, Affektion."

⁸⁹ Below is a list of all courses in which Walther was enrolled from WS 1915/16 to WS 1922/23 in Munich, Freiburg, and Heidelberg. These lists are based on her official documents obtained from the university archives of Ludwig-Maximilians-Universität München, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, and Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, and have been cross-referenced with the course calendars from the respective universities. I wish to thank Johanna Brüssermann, Simone Aurora, and Florian Feige for assisting me in obtaining these materials.

⁹⁰ Külpe died midway through the semester (30 December 1915), and the remainder of the course was taught by Bühler (Cf. Gerda Walther, *Zum anderen Ufer: Vom Marxismus und Atheismus zum Christentum*, ed. cit., p. 184.)

Verkehrspolitik – Walther Lotz
Logik und Erkenntnislehre – Alexander Pfänder
Übungen im Philosophischen Seminar über D. Hume's
Erkenntnislehre – Alexander Pfänder

WS 1916/17 (Ludwig-Maximilians-Universität München)

Wirtschaftsgeschichte – Lujo Brentano
Sprachpsychologie – Karl Bühler
Kriegswirtschaftslehre – Georg von Mayr
Sachliche und historische Einleitung in die Philosophie – Alexander Pfänder
Volkswirtschaftliche Literaturgeschichte – Ludwig Sinzheimer
Übungen aus dem Gebiete der allgemeinen Volkswirtschaftslehre – Ludwig Sinzheimer
Statistik (insbesondere Wirtschaftsstatistik) und der Krieg – Friedrich Zahn

SS 1917 (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg)

Einleitung in die Phänomenologie – Edmund Husserl
Kants Transzendentalphilosophie – Edmund Husserl
Die Philosophie des Aristoteles – Joseph Geyser
Dante und seine Zeit – Heinrich Finke
Vlandern – Gerhart von Schulze-Gaevernitz

WS 1917/18 (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg)

Logik – Edmund Husserl
Weltanschauungen des deutschen Idealismus – Jonas Cohn
Analytische Geometrie des Raumes – Lothar Heffter

SS 1918 (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg)

Einleitung in die Philosophie – Edmund Husserl
Uebungen über J. G. Fichtes Bestimmung des Menschen – Edmund Husserl
Hegels Philosophie – Jonas Cohn
Philosophische Besprechungen (Hegel) – Jonas Cohn
Geschichte der antiken griechischen Philosophie – Joseph Geyser
Algebraische Analysis – Lothar Heffter

WS 1918/19 (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg)

Geschichte der Philosophie von den ersten Anfängen bis zu Beginn des 19. Jahrhundert – Edmund Husserl
Mengenlehre – Alfred Loewy
Übungen über Kants Transzendentalphilosophie – Edmund Husserl

Philosophische Besprechungen (Logik) – Jonas Cohn

KNS 1919 (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg)

Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem – Martin Heidegger.⁹¹

SS 1919 (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg)

Natur und Geist – Edmund Husserl
Grundprobleme der Ethik in philosophischen Übungen (Kants Metaphysik der Sitten) – Edmund Husserl
Deutsches Reichs- und Landes-Staatsrecht – Heinrich Rosin
Phänomenologie und transzendental Wertphilosophie – Martin Heidegger
Ueber das Wesen der Universität und des akademischen Studiums – Martin Heidegger.

WS 1919/20 (Ludwig-Maximilians-Universität München)

65

Übungen zur Geschichtsphilosophie – Moritz Geiger
Einleitung in die Philosophie – Alexander Pfänder
Übungen zur Einleitung in die Philosophie – im Anschluss an die Vorlesung (im Philosophischen Seminar) – Alexander Pfänder
Abriss der universalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte – Max Weber
Soziologische Arbeiten und Besprechungen – Max Weber

SS 1920 (Ludwig-Maximilians-Universität München)

Psychologie – Clemens Baeumker
Ethische Fragen – Clemens Baeumker
Ethische Übungen im philosophischen Seminar – Clemens Baeumker
Übungen zur Geschichtsphilosophie (im philosophischen Seminar) – Moritz Geiger
Übungen zur im Anschluss an die Vorlesung (im philosophischen Seminar) – Alexander Pfänder
Allgemeine Staatslehre und Politik (Staatssoziologie) – Max Weber
Sozialismus (Einführungsvorlesungen) – Max Weber
Grundlagen der Soziologie – Aloys Fischer⁹²

⁹¹ Though her official university documents do not indicate that Walther was enrolled in any courses during this semester, and although this course is not listed in the Ankündigung der Vorlesungen der Badischen Albert Ludwigs-Universität zu Freiburg im Breisgau für das Kriegsnotsemester für Kriegsteilnehmer (25. Januar bis 16. April 1919), in her Nachlass we find notes for Heidegger's *Idee einer Philosophie und Weltanschauungsprobleme* KNS 1919 [Ana 317 B.V.3.a].

⁹² I can find no record of this course in the LMU Verzeichnis der Vorlesungen Sommer-halbjahr 1920, but it is listed on her official enrollment sheets and Walther mentions studying sociology with Fischer in her autobiography (Cf. Gerda Walther, *Zum anderen Ufer: Vom Marxismus und Atheismus zum Christentum*, ed. cit., p. 275).

WS 1920/21 (Ludwig-Maximilians-Universität München)

Allgemeine Geschichte der Philosophie - Clemens Baeumker
Deutsches Staatsrecht – Anton Dyroff
Grundzüge der Psychologie des Menschen – Alexander Pfänder
Übungen im Philosophischen Seminar über "Lebewesen und Person" –
Alexander Pfänder

WS 1922/23 (Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg)⁹³

Übungen zur Methodenlehre der Geschichte und Biologie mit besonderer
Rücksicht auf die Abhandlungen zur Wissenschaftslehre von Max Weber –
Heinrich Rickert
Übungen über Hegels Logik – Karl Jaspers
Deutsche Literatur im 19. Jahrhundert – Friedrich Gundelfinger
Psychologie des Abnormen und ihre Bedeutung für die Kulturwissenschaften –
Hans Gruhle

SS 1923 (Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg)

Übungen über den Begriff der Intuition – Heinrich Rickert
Philosophie der Kunst – Heinrich Rickert
Empirische Psychologie – Karl Jaspers
Goethe – Friedrich Gundelfinger
Propädeutisch-psychiatrische Klinik (und medizinischer Psychologie) – Hans
Gruhle

⁹³ Unfortunately, there are no official records of the courses that Walther attended during her semesters in Heidelberg. However, in her autobiography, Walther indicates that she took a seminar with Jaspers on Hegel, lectures of Hans Gruhle on schizophrenia, Rickert's seminar —where Walther presented on "Intuition in Husserls Wesensschau"— and lectures on Goethe delivered by Friedrich Gundelfinger (Gundolf) (*Ibid.*, pp. 227-241). The courses listed here are the ones from the Heidelberg course calendars that seem to best fit the descriptions provided by Walther. They should be taken with a grain of salt.

§

DOCUMENTOS



CARTA DE GERDA WALTHER A EDMUND HUSSERL 18 DE MAYO DE 1920¹

Trad. Sergio Pérez Gatica
Universität zu Köln, Alemania

69

¡Muy estimado, querido señor profesor Husserl!

Por fin he logrado informarme a grandes rasgos del contenido de su carta. Es cierto que faltan algunas palabras, en parte muy importantes, pero ahora ya veo de qué se trata en general. Se debe a que la hermana de mi casera, una pintora, casualmente puede entender esta estenografía, sólo que las expresiones filosóficas son relativamente extrañas para ella; pero todavía tengo la esperanza de encontrar a alguien que pueda leer también el resto. Lo malo es que la mayoría de la gente puede entender sólo la estenografía Gabelsberger moderna, que difiere considerablemente de ésta.²

Aún no he visto al señor Scholem³ y al señor Beck⁴. El doctor Schwarz⁵ ya no está aquí. Scholem basa sus objeciones, hasta donde sé, en la lectura de los apuntes de la señorita Halles sobre la cátedra de usted

¹ En Edmund Husserl, *Briefwechsel*: Husserliana Dokumente III/2, pp. 257-260. Hrsg. von Karl Schuhmann in Verbindung mit Elisabeth Schuhmann, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1994. [Esta traducción reproduce el texto de Gerda Walther sin alteración ninguna de forma (ni, por supuesto, de contenido), es decir, lo reproduce tal y como es, con su a veces extraña manera de utilizar los signos de puntuación, la cual de ninguna manera es ejemplar para el universo de la literatura alemana en general. N. del T.]

² Husserl utilizaba un tipo de estenografía de base Gabelsberger para escribir no sólo parte de su correspondencia personal (lo cual parece que era usual entre académicos de su edad en aquella época), sino también, y sobre todo, sus apuntes de investigación. El legado póstumo de sus manuscritos filosóficos contiene alrededor de 40,000 páginas escritas en este tipo de estenografía, que son conservadas, investigadas y parcialmente publicadas en la serie de las obras completas de Husserl (Husserliana) desde 1939 y hasta la fecha por los Archivos Husserl de Lovaina, Friburgo, Colonia y París. [N. del T.]

³ El después investigador de la Cábala, Gerschom Scholem.

⁴ El alumno de Pfänder, Maximilian Beck.

⁵ El alumno de Pfänder, Philipp Schwarz.

"Naturaleza y Espíritu",^{6/7} en la que trató el método de la variación en la fantasía. Scholem opinó que a través de la variación de algo individual se llegaría sólo a algo individual, nunca al *eidos*. Pero cuando yo le dije que lo individual se debería entender de antemano como individuación del *eidos*, y no sólo como "esto ahí", él afirmó que eso es una *petitio principii*, pues con ello presupongo lo que tenía que mostrar por principio de cuentas (el *eidos*). Creo que esta objeción malinterpreta por completo la tarea de la fenomenología, la cual quiere mostrar los diferentes tipos de vivencia, pero no busca inferir deductivamente uno de otro (por ejemplo la captación del *eidos* a partir de la de lo individual como tal).⁸

⁶ Erna Halle, que estudió en Freiburg desde el semestre de verano de 1919 hasta el semestre de invierno de 1919/20, había escuchado la cátedra de Husserl "Naturaleza y Espíritu" del semestre de verano de 1919.

⁷ Estas lecciones están ahora publicadas en Edmund Husserl, *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919*. (*Husserliana Materialien*, tomo IV), Michael Weiler (ed.), Dordrecht, Kluwer, 2002. [N. del T.]

⁸ En su respuesta a esta carta (cuya traducción se publica en este mismo número) Husserl le dice a Walther que "da en el clavo" con su interpretación de la objeción de Scholem. Cualesquiera que hayan sido los motivos de Husserl para afirmar esto, es necesario decir que no es así. La interpretación de Walther no es del todo incorrecta (es cierto que en la fenomenología no se trata de deducir unas vivencias de otras), pero tampoco "da en el clavo", porque *tal y como Walther presenta la cuestión en esta carta*, la objeción que según ella hizo Scholem es totalmente pertinente, aun cuando no representa ningún problema serio para la teoría fenomenológica de la intuición de esencias tal y como es desarrollada por Husserl mismo. En los análisis de Husserl sobre el método de la variación en la fantasía (o "variación eidética") es decisivo el hecho de que lo que está dado en la experiencia positiva inmediata, que es de donde el método parte para buscar lo universal y necesario (*eidos*) de una "especie" (o "esencia", que es la identidad de una especie ideal), es lo individual, sí, pero no como tal (ni mucho menos como individuación del *eidos* que se busca, la afirmación de lo cual sería ciertamente una petición de principio), sino como perteneciente a una generalidad a la que Husserl denomina "típica" (Cf. *Ibíd.*, p. 57). Si necesito una herramienta para clavar un clavo, por ejemplo, busco un objeto individual no como individual (o sea, no como individualidad única e irrepetible), sino como perteneciente al género "herramienta para golpear". Un humano adulto "normal" dispone por lo regular de una palabra-concepto para nombrar este tipo de objeto, a saber, la palabra "martillo". La generalidad que palabras como ésta mencionan más o menos vagamente es el punto de partida del método de la variación, es decir, aquello que, siendo lo dado en la experiencia positiva inmediata (antes de toda teoría), constituye el objeto del análisis eidético y su referencia empírica primaria. Lo que la variación eidética varía es, pues, no un individuo, sino un "tipo". En la experiencia de un martillo está dada desde siempre ya la generalidad de su propio "tipo" (experimentar el martillo como martillo es "ver" esta generalidad, que en este caso es la generalidad de una función instrumental), el sentido del cual no siempre es ni explícito ni claro y distinto (prueba de ello es la dificultad que puede encontrarse al intentar definirlo con precisión), pero puede clarificarse gradualmente hasta llegar a un concepto preciso, que como tal mentaría la identidad de una especie ideal ("esencia" o "tipo esencial"), la cual a su vez podría describirse en su contenido puramente ideal, es decir, de acuerdo con sus elementos aprióricos más básicos, o sea, de acuerdo con aquellos elementos de sentido que son universales y necesarios ("invariables") en el sentido de que sin ellos la generalidad típica mentada por el concepto sería impensable. Para el sentido general de un martillo realmente funcional son elementos aprióricos de este mismo sentido, por ejemplo, el que es un objeto de la percepción sensible, que es un instrumento para golpear y que el grado de la solidez del material con el que el martillo está hecho tiene que ser lo suficientemente alto para no romperse a la hora de golpear lo que sea que haya que golpear. La generalidad de la que se parte para buscar el *eidos* es, así, no el "*eidos* individuado", sino el "tipo" (o sea el concepto vago de una generalidad imprecisamente aprehendida), cuya clarificación metódica puede conducir a una "esencia pura" como resultado lógico, o sea al concepto preciso de la identidad de una especie ideal, vista en la universalidad de los elementos aprióricos más básicos de su propio sentido (esencia pura = *eidos*). Que en un análisis puramente conceptual el paso del tipo al *eidos*

Con lo de los puntos fuente de las vivencias como sede de la cualidad del sujeto me expresé quizás con algo de imprecisión.⁹ No se trata de “puntos” fijamente delimitados y captables por sí mismos en el trasfondo de la conciencia, sino más bien de “puntos impropios”, quizás se podría decir “direcciones”, en el trasfondo. Uno no las encuentra, quizás, si investiga el presentarse de diferentes percepciones externas como estímulos, sino sólo sumergiéndose en vivencias que provienen de la “profundidad” más honda del sujeto (“intuiciones espirituales”, como conocimientos “iluminadores” especialmente destacados o “revelaciones” religiosas, o también sentimientos profundísimos (un amor profundísimo, por ejemplo). Quiero decir que aquí, en el caso de una entrega total y completamente concentrada a una vivencia tal, se vive algo así como un “punto” fuente (más bien “puntos” fuente, porque por lo menos las vivencias intencionales espirituales y las vivencias afectivas más profundas tienen otro “origen”, si bien no incompatible) interno y originariamente propio sólo de este sujeto, el cual es precisamente el punto medular de esta personalidad.

(Otras personalidades tienen su propio “punto” fuente de este tipo, que es peculiar sólo de ellas y el cual puede ser visto, si hay la correspondiente actitud empática, cuando “resplandece” desde lo profundo por medio de una vivencia cualquiera del otro, que emana de esta profundidad). Pero este punto medular tiene sus raíces —creo que esto podría mostrarse en constitución inmanente sobre la base de vivencias especialmente destacadas— en Dios. (Asimismo el de todos los otros sujetos.) Cuando, por ejemplo, se adquiere un conocimiento profundísimo cualquiera, a veces es como si esta evidencia emanara desde una fuente de luz anímica en el yo, la cual parece estar, por así decirlo, “por encima” del yo, en la cual éste se eleva, para ser bañado e inundado a partir de ella como de “luz” espiritual. —Sin duda usted se va a poder acordar de tales vivencias.

Ahora bien, aquí me parece que yace la sede de la cualidad espiritual del sujeto, el “punto” fuente de sus vivencias puramente espirituales. Me parece que ello se constituye en una modalidad especial de la reflexión noética, precisamente en la reflexión de punto fuente o de trasfondo, que no investiga la vivencia en cuanto a su contenido intencional y sus componentes, por así decirlo, hacia “delante”, sino que va hacia “atrás”, es decir, hacia la dirección o la fuente, en el “inconsciente” psíquico, de la que la

debe ejecutarse metódicamente (y no “por olfato” o con base en “corazonadas” u “ocurrencias”) es el meollo de la variación eidética como un método de clarificación conceptual. Metódicamente significa: a través de una serie de pasos ordenados, cuyo modo de proceder puede ser siempre nuevamente repetido en el mismo sentido, es decir, aplicado a objetos diferentes (pero del mismo tipo, naturalmente, en este caso: “tipos” o “conceptos”), con el fin de obtener resultados iguales, o por lo menos análogos (en este caso: “claridad experiencial-intuitiva en la determinación conceptual de relaciones esenciales”). Sobre los alcances y límites de este método véase Dieter Lohmar, „Die Phänomenologische Methode der Wesensschau und ihre Präzisierung als eidetsche Variation“ en: *Phänomenologische Forschungen*, Felix Meiner Verlag, 2005, pp. 65-91. [N. del T.]

⁹ Walther se refiere, con toda probabilidad, a cuestiones anteriormente discutidas con Husserl, las cuales, sin embargo, o no están documentadas o su documentación no ha sido publicada hasta ahora. [N. del T.]

vivencia “viene”. Asimismo del lado del sentimiento. Si se es “conmovido” por el afecto a un objeto exterior cualquiera a través de un sentimiento profundísimo —por ejemplo por el amor a un humano cualquiera, del cual uno se está acordando—, se puede observar cómo el sentimiento asciende, por así decirlo, “desde abajo” (“desde el corazón”), desde un punto fuente emocional profundísimo (el cual —como podría mostrarse— probablemente también radica en Dios), en el cual uno puede sumergirse cada vez más¹⁰ y el cual evidentemente no coincide con aquel “punto fuente” de lo espiritual “arriba”, aunque hay casos en los que la vivencia parece brotar tanto de la “profundidad de la emoción” como de la “altura del espíritu” (por ejemplo una intuición metafísica perfectísima y clarísima, que al mismo tiempo sacude y hace estremecer al sujeto en sus profundidades últimas), de modo que dicha vivencia entra en el yo como una corriente doble. No todos los conocimientos objetivos y no todos los sentimientos emanan, evidentemente, de estos puntos medulares del sujeto, algunos parecen incluso esencialmente no poder hacerlo en absoluto (como la mera percepción externa sin intuición de esencia). Todo esto precisamente tendría que investigar, destacar y distinguir el análisis noético de trasfondo. —No sé si me he expresado algo más claramente ahora.

Hace poco leí el texto-homenaje del señor Ingarden dedicado a usted “Sobre el peligro de una *petitio principii* en la teoría del conocimiento”.¹¹ Él me pidió que lo mejorara estilísticamente. Es muy interesante. Discute con la objeción de que la teoría del conocimiento contendría una *petitio principii* o un *regressus ad infinitum*, porque ella misma consiste en conocimientos que tendrían que ser justificados también por principio de cuentas y llega con ello a la intuición del vivenciar [*Durch “leben”*] una vivencia, que es el ir a la par (no la reflexión inmanente o la retención) como el punto arquimédico.

¿Cómo le va a usted? ¿Está contento con su cátedra y su seminario? Por desgracia su hija no supo informarme mucho¹² —la veo casi diario en la comida y con Max Weber.¹³ Por favor no me tome a mal el que le escriba yo una carta tan larga y le quite con ello tanto de su precioso tiempo. Es que de que empiezo ya no le paro.

Descansé muy bien en las vacaciones y ahora trabajo en mi tesis doctoral. (“Sobre la fenomenología y ontología de las comunidades sociales”).¹⁴

¹⁰ Cf. También Alexander Pfänder, “Zur Psychologie der Gesinnungen (Zweiter Artikel)”, *Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung* III (1916), S. 67 ff. [“Para una psicología de las disposiciones de ánimo” II], pp. 67 ss.

¹¹ Cf. Roman Ingarden, “Über die Gefahr einer *Petitio Principii* in der Erkenntnistheorie”, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* IV, 1921, pp. 545-568. El artículo está “Dedicado a Edmund Husserl en ocasión de su cumpleaños 60”. [Ed. Cast. R. Ingarden, *Sobre el peligro de una petitio principii en la teoría del conocimiento*, Salamanca, Encuentro, 2007. Trad. Mariano Crespo. N. del T.]

¹² Desde el semestre de invierno de 1919/20 Elli Husserl estudió historia del arte por tres semestres en Múnich.

¹³ Max Weber (quien murió el 14 de junio de 1920) era profesor en Múnich desde 1919.

¹⁴ Cf. Gerda Walther, “Zur Ontologie der Sozialen Gemeinschaften”, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* VI, 1923, pp. 1-158.

Quisiera hacerla en invierno (si termino) con el Prof. Pfänder —si es posible.
De hecho, aquí no son dos < ... >.¹⁵

¹⁵ El texto publicado en la edición de las obras completas de Husserl (ver nota 1) termina aquí. Esto se debe, probablemente, a que el documento original se encuentra incompleto en el Archivo Husserl de Lovaina.



CARTA DE HUSSERL A GERDA WALTHER

MEDIADOS DE MAYO, 1920 (BORRADOR)¹

Trad. Ignacio Quepons y Ricardo Mendoza Canales

75

Sus exposiciones científicas, querida amiga, fueron esta vez de la más absoluta precisión. Lo que dice contra Scholem da justo en el clavo. Por cierto, tengo una fuerte desconfianza acerca de los apuntes de clase de la señorita Halle. Un confusionista sólo puede escuchar confusiones.

Sobre los puntos fuente de las vivencias como asiento de la cualidad del sujeto: Todo ello puedo aceptarlo, aunque no lo expresaría de ese modo: porque, como todas las otras mostraciones ontológico-fenomenológicas —aquí se trata de mostraciones en el marco de la ‘psicología’ de la personalidad—, no pueden sino considerarse desde el punto de vista constitutivo, mientras que su descripción es una descripción ‘estática’. Lo descrito de una manera meramente estática es incomprensible y por ello nunca se sabe lo que es radicalmente importante y lo que no, y lo importante es justamente la comprensibilidad constitutiva. Yo suelo comportarme ante los datos fenomenológicos como el arqueólogo ante una excavación: los datos son pulcramente recopilados, pero el trabajo propiamente dicho no es su descripción, sino la reconstrucción. Una base de algo bien comprendido proporciona una guía sistemática para, poco a poco, animar cada vez más piezas relegadas en el trastero de lo incomprensido y darle a esa base un significado sistemático: su ‘función’ y su posición de origen en el edificio entero ya comprendido y que sin embargo justo entonces llega a la comprensión, y comprensión del ‘origen’ también en sentido genético. El sujeto se desarrolla, decimos, del yo dormido al yo

¹ En Edmund Husserl, *Briefwechsel: Husserliana Dokumente III/2*, pp. 260-265. Hrsg. von Karl Schuhmann in Verbindung mit Elisabeth Schuhmann, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1994. [Probablemente nunca enviado. Nota del editor.]

despierto; y el yo despierto se desarrolla con su intencionalidad. No es polo de identidad vacío de actos sucesivos. Al mismo tiempo que en los actos del yo se edifica un mundo circundante para el yo, el yo se desarrolla hacia una personalidad; o dicho con más precisión: una persona se constituye, a partir del polo-yo de los actos, como sujeto personal de los actos, los que, por su parte, ponen de manifiesto propiedades personales.

En esto desempeña un papel central el hecho esencial, que en las *Ideas* aún no está puesto de relieve, de que, para el [261] yo y para la corriente activa de conciencia, cada acto del yo no tiene el mero significado de un suceso pasajero, sino de un significado permanente en sentido peculiar, casi se diría un ser permanente. Lo que ocurre es esto: si emito un juicio, la emisión del juicio es pasajera, pero el juicio como proposición es algo ideal. Pero de este hace falta aún distinguir 'mi juicio'. Este permanece en tanto que no haya yo renunciado a él, sea que lo hubiera 'abandonado' bajo la forma de una tachadura, sea que, en el curso de la ulterior vida de la conciencia, hubiera dejado que se escabullera, lo hubiera dejado hundirse en el olvido: aun cuando pueda volver a recordarlo, estará hundido. Es decir, ya no es más mi juicio, se trata de algo antes poseído que, debido al continuo desuso, he dejado caer y ahora, simple y llanamente, no veo más como posesión (lo cual, dicho sea de paso, es aquí un fenómeno). Hablamos aquí de convicciones duraderas. Lo duradero no es el acto; tampoco es la proposición, que es en efecto supratemporal, mientras que la convicción permanece y, no obstante, tiene su duración, su comienzo y, eventualmente, su final. Mi convicción permanece: si he juzgado y repito mi juzgar, entonces la vivencia de acto es nueva, pero mi juicio, mi convicción, solamente es expresada una vez más, esto es, solo es efectuada de nuevo. Una peculiaridad semejante juega un papel como recuerdo. Lo que he percibido, me queda en el recuerdo. Tengo un recuerdo permanente. Si bien es cierto que lo percibido asume siempre un nuevo modo del carácter subjetivo de haber sido, y con ello la siempre cambiante orientación temporal, permanece como dóxico para mí con tal y cual contenido objetivo 'puesto' y tal y cual contenido de aparición, tantas veces como yo me vuelva a ello. Lo recordado como tal es permanentemente mi haber-sido: a no ser que, posteriormente, encuentre razón para no tomar parte en la doxa y para decir que sucumbí entonces a una ilusión. Esto atañe también, por tanto, a la 'posición', aunque esta sea pasiva.

Cada convicción semejante —fundada en un primer acto de juicio que la funda— no solo es mía en tanto permanece: ella también me determina, determina al yo que la tiene. Soy el sujeto de mi convicción permanente: soy yo quien la tiene y la sustenta; soy yo quien, debido a tales o cuales razones, la abandona y la transforma en otra. Cada convicción, junto con sus razones, es habitual y, en el todo correspondiente de mi convicción, tengo mi hábito presente.

[262] Debo señalar en este punto, no obstante, que la convicción vale aquí para mí como un concepto general para la convicción del juicio, la

convicción de la valoración y la convicción de la voluntad. Cada resolución de la voluntad es un 'hábito' permanente; es algo que permanece e implica mi hábito, al que tengo como mi resolución y al que sustento en todo momento (frente a mí, en tanto que una y otra vez lo reconozco como mi hábito permanente y me lo justifico a partir de mis razones, de los motivos de la voluntad). Así pues, como sujeto de un carácter 'adquirido' que es permanente y, no obstante, es siempre reformado y cambiado, aunque en este cambio mantiene siempre rasgos generales, soy relativamente permanente, permanente en sentido más alto y, sin embargo, entendido siempre en desarrollo y con diversas transformaciones.

Soy, en tanto me comporto, por un lado, pasivamente y, por el otro, activamente. Me comporto pasivamente en la formación de apercepciones, por ejemplo, en la formación de apercepciones de cosas, en donde, en la fusión, que hay que describir con más precisión, de actos elementales simultáneos y consecutivos, surgen continuamente constructos de actos, y, de manera comprensible, son constituidos diferentes niveles de objetos "ajenos al yo" a partir de los datos originarios (los hiléticos) "ajenos al yo". Las impresiones constituyentes, esto es, las percepciones, ponen objetos permanentes con el sentido de objetos 'en sí'. Sin embargo, lo que vale para el sujeto es que estos objetos son 'su mundo circundante': están permanentemente a su disposición, en el ámbito de dominio de su percepción; en sí, pero prestos a ser percibidos. Ante todo, estos objetos —el entorno que le es conocido al sujeto, caracterizado como objetos que de manera habitual con respecto a su ser aquí o ser allá, justo con respecto a su haber-sido, a su emplazamiento temporal, son puestos y permanecen puestos por él; que son, y son así entonces y más adelante— son convicciones permanentes. Cada vivencia, cada dato de sensación, cada volverse a ello, incluso cada afección que de allí parte: todo no solamente es, sino que es determinación del yo; concierne al yo y lo determina, es, a su manera, algo permanente, trasfondo permanente al cual siempre se puede volver, compareciendo de nuevo, pero determinando el horizonte del presente nuevamente y, con ello, determinando el yo, es decir, incitándolo. Nada se adentra sin tener una cierta fuerza afectiva, sin hacerle algo al yo. El yo vive como yo, en la medida en que siempre es incitado de nuevo y siempre reacciona a ello; en un primer momento, como yo receptivo en la actividad pasiva del ceder, del volverse a lo que incita, del captar, en la pasividad de la apercepción. Cada nuevo [263] objeto constituido es una fuerza permanente de la afección (también lo pasado es un trasfondo constante y de ahí parten afecciones: las afecciones de recuerdo que en progresivo aumento llegan a ser recuerdos claros, que salen a la superficie, y luego, en el volverse, recuerdos con atención.

El mundo espacio-temporal se constituye pasivamente a una con el cuerpo libremente móvil y por sí mismo moviente, su órgano de percepción, y el yo, para el cual este mundo es su mundo circundante conocido, con un horizonte infinito de falta de familiaridad (como una falta de familiaridad

que en la libre activación de los órganos de percepción puede convertirse en siempre nuevas familiaridades: el mundo es por completo mundo cognoscible, de acuerdo con su esencia), el yo, digo, es justamente el yo de este su mundo circundante, con sus series de apariciones (aspectos) reales y posibles: este mundo señala, en el modo correspondiente de su condición de conocido (con los correspondientes sistemas de percepciones pasadas, de apariciones en el yo), un hábito que caracteriza al yo; y el mundo en su estructura entera, con todas sus posibilidades abiertas, señala para el yo un hábito típico que delinea posibilidades habituales. Este hábito general es naturalmente el mismo para cada ser humano, pero cada uno tiene su mundo circundante particular: el mundo que es para cada uno el exclusivamente suyo, y del que surge en cada uno un hábito particular; éste abarca para cada uno una extraordinaria —no realmente reproducible y, no obstante, determinada— abundancia de hilos habituales, de percepciones reales y posibles, de recuerdos, etc.

Este tejido habitual es, sin embargo, solamente un estrato. Así como a partir de datos de sensación ajenos al yo se forman apercepciones de cosas como tejido dóxico y constituyen la mera naturaleza ajena al yo, de igual modo se constituyen apercepciones de valor a partir de sentimientos pasivos que confieren carácter emotivo a los datos de sensación ('importancia', valía) y se constituyen cosas de valor concretas. El cuerpo como órgano de movimiento, que aporta campos de sensación en constante cambio, es órgano de constitución para apercepciones de cosas y órgano de percepción. De igual modo, yo soy también y por medio de ello, órgano para la constitución de apercepciones de cosas de valor: órgano para las respectivas valicepciones, o bien, mediante un cambio de actitud, para la percepción de cosas de valor.

Esto, naturalmente, significa lo siguiente: que el mundo no es una mera naturaleza, sino un mundo de valor, una estructura para el yo. Aquí tomamos [264] el mundo de valor puramente como el mundo constituido para este determinado yo por medio de su experiencia (experiencia cósmica y experiencia valiceptiva). Pero esto no es nada en reposo y sí algo en constante variabilidad: a través del yo que desea y quiere, que es activo. Si lo ha disfrutado (los valores se disfrutan), entonces también lo echa en falta, lo desea; puesto que cada suceso 'subjetivo', cada 'yo me muevo', está sometido a su arbitrio, o puede ser puesto en su poder, lo que ya desempeñaba un papel constante en el movimiento de los órganos de percepción, surgen también apercepciones prácticas con respecto a las cosas de valor externas. El yo aprende a conocer las consecuencias derivadas de los movimientos corporales en circunstancias externas dadas, aprende a transformar las cosas y forma apercepciones prácticas. Las posibilidades de transformación de las cosas se vuelven reales mediante la voluntad, etc. Eso basta: el mundo se vuelve un mundo práctico, contiene cosas eficientes, cosas-fines, bienes útiles, medios para fines posibles. Cada yo tiene sus fines como metas habituales de resoluciones de la voluntad (ocurre de

igual forma con otros correlatos de las modalidades de la voluntad). Pero, desde luego, pertenecen al mundo no solo las cosas de la naturaleza, sino también otros seres humanos y animales, etc., etc.

Con esto, hasta ahora he puesto la vista principalmente en un aspecto y he querido destacar solo uno: consideré el yo en su pasividad y receptividad. Es receptivo el yo que se deja arrastrar en dirección del objeto incitador, el percibir como receptividad. De igual manera, la valicepción, los sentimientos que ya en el trasfondo 'colorean' a los datos de sensación ejercen afección, el sujeto como sujeto sentiente ejerce actos de la receptividad sentiente: éste se vuelve hacia los sentimientos y se apega ahora al objeto en el disfrute (decimos aquí también: pasivamente, si bien tiene lugar un acto del yo). Lo mismo para el echar de menos y el querer receptivo, la voluntad pasiva: se entrega sin inhibición al impulso de la voluntad; echo mano del cigarro que me "atrae": la inclinación del impulso de la voluntad incitante, el proceso del inclinarse, el aumento de la afección con aproximación al yo, por último, el mismo yo se pone en movimiento y claudica, se vuelve-hacia (tanto en el percibir como en el captar el valor).

El yo de razón y los actos de razón. El reino de la libertad. El conocimiento racional del mundo, el conocimiento de la razón y la unidad de su intención como una intención habitual. Lo inconsciente como reino de lo habitual. El organizarse de las direcciones habituales, el formarse de nuevos pensamientos esclarecedores en el trasfondo, en lo inconsciente, y su salir a la luz en actos intelectivos [265]; y las formaciones de actos como plenificación y, a la vez, como enriquecimiento. El emerger desde 'las profundidades' y las más hondas profundidades: en ello colaboran diferentes estratos de motivos habituales, y cuanto más significado, alcance y riqueza, más del yo y tanta más fuerza interior del yo participa en ello. Cuanto más significativo es un conocimiento, cuanto más cristaliza del conocimiento del mundo, cuanto más lejos va de la abundancia de conocimientos ya adquiridos y los apresa dentro de sí, cuanto más se tense, pues, hacia la meta del conocimiento, tanto más ricos y profundos estratos del yo requiere tomar en cuenta. Una vinculación nueva de motivos habituales muy separados y sin relación mutua (en el subconsciente) inaugura nuevas ampliaciones, permite mirar hacia infinitudes, despierta formidables perspectivas nuevas sobre el conocimiento del mundo, evoca una abundancia infinita de conocimientos posibles. Todos los conocimientos previos (o masas enormes de ellos) son afectados, etc. A partir de ahí quisiera entender que se diga que tal pensamiento iluminador llega al corazón, nos mueve hacia las más hondas profundidades, pero proviene también de las más hondas profundidades.



NOTA INTRODUCTORIA A "EL PROBLEMA DE LA TELEOLOGÍA
Y LA CORPORALIDAD EN LA FENOMENOLOGÍA
Y EN EL MARXISMO", DE LUDWIG LANDGREBE

Ágata Bak y Noé Expósito R.
UNED - Madrid

81

Este comentario al texto de Landgrebe, *El problema de la teleología y la corporalidad en la fenomenología y en el marxismo*,¹ tiene como objetivo contextualizar y sintetizar las ideas principales que el discípulo de Husserl presenta a partir de los textos de su maestro, abordados desde una aproximación *práctica*, con el fin de trazar puentes comunes entre fenomenología y marxismo al hilo de la teleología y la corporalidad, problemas decisivos en ambos enfoques, como mostrará Landgrebe.

Es bien sabido que Landgrebe tuvo acceso privilegiado al legado husserliano; habiéndose doctorado bajo la tutela de Husserl en 1927, obtuvo un puesto como su asistente privado. Posteriormente, en los años 30, fue nombrado docente en Praga, donde trabajará también en la elaboración de los manuscritos de Husserl, publicados más tarde como *Erfahrung und Urteil*,² salvados afortunadamente de la destrucción del régimen nazi. Landgrebe tuvo también un papel importante en la toma de decisiones sobre qué hacer con el legado husserliano tras la muerte de su maestro. Como relata Van Breda,³ él mismo, Landgrebe y Fink debatieron en 1938 sobre el destino de los manuscritos y decidieron fundar los Archivos Husserl

¹ Título original: Ludwig Landgrebe, "Das Problem der Teleologie und der Leiblichkeit in der Phänomenologie und im Marxismus", en *Phänomenologie und Marxismus*, vol. 1, Bernhard Waldenfels, Jan M. Broekman & Ante Pazanin (eds.), Frankfurt, Suhrkamp, 1977, pp. 71-104.

² E. Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Praga, Akademie Verlag, 1939. Ludwig Landgrebe (ed.). [Ed. cast. *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1980.]

³ L. Van Breda, "Laudatio für Ludwig Landgrebe und Eugen Fink" en Biemel, W (ed.), (1972) *Phänomenologie Heute. Festschrift für Ludwig Landgrebe*, La Haya, Nijhoff, 1977, pp. 1-13.

en Lovaina.⁴ Se trata, pues, de alguien que desde el principio fue consciente de la inmensidad de la obra husserliana, mucho más allá de los textos publicados, como atestigua expresamente el texto que comentamos:

Husserl no ha legado ninguna “doctrina” sistemática cerrada. La gran influencia de su fenomenología reside precisamente en esa inconclusividad: en sus análisis ha planteado muchas más preguntas y ha suscitado más problemas de los que él mismo fue capaz de poner en relación sistemática. Entre una, según parecía, sistemática fijación a una determinada posición en sus primeros escritos y la obra tardía se da un largo desarrollo, cuyo resultado debería haber conducido a una revisión de muchos de sus conceptos fundamentales que él mismo sólo ha llevado a cabo de manera muy fragmentaria.⁵

82

Landgrebe explora estos análisis en su obra filosófica, percatándose muy pronto del enorme potencial práctico de la fenomenología, que ha pasado desapercibido durante largo tiempo debido, entre otros motivos, a los citados avatares históricos inherentes a la publicación de la obra husserliana y su compleja recepción. Sus intereses se orientan también hacia la filosofía de la historia —de ahí la importancia de la *teleología*, abordada no solo desde el plano individual, sino también colectivo o social— y, como veremos, no duda en considerar a la fenomenología como una respuesta crítica a determinados problemas histórico-sociales, en tanto que esta es concebida como “crítica del uso de todos los conceptos filosóficos transmitidos por la tradición con los cuales ha de efectuarse una comprensión de nosotros mismos, de nuestro mundo y, en última instancia, una amplia interpretación del mundo” (p. 77). Landgrebe insiste también en una práctica fenomenológica enfocada al análisis de problemas concretos, como la corporalidad, el desarrollo vital del ser humano, la dialéctica de la historia, la relación entre individuo y sociedad o la relación entre las ciencias particulares y la fenomenología trascendental —por citar solo algunos de los abordados aquí (cfr. nota 15 del traductor, p. 89). Por tanto, creemos que el texto que presentamos expone y sintetiza magistralmente todas estas preocupaciones inherentes desde el comienzo al sentido y función *práctica* de la fenomenología.

PLANTEAMIENTO GENERAL DEL TEXTO

La interpretación que Landgrebe mantiene de Husserl, como se desprende de la observación introductoria sobre la fenomenología, reconoce la evolución del pensamiento de su maestro, en la que el carácter concreto y corporal del ser humano va cobrando cada vez mayor protagonismo. Como

⁴ Para una breve biografía de Landgrebe Cf. Van Breda, *op. cit.*

⁵ Pp. 71-72 del texto original. En lo que sigue citamos el texto por la paginación original, incluida en la traducción entre corchetes.

observa San Martín,⁶ ya en el Congreso Internacional de Filosofía celebrado en México en 1963, y en el que tuvo lugar un importante coloquio dedicado a la “novedad” que para los estudiosos de Husserl supone la publicación de *La crisis de las ciencias europeas*, Landgrebe y otros pensadores asistentes que permanecieron en contacto directo con el llamado “último Husserl”, admitían el carácter trascendental de la corporalidad humana, lo cual radica, según San Martín, en la adecuada comprensión no solo del papel de cuerpo, sino, en general, de las dimensiones y orientación del proyecto fenomenológico desde un enfoque práctico.⁷ En esta cuestión reside la importancia de comprender la corporalidad como parte fundamental de la fenomenología trascendental, y no como algo secundario de lo que podamos prescindir —como se solían interpretar los análisis realizados, por ejemplo, en *Ideas I*.

La fenomenología trascendental, tal y como se presenta en el texto, dista mucho de ser concebida como un idealismo especulativo —esta insistencia no está demás, incluso hoy, a pesar de que la obra husserliana se conoce ya mucho mejor. Por el contrario, mantiene Landgrebe, se trata de un ejercicio crítico que atañe directamente a las ciencias del ser humano, ya que la crítica trascendental se ocupa de “la comprensión del legítimo derecho y de los límites de esos planteamientos particulares” (p. 78). Landgrebe insiste en la motivación primera de la fenomenología, a saber, la de erigirse en contra de un cientificismo que no tiene en cuenta sus propias condiciones de posibilidad y su base fundamental. En un primer momento, su crítica se centra en el psicologismo, pero también afecta al historicismo y, en definitiva, a cualquier pretensión de extrapolar las conclusiones de las ciencias particulares a sus propios fundamentos en actitud autodestructiva. Landgrebe señala también cómo esta intuición original permea todos los aspectos de la fenomenología y la orienta hacia su proyecto global de una ciencia que indaga en “el origen de las ciencias en la experiencia de la vida pre-científica” (p. 78), idea inamovible de Husserl que, como bien observa nuestro autor, sufre múltiples modificaciones a lo largo de la producción filosófica de su maestro, pero que recorre, en lo fundamental, toda su obra.⁸ Quien prescinde de este anclaje de lo científico en lo mundano cae en un fatal *olvido*⁹ y en el cientificismo que toma por definitivo lo que es, en rigor, resultado de una abstracción. Se trata, pues, de una crítica de los

⁶ Javier San Martín, *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*, Madrid, Trotta, 2015, p. 48.

⁷ *Ídem*.

⁸ Muestra sin embargo San Martín (“La despedida de Husserl de cartesianismo según Landgrebe” en *Ágora. Papeles de Filosofía*, 16/2, pp.101- 121.), en su comentario al artículo “La despedida de Husserl del Cartesianoismo” de Landgrebe, que el autor sí contemplaba *La crisis* como consumación de una ruptura con el ideal de apodicticidad, debido a la “errónea interpretación de la famosa frase del *Beilage* último de *La crisis*, de que el sueño de la filosofía estricta ya se había terminado” (*Ibíd.*, p. 102). Esto no contradice nuestra observación de que se trata de un punto de orientación fijo en toda la obra de Husserl.

⁹ Cf. notas 11 y 13 del traductor pp. 78 y 84.

presupuestos operantes en el pensamiento actual. Es importante subrayar que esta noción de *trascendental* no ve un hiato entre dos nociones que a muchos estudiosos de la época —sobre todos a los que desconocían la obra póstuma de Husserl— les parecían irreconciliables: la fenomenología trascendental, por un lado, y el mundo de la vida, por el otro.¹⁰ Landgrebe distingue expresamente esta noción de la kantiana (p. 77), puesto que en Husserl va unida a la convicción de que las nociones de la corporalidad y los instintos constituyen el núcleo que permite abordar lo concreto en el marco de la fenomenología trascendental.

Es precisamente esta lectura genética, que nos remite al mundo de la vida, la que pone de relieve que las primeras experiencias del ser humano, sus primeras capacidades, son prácticas y no meramente cognoscitivas —en términos teórico-conceptuales. Esta orientación hacia la dimensión práctica del ser humano hace posible la conjunción —“reconstructiva” respecto del pensamiento husserliano, como advierte Landgrebe (p. 72)— entre la corporalidad y la teleología, entre naturaleza e historia, entre el ser humano y el mundo social. Del mismo modo, permite considerar el nexo existente entre fenomenología y marxismo en tanto que ambas tengan que ver con la praxis humana y se esfuercen por abandonar prejuicios filosóficos heredados de la tradición a la hora de abordar los problemas de la sociedad moderna. De ahí la importancia de poner en claro en qué sentido podemos hablar de una *teleología de la historia* —cuestión decisiva en el desarrollo del marxismo y núcleo central de las distintas corrientes y disputas en torno al mismo. Nos ocuparemos más adelante de esta cuestión.

El texto parte justamente de la concepción de la teleología como un acontecer concreto, no abstracto, como historia de las prácticas concretas de una sociedad. Es llamativo que Landgrebe cuestione aquí la distinción entre historia y naturaleza, tan presente en la discusión sobre la fenomenología de Husserl, y lo hace precisamente porque comprende que la raíz de toda actividad humana se remonta a la corporalidad y a las tendencias (*Streben*) trascendentales¹¹ presentes ya en el nivel más elemental de la constitución genética del mundo del ser humano. Comprender que la relación básica del sujeto con el mundo es de índole práctica ofrece el nexo buscado entre naturaleza e historia, y los demás términos supuestamente enfrentados en el texto, a los que aludiremos. Análoga importancia concede Landgrebe a esta problemática en relación con el marxismo, enfatizando la centralidad del concepto de “naturaleza” en los planteamientos de Marx.

En lo que sigue abordaremos estas cuestiones por separado, deteniéndonos, en primer lugar, en una de las ideas centrales del texto, que nos

¹⁰ En la obra citada de San Martín (*op. cit.*) se relata este enfrentamiento entre dos modos de comprender a Husserl que se dio con ocasión del Congreso Internacional de Filosofía de 1963. Es sintomático constatar cómo Landgrebe, Villoro y Paci, entre otros, defendían una lectura de Husserl que hoy tenemos ampliamente asumida, mientras que Gaos se aferraba a una visión de la fenomenología trascendental en la que no cabía una reflexión sobre la vida, el cuerpo y la historia.

¹¹ Para una defensa de la teoría trascendental de los instintos, cfr. la obra de Nam-in-Lee, *Edmund Husserls Phenomenologie der Instinkte*, Dordrecht, Springer, 1993.

muestra “El mover-se como la estructura más elemental de la actividad humana” (p. 78), de ahí que debamos analizar el papel central —trascendental— de la *corporalidad* y su intrínseca relación con la problemática de la *teleología* para, en segundo lugar, poner en relación estos planteamientos fenomenológicos con el enfoque marxista, objetivo último del texto de Landgrebe.

A) LA CORPORALIDAD Y EL ACTUAR

Landgrebe conocía el sentido de la fenomenología genética, y había leído tanto los manuscritos de *Ideas II* como los escritos que abordan la problemática de la intersubjetividad, de ahí que desde las primeras páginas del texto insista en retrotraer la problemática de la teleología a la instancia donde ésta hace acto de presencia por primera vez, esto es, en el *movimiento corpóreo teleológicamente dirigido hacia la consecución de objetivos*.

Los pasajes de *Ideas II* a los que se refiere en la segunda sección del texto son ejemplos significativos de la función de la corporalidad en la fenomenología de Husserl, que aborda en estos análisis el tema de la experiencia del cuerpo propio en tanto que cuerpo animado (cf. nota 2 del traductor). Se trata de explorar la particularidad observada de que nuestro cuerpo es experimentado de manera distinta a todos los demás cuerpos, puesto que, además de ser parte del mundo —aunque de manera incompleta, pues nunca lo vemos en su totalidad—, se descubre ante todo como algo íntimo y *vivido directamente*, en oposición a las cosas que tenemos delante y frente a las demás realidades, que solo se nos dan *en y gracias a nuestro cuerpo*. Es obvio, pues, que no se trata de un mero *cuerpo físico (Körper)* cuyo movimiento experimentamos como *motus localis*, según insiste Landgrebe (p. 79 y ss.), sino que, por el contrario, lo percibimos como *auto-movimiento*, y así lo expone Husserl: “Las meras cosas materiales son sólo mecánicamente movibles y espontáneamente movibles sólo de modo mediato; solamente los cuerpos (*Leib*) son movibles de modo inmediatamente espontáneo (libre)”.¹² El cuerpo propio (*Leib*) se descubre en primer lugar y de manera no reflexiva como una *actividad*: la del movimiento. Por este motivo, las sensaciones motoras —cinestesias— son la primera experiencia de mí mismo como ser activo y actuante en el mundo, lo cual se manifiesta primera y originariamente en el “yo me muevo”.

Este movimiento, a diferencia del *movimiento local* (cambio de lugar o de situación espacial), es un *movimiento subjetivo*, gracias al cual el sujeto que

¹² Hua IV, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Hrsg. von Marly Biemel, Martinus Nijhoff, La Haya, 1991, Niederlande, 1952. Nachdruck 1991. (En adelante, Hua IV.) [Ed. cast., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro segundo. *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México, FCE, 1997. Trad. Antonio Ziri6n. En adelante *Ideas II*].

se mueve constituye propiamente el mundo a su alrededor, lo cual queda a menudo expresado por Husserl a modo de un condicional: "Cualquier yo-me muevo efectuado (K) realizaría (E). Supongamos, cambio K en K', y entonces E se convierte en E' etc."¹³ K se refiere aquí al movimiento del cuerpo propio que implica que la cosa se exhiba de diferentes maneras, pues E es *Erscheinungsweise*, el modo de aparecer de la cosa. A ello se refiere Landgrebe cuando afirma que "[p]ara poder ver una cosa correctamente, debo girar la cabeza, cambiar la postura, etc." (p. 80) El mundo se constituye en torno al cuerpo, cuya experiencia no solo organiza las cosas en torno a sí mismo, sino que además, mantiene Husserl, se descubre como el centro de este movimiento, como punto cero de toda orientación posible.¹⁴ Por tanto, el análisis fenomenológico nos reconduce a esta particular *familiaridad práctica* —arraigada *corporalmente*— con el mundo que nos rodea, de ahí que Landgrebe insista, con Husserl, en el "derecho mundano vital" de *todo conocimiento*, incluido, por supuesto, el científico.

Es importante aclarar también que las cinestesis rebasan la noción tradicional de la sensibilidad, identificada con la pasividad y receptividad (cf. p. 83). Por el contrario, se trata más bien de "una actividad sensorial", expresión atribuida por Landgrebe a Marx (pp. 79-80), cuyo primer descubrimiento es el "yo me muevo", según señalamos anteriormente. Pero, como constata enseguida Landgrebe remitiéndonos a *Ideas II*, esa experiencia entronca con una segunda, íntimamente ligada a ella: el "yo puedo". El cuerpo se nos da en tanto que movimiento de sí mismo entre las cosas, *con y contra* las que el sujeto actúa, realidades que *se nos presentan prácticamente* como un *poder agarrar, apartar, ver, etc.*, experiencias originarias a las que nos remite el movimiento corpóreo. El descubrimiento de esta *relación* y de este *poder* es el descubrimiento de las capacidades primitivas del ser humano, que tiene lugar en la temprana infancia, pero más allá de tener un origen fáctico en un momento del desarrollo cognitivo del niño —la coordinación del movimiento y los sentidos, por ejemplo—, expresa más bien un rasgo estructural del modo de ser y de actuar del ser humano. Es en el contexto del *movimiento capacitante* donde Landgrebe introduce la noción de "tendencia originaria" (*Urstreben*), muy importante en el planteamiento de Husserl, pero que suele pasar desapercibida en el corpus de estudios husserlianos.¹⁵ Al referirse a la "tendencia originaria" como fuente de la intencionalidad, antes de todo "yo pienso" (p. 93), Landgrebe introduce una noción que permite explicar cómo, antes incluso de la *actividad subjetiva* propiamente dicha, se comprende ya, más bien de manera anónima o latente, la apertura corporal del ser humano hacia las

¹³ "Irgendein angesetztes Ich-bewege (K) würde verwirklichen (E). Gesetzt, ich wandle K in K', dann muss E übergehen in E' etc." Hua XLII (2013), *Grenzprobleme der Phenomenologie: Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik*. Texte aus dem Nachlass (1908-1937), Hrsg. von Sowa, R., Vongehr. (Hua XLII, 77.)

¹⁴ Hua IV, p. 127/ *Ideas II*, p. 166.

¹⁵ Cfr. Nam-In Lee, *op. cit.*, fundamental para esta cuestión.

cosas mundanas. La “tendencia”, como se muestra en *Erfahrung und Urteil*, encuentra su expresión también como interés, como atención, etc.¹⁶

De este modo, el cuerpo es el que inaugura el espacio subjetivo, y a él nos remiten todas nuestras *representaciones* de la realidad. Esta consideración, en apariencia “banal” (p. 85), subraya sin embargo el papel fundamental que las cinestesias —y la *corporalidad*— desempeñan en la *constitución* del mundo. Llama la atención que estas indicaciones pasaran tradicionalmente desapercibidas a los intérpretes de la obra husserliana, pues, como acertadamente observa San Martín,¹⁷ las cinestesias aparecen en *La crisis* como “fenómenos fundamentales”, pertenecientes a la esfera trascendental, lo cual viene a corroborar que el intento de prescindir de la corporalidad en la práctica de la reducción fenomenológica trascendental es un sinsentido, según mantiene Husserl: “El mundo es impensable sin el cuerpo (*Leib*), sin estar consciente, sin un cuerpo operante”.¹⁸ La inclusión de la corporalidad en la esfera trascendental tiene pues una importancia decisiva en el planteamiento husserliano. El hecho de que el cuerpo sea el punto organizador de un espacio siempre inhomogéneo, de que el origen mismo del mundo se sitúe en esta interacción corporal, apunta en última instancia, según Landgrebe (p. 86), al hecho de que lo absoluto y experimentado de manera inmediata es esta *certeza preyoica* de mi existencia corporal y su raigambre *práctica* en el mundo. Esta concepción de lo trascendental, decisiva en toda la arquitectónica fenomenológica, dista mucho, insistimos, de la que tradicionalmente se le atribuye a Husserl, criticado tenazmente como idealista trascendental al estilo cartesiano. Se trata aquí, pues, de un punto decisivo para comprender la importancia de la corporalidad en todo el planteamiento de Husserl, que nos obliga a revisar algunas nociones fundamentales como las de “constitución trascendental”, “reducción trascendental” o “certeza apodíctica” —por citar solo algunas—, puesto que estas no pueden prescindir, en última instancia, del cuerpo. Prueba de la complejidad de esta cuestión es que incluso Landgrebe —en cierta incoherencia con las ideas aquí esbozadas— parece reprochar a Husserl un cierto resquicio de idealismo en su “despedida del cartesianismo”, crítica que, a nuestro juicio, es puesta en entredicho por San Martín.¹⁹

Entendemos, pues, la razón por la que Husserl y Landgrebe insisten en el carácter originariamente práctico de nuestra existencia: en el *yo puedo* experimentado gracias al libre movimiento en el mundo se asientan todas las demás capacidades superiores humanas (p. 81). Resulta llamativo que, según esta jerarquía, incluso las funciones cognoscitivas serían posteriores y, de alguna manera, fundadas en las primitivas. El ver es ya también un

¹⁶ Cf. E. Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, ed. cit., pp. 86 y ss.

¹⁷ J. San Martín, *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*, ed. cit., p. 48.

¹⁸ “Welt ohne Leiber, ohne Wachheit, ohne fungierende Leiber undenkbar ist” (Hua XLII, 74).

¹⁹ Cf. “La despedida de Husserl de cartesianismo según Landgrebe” en *Ágora. Papeles de Filosofía*, 16/2, pp.101- 121.

poder ver. El énfasis en el carácter práctico de este planteamiento nos permitirá comprender el fundamento de la teleología ya en este nivel. De hecho, Husserl distingue entre varios niveles o sentidos de la praxis, en la que podemos observar la transición de su sentido más primitivo, que es precisamente el *genético*, pasando por la *praxis del conocimiento*, hacia la *acción humana* propiamente dicha:

- 1) La “praxis” originaria de la génesis para el mundo, para el ente que es mundanamente.
- 2) La praxis del “conocimiento”, es decir, sobre la base de la constante “predonación”, de la anticipación del mundo en la respectiva horizontalidad de la apercepción, afectada y estimulada hacia apercepciones particulares, estimulada a realizar lo anticipado como siendo, <a> decidir las modalidades del ser, y así siempre hacia arriba.
- 3) La praxis actuante: poner y realizar potencialmente en tanto que existente según las posibilidades excluidas de su ser real, como lo cierto en cuanto al ser, y lo que hay que acreditar o también lo acreditado. Es la praxis que continúa la constitución —creativa como 1) en un nivel más alto.²⁰

Precisamente el hecho de que el ser humano se conciba a sí mismo como orientado corporalmente hacia las cosas, organizando prácticamente el espacio en torno a sí mismo, permite comprender toda acción (también la cognoscitiva) como un intentar alcanzar, como una intención-de, como un esfuerzo por conseguir algo. Aquí radica, como indicamos anteriormente, la diferencia decisiva entre el mero *movimiento local* y el *comportamiento teleológico*, que estriba precisamente en la diferencia entre un movimiento no orientado hacia nada y un movimiento dirigido hacia la consecución de un cierto objetivo. La conciencia del poder actuar es, según Landgrebe, el acontecimiento fundamental en la historia vital individual. Es por ello que, afirma Landgrebe, “[e]ste temprano descubrimiento, que cada individuo humano debe hacer siempre él mismo en su propia historia vital es, por así decirlo, la *hora del nacimiento de la humanidad del ser humano*” (p. 81; cf. nota 12 del traductor, p. 80). El ser humano, a diferencia tanto del resto de cosas inertes como de los animales, *se descubre capaz de actuar y conformar el mundo*, también el mundo social, mediante sus acciones, de ahí que *tenga historia*, frente a las “comunidades animales”, que “no tienen historia, el vivir y morir de sus miembros es un ciclo” (p. 97). Justamente a partir de estos análisis del nivel más elemental de la acción humana, que es fundamentalmente teleológica, enlaza Landgrebe con la teoría marxiana de la praxis. De ello nos ocuparemos en lo que sigue.

²⁰ “1) Urtümliche „Praxis“ der Genesis für Welt, für weltlich Seiendes. 2) Die Praxis der „Erkenntnis“, das ist auf dem Grund der ständigen „Vorgegebenheit“, der Antizipation von Welt in der jeweiligen Horizonthaftigkeit der Apperzeption, affiziert und geweckt, zu Sonderapperzeptionen, geweckt, das als seiend Antizipierte zu verwirklichen, Seinsmodalitäten <zu> entscheiden, und so immer höher hinauf. 3) Handelnde Praxis: als seiend Gewisses und zu Bewährendes oder auch Bewährtes, als Seiendes nach seinen vom Wirklichsein ausgeschlossenen Möglichkeiten ansetzen und vermöglich verwirklichen. Das ist eine Praxis der Fortkonstitution – schöpferisch so wie 1) in höherer Stufe” (Hua XLII, 74).

B) LA INTRÍNSECA RELACIÓN ENTRE FENOMENOLOGÍA Y MARXISMO
SEGÚN LANDGREBE

El texto de Landgrebe que comentamos ofrece, en nuestra opinión, una magnífica base para repensar —todavía hoy— la relación entre fenomenología y marxismo desde una óptica decisiva, a saber, a partir del problema de la teleología y la corporalidad —tomadas en conjunción, no lo olvidemos, pues esta será la tesis de Landgrebe. Plantear el problema de la teleología en el marxismo y el sentido de esta corriente filosófica como *filosofía práctica*, más allá de una concepción *científica* de la misma, no supone novedad alguna, sino que se inserta en el debate iniciado en los años veinte del pasado siglo por autores tan decisivos como Karl Korsch²¹ y Georg Lukács.²² Tampoco supone gran novedad el intento de encontrar vasos comunicantes entre la tradición fenomenológica y la marxista, pues ya lo había propuesto, por ejemplo, Herbert Marcuse a finales de los años veinte en su artículo *Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico*²³ —si bien es cierto que desde una “fenomenología hermenéutica” que adoptó como base los textos de Heidegger, y no los de Husserl. Este intento, lejos de ser abandonado, fue continuado por autores como Tran Duc Thao en su trabajo *Phénoménologie et matérialisme dialectique*,²⁴ o, posteriormente, por San Martín en “Fenomenología y marxismo”,²⁵ de modo que no estamos ante un proyecto extemporáneo. Por tanto, desde este trasfondo histórico-filosófico, hemos de acercarnos al texto de Landgrebe, pues solo desde ahí se comprende la profundidad e importancia de las ideas en él esbozadas en torno a esta problemática relación.

Tal y como anuncia Landgrebe en la primera página del texto, su propuesta se fundamenta en la convicción de que “resulta totalmente imposible plantear adecuadamente el problema de la teleología si ese planteamiento no toma como base un análisis de la corporalidad, y esto quiere decir del ser humano como un ente corporal”, de ahí que la “tesis que aquí se va a exponer y justificar es que esta interconexión entre ambos problemas

²¹ Karl Korsch, *Marxismo y filosofía*, México, Era, 1971. Trad. A. Sánchez Vázquez.

²² Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase*, México, Grijalbo, 1969. Trad. Manuel Sacristán.

²³ “Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus” en *Philosophische Hefte*, Maximilian Beck (ed.), n° 1, julio de 1928, pp. 45-68 [Ed. cast. H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica: *Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico* (1928); *Sobre filosofía concreta* (1929), Madrid, Plaza y Valdés, 2010, pp. 81-129. Trad. José Manuel Romero]. Nos permitimos remitir al lector interesado a la reseña de las primeras obras de Marcuse: Noé Expósito (2012) en *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, n° 4 (diciembre de 2012), <http://constelaciones-rtc.net/article/view/810/864>.

²⁴ Tran Duc Thao, *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Paris, Minh-Tan, 1951. [Ed. cast., *Fenomenología y materialismo dialéctico*, Buenos Aires, Lautaro, 1959. Trad. Raúl Sciarretta.]

²⁵ San Martín, Javier, “Fenomenología y marxismo” en *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte. Estructura y función de la fenomenología de Husserl y otros ensayos*, Madrid, UNED, 1994, pp. 101-138. Existe versión electrónica (ebook) de 2005.

existe tanto en la fenomenología como en el marxismo y que, a partir de ella, ambos pueden ser puestos en relación de manera fructífera" (p. 71; cf. nota 2 del traductor). En este enfoque de la relación entre fenomenología y marxismo reside, si se quiere, la originalidad de la propuesta de Landgrebe, pues ésta sólo podía proceder de un discípulo de Husserl, conocedor tanto de sus manuscritos inéditos como del *sentido y función práctica* de la fenomenología, más allá de las lecturas canónicas establecidas —lo cual, por otro lado, sucedería también con los textos de Marx, tal y como mantiene Landgrebe, denunciando la *dogmatización* de su "doctrina" y la interpretación de sus conceptos como fijos e inamovibles, cuestiones ambas a las que el propio Marx se opondría (cf. pp. 73 y 102).

Se trata, pues, de replantear la problemática de la teleología de la historia —decisiva para el marxismo— a partir de los análisis de la corporalidad antes esbozados, pues solo desde ella puede afirmar Landgrebe que

La continuidad y unidad teleológica de la historia no existen previamente, sino que deben ser producidas primeramente en cada "ahí". Por tanto, la representación de una teleología de la historia no tiene su origen en su consideración "teórica", sino en los más altos intereses prácticos del ser humano (p. 93).

90

No se trata, pues, de una cuestión meramente *teórica*, sino que, muy al contrario, resultaría decisivo poner en claro el sentido de algunos conceptos fundamentales empleados por Marx, pues, para Landgrebe, "No sólo la disputa teórica sino, sobre todo, la disputa política práctica entre las distintas corrientes del marxismo occidental y oriental giran en torno a la comprensión y aplicación correctas de esas herramientas creadas por Marx" (p. 73). Ahora bien, estos conceptos fundamentales sólo pueden ser comprendidos en toda su profundidad —originaria y trascendental— a partir de los análisis fenomenológicos esbozados por Husserl, de ahí la necesidad de conjugar ambos enfoques, lo cual será precisamente el objetivo del texto que nos ocupa. Puede parecer que Landgrebe insiste y se detiene más en este artículo en los textos de Husserl que en los de Marx, pero ello se debe, insistimos, a que la propuesta de Landgrebe consiste justamente en *releer* a Marx a partir de los análisis fenomenológicos husserlianos, lo cual no implica, como se indica expresamente, "que Marx, con esas aclaraciones, deba ser instruido por la fenomenología sobre lo que él había visto y pretendido auténticamente" (p. 103).

Así, desde este planteamiento general, y una vez esbozado en qué sentido se pretende aquí poner en relación los textos de Husserl con los de Marx, podrá Landgrebe presentar algunas de sus tesis más específicas, como la siguiente: "*el concepto de naturaleza en Marx no es unívoco. Su ambigüedad es la raíz de la disputa en torno al marxismo correcto*" (p. 100). No se trata solo de la ambigüedad que tradicionalmente ha comportado tal concepto en la historia de la filosofía, entendido unas veces en contraposición a "espíritu" (*Geist*) y otras empleado como "esencia" frente a "existencia" (traducciones directas de *essentia* y *existentia* respectivamente), resultando

que, por lo anterior, “el discurso sobre la ‘naturaleza humana’ es ambiguo”, si bien Marx, en todo caso, “emplea esa expresión la mayoría de las veces en el sentido de esencia” (cf. p. 101). Más bien insiste Landgrebe en que la “ambigüedad esencial de la palabra ‘naturaleza’ que sustenta la disputa en torno al ‘marxismo’ es otra distinta” (p. 101), y cuya importancia decisiva residiría justamente en lo siguiente:

Esa ambigüedad del concepto de naturaleza y del concepto de ciencia ligado a la naturaleza atraviesa todos los intentos de interpretación de los textos de Marx y la disputa en torno al verdadero sentido de los planteamientos marxianos. La ambigüedad del término “naturaleza” acarrea, por tanto, la ambigüedad del concepto de ciencia. Ésta es decisiva también para la determinación de la relación entre “infraestructura material” y “superestructura” y para la dogmatización de esa relación (pp. 101 y 102).

La propuesta de Landgrebe consistirá, pues, en *retrotraer* las problemáticas esbozadas por Marx a sus orígenes más elementales —*trascendentales* en términos fenomenológicos— justamente para comprender tanto el sentido como la legitimidad de algunas nociones fundamentales expuestas por Marx, como las mencionadas de “infraestructura material” y “superestructura”, así como la ambigüedad que éstas pudiesen comportar, pues sólo “cuando se comprende esa ambigüedad puede entenderse que la ciencia de la base esbozada en los planteamientos de Marx no es una ciencia en el sentido de la ciencia natural, sino una ciencia de las relaciones del mundo de la vida, en las cuales solo la naturaleza está ahí originariamente como ‘base’ para nosotros” (p. 102). O, del mismo modo —afirma Landgrebe— “Sólo así podemos comprender cuál es el derecho de la etiqueta de las investigaciones marxianas como ‘materialistas’, un derecho restringido, pero, en su restricción, legítimo, y en qué medida se puede decir, por ejemplo, que ‘La historia es la verdadera historia natural del ser humano’” (p. 74).

Desde esta perspectiva, la puesta en relación de Husserl y Marx no es en modo alguno arbitraria, sino que, por el contrario, “el intento de poner en relación los problemas fenomenológicos y marxianos de la teleología viene exigido por la cosa misma” (p. 76). Esta afirmación sólo cobra pleno sentido cuando se comprende que todos los problemas *posteriormente* planteados hunden sus raíces en otros más elementales, a saber, el de la teleología y la corporalidad. Pues sólo se puede hablar razonadamente, por ejemplo, de “teleología de la historia” o “sentido de la historia” si antes se ha dilucidado en qué sentido ha de hablarse de “teleología”, de ahí que el análisis fenomenológico no sea meramente *descriptivo*, sino también, y sobre todo, *normativo*. Y esta legitimidad sólo puede ser *descubierta* —que no *supuesta hipotética* o *arbitrariamente*— a partir de la articulación de “una ‘ciencia’ en otro estilo distinto, como ‘ciencia del mundo de la vida’, cuyo punto de partida y vía de fundamentación solo puede ganarse filosófico-trascendentalmente” (p. 101), que se ocupe “del origen y, con ello, del derecho mundano-vital [*das lebensweltliche Recht*] de las representaciones de un obrar teleológico” (p. 78). La relación entre

teleología y corporalidad ya ha sido expuesta en el apartado anterior de nuestro comentario, así como el sentido en que ha de entenderse aquí el calificativo de *trascendental* para los análisis esbozados, de modo que podemos comprender ahora las palabras con las que Landgrebe concluye este artículo: "Si la filosofía fenomenológica trascendental significa también crítica del dogmatismo y apertura a los problemas que se nos plantean en nuestro 'ahí', entonces, en el ámbito de su teoría de las crisis, debe asumir como problemas también los problemas planteados por Marx; porque estos, si bien en una forma aún más temprana, se refieren a la misma crisis, que también es la *nuestra*" (p. 103). En este sentido, la propuesta de Landgrebe no sólo nos ofrece algunas claves teóricas decisivas para releer tanto a Marx como a Husserl, y comprender así las distintas interpretaciones —y malinterpretaciones— de sus textos, sino que, al mismo tiempo, nos ofrece un punto de partida muy sugerente, quizás aún por explorar en toda su profundidad, para comprender la relación entre fenomenología y marxismo desde una *perspectiva práctica*, esto es, guiada por el afán de comprensión crítica de nuestra situación histórica presente que, efectivamente, se nos revela en forma de *crisis profunda*. Quizás sea la nuestra esa misma *crisis* de la que nacieron los textos de Marx y Husserl, pues, como señala Landgrebe, "Fue para Marx, como ya se ha mencionado, la experiencia de una crisis histórica radical la que le hizo plantear la pregunta por el sentido de ese acontecer, para poder responder a la pregunta de qué debía hacer en ella" (p. 76), así como, en el mismo sentido, "pregunta Husserl en su obra tardía por la 'crisis de las ciencias europeas', por su origen y por la posibilidad de su superación" (p. 99).

Concluimos pues nuestro comentario al texto de Landgrebe habiendo intentado ofrecer al lector cuál sería, en nuestra opinión, la perspectiva más acertada para comprender la propuesta del autor de trazar vasos comunicantes entre fenomenología y marxismo, así como la vigencia teórica y práctica de este intento. Sobre la compleja y minuciosa articulación que Landgrebe va hilvanando a lo largo del texto para mostrar y justificar su propósito, no hemos podido aquí más que referirnos a las que consideramos líneas fundamentales, pero que, esperamos, resulten útiles al lector para la confrontación directa con el importante texto que presentamos, inédito en castellano hasta hoy.



EL PROBLEMA DE LA TELEOLOGÍA Y LA CORPORALIDAD EN LA FENOMENOLOGÍA Y EN EL MARXISMO

Ludwig Landgrebe
Trad. Noé Expósito Ropero
UNED, Madrid

93

El tema lleva un doble título. Esto debe ser entendido correctamente. No se trata con ello de dos ámbitos de problemas distintos el uno del otro y que haya que discutir por separado. Más bien, resulta totalmente imposible plantear adecuadamente el problema de la teleología si ese planteamiento no toma como base un análisis de la corporalidad, y esto quiere decir del ser humano como un ente corporal (*leibliches Wesen*).¹ La tesis que aquí se va a exponer y justificar es que esta interconexión (*Verklammerung*) entre ambos problemas existe tanto en la fenomenología como en el marxismo y que, a partir de ella, ambos pueden ser puestos en relación de manera fructífera. "Fenomenología" y "marxismo" son títulos generales y, por tanto, debe decirse en qué sentido han de ser empleados.

La fenomenología en la que la interconexión de ambos problemas es visible es la fenomenología de Husserl, especialmente su obra tardía sobre *Die Krisis der europäischen Wissenschaften...*², y las reflexiones asociadas

¹ Para comprender la problemática de la corporalidad (*Leiblichkeit*) que Landgrebe plantea en este texto hay que tener presente la distinción fundamental en fenomenología entre "cuerpo somático" o "cuerpo vivido" [*Leib*] y "cuerpo cósmico" o mero "cuerpo material" [*Körper*] que Husserl plantea muy temprano, ya en las lecciones de 1910, *Problemas fundamentales de la fenomenología* [Hua XV. Trad. Javier San Martín y César Moreno, Madrid, Alianza, 1973], y que desarrollará, sobre todo, en *Ideas II*, de 1913 [Trad. cast. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro II, *Investigaciones filosóficas sobre la constitución*, México, FCE, 2005. Trad. Antonio Ziriñ Quijano. En adelante *Ideas II*]. Desde la noción de "cuerpo vivido" mostrará Landgrebe la estrecha relación entre corporalidad y teleología, ya que el ser humano, en tanto que "ente corporal" (*leibliches Wesen*), no se limita a ser un mero cuerpo cósmico o material en la naturaleza, sino que se caracteriza precisamente por vivir intencionalmente, esto es, teleológicamente. Desde este planteamiento abordará Landgrebe otras problemáticas más complejas, como la teleología de la Historia, la relación entre fenomenología trascendental y las ciencias particulares, o la intrínseca relación entre fenomenología y marxismo —concretamente, entre la fenomenología de Husserl y los primeros textos de Marx. [Todas las notas a pie introducidas en el texto son del traductor].

² Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos

a ella, en particular las de los años treinta. Las ideas de la teleología de Husserl están desarrolladas sobre todo en esa obra. El problema de la corporalidad se encuentra ya en el segundo tomo de sus *Ideen zur einer reinen Phänomenologie...*,³ Hua IV, a saber, en el tercer capítulo de la segunda sección "La constitución de la realidad anímica a través del cuerpo", además de hallarse en el tercer tomo de las *Ideen*⁴ también en reiteradas ocasiones en *Analysen zur passiven Synthesis*⁵ y en las *Vorlesungen über Phänomenologische Psychologie*,⁶ así como al final del tercer tomo de *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*.⁷ Esta orientadora remisión a los textos husserlianos no significa que el tema a tratar aquí toque cuestiones relativas a la interpretación de Husserl. Husserl no ha legado ninguna "doctrina" sistemática cerrada. La gran influencia de su fenomenología reside precisamente en esa inconclusividad: en [72] sus análisis ha planteado muchas más preguntas y ha suscitado más problemas de los que él mismo fue capaz de poner en relación sistemática. Entre una, según parecía, sistemática fijación a una determinada posición en sus primeros escritos y la obra tardía se da un largo desarrollo, cuyo resultado debería haber conducido a una revisión de muchos de los conceptos fundamentales que él mismo sólo ha llevado a cabo de manera muy fragmentaria. Nos sitúa, por tanto, ante la tarea de seguir pensando allí donde él ha terminado, y establecer, a partir de ahí, las conexiones sistemáticas entre sus razonamientos, que a menudo él sólo logró mediante indicaciones. Esto vale especialmente también para la relación del problema de la corporalidad con el de la teleología. Tampoco aquí podemos referirnos a los textos de Husserl, sino que esta relación requiere una *reconstrucción*. Reconstrucción no quiere decir construcción en el sentido de libre invención. Ésta debe remitirse más bien a las aporías ya ampliamente discutidas en la literatura sobre Husserl, a las que sus análisis mismos conducen y que, en parte, ya fueron establecidas como tales por él mismo. Apenas hay una objeción contra Husserl de la cual no se pueda comprobar posteriormente que él mismo ya se la había planteado. Algunas indicaciones sobre el punto de partida para semejante reconstrucción pueden ser tomadas de mis dos tratados "La fenomenología de la corporalidad y el problema de la materia" y "El problema filosófico del final de la Historia".⁸ Hasta aquí sobre el sentido en que ha de hablarse

Aires, Prometeo Libros, 2009. Trad. Julia V. Iribarne. [En adelante Hua VI.]

³ *Ideas* II.

⁴ Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro tercero: *La fenomenología y los fundamentos de la ciencia*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas / UNAM-FCE, 2009. Trad. Luis E. González. [Hua V, anexo I.]

⁵ Edmund Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926, Margot Fleischer (ed.), La Haya, Nijhoff, 1966. [Hua XI.]

⁶ Edmund Husserl, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester. 1925*, Walter Biemel (ed.), La Haya, Nijhoff, 1968. [Hua IX.]

⁷ Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-35, Iso Kern (ed.), La Haya, Nijhoff, 1973. [Hua XV.]

⁸ Ludwig Landgrebe, *Fenomenología e Historia*, Caracas, Editorial Monte Ávila, 1975. Trad. Mario A. Presas.

de fenomenología en este contexto. De modo semejante es necesaria una aclaración previa sobre el título "marxismo". También aquí debemos volver allí donde la conexión entre los dos ámbitos de problemas de la teleología y la corporalidad sea accesible, de tal forma que nos permita fijar la conexión entre ambos para poner en relación planteamientos fenomenológicos y análisis, y para ello son solo decisivos los textos del propio Karl Marx. Sobre todo los escritos tempranos hasta el *Manifiesto comunista* y la *Crítica de la economía política*⁹ de 1857, trabajo preparatorio para *El capital*. Con ellos consiguió Marx los principios metódicos y la terminología que serán decisivos no solo para su completa producción posterior, sino también para el completo desarrollo del marxismo. [73]

No solo la disputa teórica sino, sobre todo, la disputa política práctica entre las distintas corrientes del marxismo occidental y oriental giran en torno a la comprensión y aplicación correctas de esas herramientas creadas por Marx. Mucho de lo que en sus propias formulaciones tenía para él un sentido más bien experimental o incluso polémico ha cuajado a la vez como patrón inamovible. Tampoco se tratará aquí, en lo que a Marx se refiere, de una interpretación de Marx. Todas las cuestiones que mueven la interpretación de Marx, si renunció posteriormente al programa humanista de su juventud (así, por ejemplo, Althusser); si sus ideas fueron ya enterradas a causa de Engels —todas estas tesis, para las cuales hay tantos argumentos a favor como en contra, deben ser aquí dejadas a un lado. El objetivo de Marx no fue desarrollar una teoría filosófica de la sociedad, a pesar de que toda la teoría moderna de la sociedad no pueda ser pensada sin él y sus análisis puedan ser tomados perfectamente como piedra de toque para tal teoría. Pero lo que él mismo quiso procurarse con sus análisis fue sobre todo una herramienta para la comprensión de la situación histórica de su tiempo y responder a la pregunta de qué se podía y debía hacer en ella. Aquí lo que importa es únicamente tener presentes los problemas de la sociedad moderna, que él fue el primero en vislumbrar, y que siguen siendo los mismos problemas irresueltos a pesar de todas las transformaciones históricas acontecidas desde entonces, tanto para el mundo occidental como para las zonas donde el marxismo llegó a ser la doctrina dominante. Solo porque persistieron fundamentalmente los mismos problemas pudo también Husserl, desde unas perspectivas completamente distintas, dirigirse a ellos, y pueden los planteamientos fenomenológicos ser puestos en relación con los marxistas.

Para la formulación de estos problemas Marx dependió del lenguaje terminológico desarrollado en la tradición de la filosofía moderna. Sin ese lenguaje no hubiese podido en absoluto formular sus problemas de manera

⁹ Landgrebe se puede referir, bien a la "Introducción general a la crítica de la economía política", que efectivamente es de 1857, pero que no fue publicada, bien a "Contribución a la crítica de la economía política", publicada en 1859, que, efectivamente, se considera como la obra que antecede y establece los fundamentos de *El capital*. En español existen varias ediciones. Cf. Por ejemplo, la de México / Argentina, Siglo XXI, 2008, edición, advertencia y notas a cargo de Jorge Tula.

inteligible; éste puso en su mano alternativas de las cuales parece poco posible exigir una aclaración, y que le imponen a la mente una necesidad de preguntar, como por ejemplo “espíritu” y “materia”, “idealismo” y “materialismo”, “sujeto” y “objeto” con sus derivadas determinaciones atributivas [74] —por nombrar solo algunas de las más importantes. De modo que, en el intento de comprender las tesis marxistas, hemos de esperar que sus formulaciones sobre aquello que Marx vislumbró pudieran más bien oscurecerlo que ponerlo al descubierto, porque no se somete a esas alternativas. Ésta es una importante máxima no solo para los textos de Marx, sino también para los de Husserl. También su terminología es todavía, por así decirlo, de la tradición clásica de la filosofía. También él trata de llevar a cabo análisis de estados de cosas (*Sachverhalte*) que fuerzan las alternativas que, por así decir, nos son sugeridas por esa terminología. Esto vale tanto para el análisis de la corporalidad como para el de la teleología. El significado de las expresiones terminológicas que Husserl emplea se transforma en sus investigaciones de una forma inadvertida, de lo cual, frecuentemente, él mismo no se percata, de modo que vuelve a caer en sus trampas una y otra vez. Por ello intentó Heidegger, sobre todo en *Ser y tiempo*, escapar de ese peligro a través de la formación de una nueva terminología. Pero con ello nos trasladó a la incómoda situación de tener que traducir sus intuiciones al lenguaje que, por así decirlo, nos es familiar por pura costumbre. Debemos, así, tener gran precaución ante cada término en apariencia conocido para no tomar el significado corriente del nombre por la cosa misma referida. Esto vale tanto para Marx como para Husserl. Solo así podemos comprender cuál es el derecho de la etiqueta de las investigaciones marxianas como “materialistas”, un derecho restringido, pero, en su restricción, legítimo, y en qué medida se puede decir, por ejemplo, que “La historia es la verdadera historia natural del ser humano”. Esto se vincula a una adecuada determinación de los conceptos de naturaleza y materia, lo cual solo puede lograrse mediante el análisis de la corporalidad. Ésta es, por su parte, el presupuesto para poder comprender en qué sentido puede hablarse de teleología.

Hasta aquí sobre el sentido del tema y sobre los principios metodológicos de su realización. A continuación debemos mostrar las perspectivas de las cuestiones que han de ser discutidas. Esto debe realizarse más en forma de exposición de tesis. Estas tesis han de ser discutidas de modo preparatorio, a ser posible de un modo descriptivo elemental que le permita a uno entrar en contacto con estados de cosas que pueden aparecer a cualquiera, sin todos los esfuerzos de la filosofía, [75] como conocidos y obvios, incluso como banales.

1. INTRODUCCIÓN

a) El *problema de la teleología* y de la posibilidad de formación de conceptos teleológicos no van a ser discutidos de modo general, sino que solo se va a hablar de *teleología de la historia* como del acontecer en el que inevitablemente todos nosotros estamos ya siempre implicados como seres vivos —inevitablemente no solo en tanto que siempre estamos afectados por él, sino de manera que también estamos obligados a tomar partido de un modo activo en ese acontecer. En vista a ese acontecer solemos distinguir entre naturaleza e historia. La ya citada expresión de Marx muestra que esta distinción fue puesta en duda por él, y —para anticipar al respecto— también la “historia” fue finalmente entendida por Husserl de tal modo que ésta comprende también la historia natural. Qué sentido pueda tener esto debe dejarse en suspenso por el momento. Usualmente se suele comprender “naturaleza” y acontecer natural como una relación de efectos causales que transcurre de modo espontáneo, mientras que la historia es entendida como el acontecer que es puesto en marcha por el obrar (*Wirken*) del ser humano (“*res gestae*”).

La pregunta de si ese obrar es teleológico no fue descubierta en primer término por la filosofía. Es la pregunta que los seres humanos de siempre deben plantearse alguna vez, porque ellos mismos participan en él como seres activos; y todo estar activo (*Tätigsein*) presupone una representación del objetivo de ese hacer (*Tuns*). El ser humano vive en el mundo conforme a las representaciones de lo que él puede causar mediante su actuar y de cuáles son los medios de ese obrar, y de lo que él puede aguardar y esperar conforme a los efectos de su actuar. Pero esto no solo es válido para las acciones aisladas, sino para ese acontecer en su conjunto, cuando el ser humano es importunado por éste mediante fenómenos de crisis: “¿En qué terminarán? ¿Qué puedo esperar de ellos y por consiguiente cómo debo orientar mi comportamiento para que éste resulte con sentido sensato?” “Con sentido” se refiere aquí a tener en cuenta las expectativas. Por tanto, todo ser activo (*Tätigsein*) no es jamás un obrar causal según su origen, [76] sino que es *teleológico* en tanto que es dirigido por la mirada al objetivo al que se dirige el acontecer. Lo que nosotros denominamos *sentido* del acontecer viene determinado por su objetivo o finalidad. De modo que la pregunta por el sentido del acontecer histórico no es, tal y como K. Löwith trató de mostrar (en *Historia del mundo y salvación*),¹⁰ una pregunta que solo tiene su lugar sobre el suelo de la fe escatológica judeo-cristiana y que se desvanece con su desaparición, sino que ella está, como afirma Kant, “entretejida con la razón humana universal de un modo milagroso” (en el breve tratado sobre *El fin de todas las cosas*). Fue para Marx, como

¹⁰ Karl Löwith, *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Buenos Aires, Katz Editores, 2007. Trad. Norberto Espinosa.

ya se ha mencionado, la experiencia de una crisis histórica radical la que le hizo plantear la pregunta por el sentido de ese acontecer, para poder responder a la pregunta de qué debía hacer en ella. Su punto de partida fue que la historia debe ser entendida como teleológicamente dirigida hacia la realización de un sentido si el ser-activo (*Tätig-sein*) ha de poder encontrar en absoluto su dirección. Pero esa dirección del objetivo no ha de ser explicada mediante la suposición de un poder superior religioso o filosófico que la establece, sino que puede ser entendida desde el análisis de los fenómenos históricos en cuestión como su *tendencia*. Así fue ya brevemente descrito su programa ulterior en una carta a Ruge de septiembre de 1843: “La razón ha existido siempre, pero no siempre bajo una forma razonable. El crítico puede, por lo tanto, partir de cada forma de la conciencia teórica y práctica y desarrollar, desde las formas *propias* de la realidad existente, la verdadera realidad como su deber y fin último”.¹¹ Es ésta una afirmación que Husserl ciertamente hubiera podido firmar. También para él el objetivo del desarrollo humano es la realización de la razón —sin entender esta palabra, por supuesto, en el estrecho sentido del racionalismo—, un camino en el cual ésta vuelve primeramente hacia sí misma en una tendencia (*Streben*) “intencional” que alcanza en primer lugar, en los pasos de su desarrollo, la claridad sobre sí misma y su objetivo. De este modo la forma más elemental de ese proceso es una tendencia oscura, que aún no tiene claridad sobre su objetivo. Husserl habla de una “tendencia originaria” (*Urstreben*) que ya dirige los modos más elementales del ser activo. En vista de esta afinidad, el intento de poner en relación los problemas fenomenológicos y marxianos de la teleología viene exigido por la cosa misma.

b) El concepto de fenomenología *trascendental* —Husserl caracteriza [77] su modo de investigación como trascendental-fenomenológico. Como aclaración hay que decir aquí solo lo imprescindible para una primera comprensión. Este concepto de trascendental no es idéntico al kantiano, pues incluye en sí la pregunta de Locke por el origen de nuestras representaciones. El concepto de trascendental de Husserl tiene formalmente en común con el kantiano el significar “crítica”: crítica del manejo de los conceptos filosóficos transmitidos por la tradición, de la pregunta por el “*quid juris*” de su uso para la explicación de nuestras experiencias. En este sentido, “trascendental” no significa otra cosa que lo absolutamente contrario a toda forma de dogmatismo. También esto lo tiene en común el concepto de trascendental de Husserl con Kant. Pero va más allá de eso. No significa solo crítica del dogmatismo de la metafísica, que era el objeto de crítica de Kant, sino también crítica de las implicaciones metafísicas encubiertas en las posiciones anti-metafísicas, particularmente del positivismo y del naturalismo; por tanto, crítica del uso de todos los conceptos filosóficos

¹¹ Traducción propia. Puede leerse la traducción completa que Virginia Monti ofrece de esta carta en: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/m09-43.htm> [Consultado 01/03/2017]

transmitidos por la tradición con los cuales ha de efectuarse una comprensión de nosotros mismos, de nuestro mundo y, en última instancia, una amplia interpretación del mundo. Para Kant, crítica trascendental es antes que nada crítica del conocimiento del mundo “externo a nosotros”, de la “naturaleza”, y esto significa determinación del alcance de los conceptos de las funciones del pensamiento mediante los cuales la naturaleza experimentada es reconocida científicamente. Aquí se puede dejar de lado el hecho de que esto sea un aspecto reducido de la filosofía de Kant, puesto que este aspecto ha sido el que más ha influido históricamente. Para Husserl, por el contrario, en la crítica trascendental está incluido el examen y la crítica de los conceptos que, por la experiencia, nos formamos de nosotros mismos y con los cuales tratamos de ponernos de acuerdo sobre nuestra existencia en nuestro mundo social. Esta experiencia la tematizan también las ciencias particulares del ser humano, de su sociedad y su historia, y sus resultados deben ser admitidos por la fenomenología trascendental como dados, así como Kant admitió como dada la ciencia natural de su época. Sin embargo, esto no quiere decir que la fenomenología reúna y tome sencillamente sus investigaciones de los resultados de esas ciencias que se ocupan en cierto sentido del ser humano, como la psicología, la sociología, etc. También aquí es crítica trascendental la comprensión [78] del legítimo derecho y de los límites de esos planteamientos particulares. Es *pregunta por su origen desde la experiencia de la vida pre-científica*. En consecuencia, esta misma ha de ser investigada, sobre lo que ya le ha dado a entender desde sí misma esa experiencia antes de toda explicación científica; de modo que hay que examinar si, y dentro de qué límites, los conceptos de las ciencias del ser humano se ajustan debidamente a esa experiencia. Se aplica, por tanto, el primer paso de la crítica trascendental al análisis de la vida pre-científica. El tema de ese análisis es el “mundo de la vida” y la pregunta de cómo, a partir de las relaciones del mundo de la vida del ser humano, nacen todos los conceptos que él se hace desde sí mismo. En nuestro contexto se trata, en primer lugar, del origen y, con ello, del derecho mundano-vital (*das lebensweltliche Recht*)¹² de las representaciones de un obrar teleológico, y

¹² A partir de este “derecho mundano vital” de las representaciones que nos hacemos de nuestro obrar en tanto que actuar teleológico expondrá Landgrebe la importante noción husserliana de “tendencia originaria” (*Urstreben*) para reconducir la problemática de la “representación”, que comúnmente suele asociarse a una postura intelectualista o representacionista (así se lo reprocha, por ejemplo, Emmanuel Lévinas a Husserl), a sus raíces corporales. De ahí la tesis que defenderá a continuación de “El mover-se como la estructura más elemental de la actividad humana”. Con esta tesis Landgrebe retrotrae las “representaciones” que nos hacemos de nuestro actuar a su condición más elemental (trascendental dirá más adelante), esto es, al “mundo de la vida” en el que estamos siempre y originariamente implicados por nuestra corporalidad, la cual es ya teleológica antes de toda “representación” conceptual o intelectual, motivo por el cual nos plantea el “derecho mundano vital” de las representaciones. En función de esta idea expondrá Landgrebe la relación entre fenomenología trascendental y conocimiento científico, mostrando que este último siempre presupone esa familiaridad originaria en la que nos hallamos con el “mundo de la vida” —tema de estudio de la fenomenología trascendental—, de ahí que toda ciencia particular solo sea posible gracias a la práctica de una abstracción (o puesta entre paréntesis) de esa familiaridad originaria, pero pasar por alto este “derecho mundano vital” de todo conocimiento supone, en palabras de Husserl, un

de ahí el derecho de entender como un obrar teleológico el acontecer en el que el ser humano se encuentra implicado. Por ello es éste el siguiente tema tras estos comentarios introductorios.

2. EL ORIGEN DE LAS REPRESENTACIONES DEL OBRAR TELEOLÓGICO

DESDE LA CONSTITUCIÓN CORPORAL DEL SER HUMANO

100

a) El mover-se como la estructura más elemental de la actividad humana. Con el discurso de Husserl sobre la "tendencia originaria" (*Urstreben*) se nos da la indicación hacia aquella dimensión de la experiencia de nosotros mismos en la que, de una forma originaria, estamos familiarizados con el *obrar teleológico* y podemos, en consecuencia, formarnos un concepto de Historia como un devenir determinado teleológicamente. Por tanto, la primera pregunta es: ¿dónde encontramos esa "tendencia originaria"? Es el cuerpo del ser humano con sus órganos sensoriales el que se pone a sí mismo en movimiento. Y se pone en movimiento de tal forma que, cuando se lleva a cabo una reflexión en la ejecución de ese movimiento, ésta puede ser expresada como "yo me muevo". Éste puede proceder también sin tal reflexión, y la mayoría de las veces es ejecutado sin ella. La tendencia (*Streben*) que lo pone en marcha actúa entonces, para decirlo con Husserl, "anónimamente". El significado de este discurso sobre el movimiento como auto-movimiento ("yo me muevo") es más amplio que el de la modificación de lugar, de cambio de lugar [79] en el espacio. La autoexperiencia (*Selbsterfahrung*) del movimiento propio da a entender de él más que el cambio de lugar y posición. La filosofía moderna ha limitado la pregunta por el movimiento al *motus localis* y ha entendido el movimiento solo en ese sentido. Esto fue una abstracción basada en la posibilidad de la fundación de la ciencia moderna, a saber, en la mecánica "clásica". Del *más amplio* sentido en que se ha de hablar *aquí* de movimiento no ha de darse ninguna definición. El discurso sobre el movimiento y el mover-se ha de ser entendido más bien en su significado "deíctico" para que puedan ser recogidas las múltiples referencias de significado en las que esta expresión es usada en el lenguaje cotidiano. Este procedimiento fenomenológico podría ser entendido también como un modo del *ordinary Language approach*. Con el empleo de tal discurso solo se ha de indicar lo que para cualquiera es conocido desde su propia experiencia —una familiaridad (*Bekanntschaft*) que en modo alguno debe ser ya un conocimiento formulable (*eine formulierbare Erkenntnis*). Lo movido desde la "tendencia originaria" en la forma que se mueve, es el cuerpo, mejor dicho, los órganos sensoriales con los que éste está dotado. Pero es un cuerpo que se mueve sólo gracias a que es en cada caso *mi* cuerpo, *tu* cuerpo, el cuerpo de al-

"olvido" que es necesario superar.

guien, que lo “tiene”, en tanto que dispone sobre su movimiento dentro de ciertos límites. Husserl habla en relación con esto de un “dominar en el cuerpo” (*Walten im Leibe*). La pregunta de *quién* o *qué* “domina” en el cuerpo la dejamos aún planteada porque en ella está ya incluido un completo haz de cuestiones que poco a poco habremos de ir “deshaciendo” fenomenológicamente. En vista de este mover-se —una expresión que en su función deíctica da a entender *más* de lo que puede ser *comprendido* en su generalización predicativa— se revela en qué sentido hay que entender el discurso sobre el cuerpo y el sentido de la “sensibilidad” (*Sinnlichkeit*) en razón del análisis fenomenológico.

b) Sensibilidad es “actividad sensorial” (*sinnliche Tätigkeit*). Con la expresión “actividad sensorial” se alude a las tesis de Marx sobre Feuerbach. Antes de que pueda hablarse sobre el derecho y el significado de una referencia tal, hay que exponer, en primer lugar, los rasgos fundamentales del análisis fenomenológico de la sensibilidad y del cuerpo.

La más elemental, y en la que se basan todas las otras formas del ser activo (*Tätigseins*) [80], es la actividad de los órganos sensoriales dirigida a un objetivo (*die zielgerichtete Tätigkeit der Sinnesorgane*). Para ello Husserl introdujo aquí el término *cinestesis* (*Kinästhesen*); traducido literalmente: un movimiento consciente de sí mismo en su ejecución. Husserl expuso ya en 1913 en el segundo tomo de sus *Ideas*, en sus análisis de la conciencia cinestésica, el significado de la sensibilidad como un ser activo (*Tätigsein*) para la consecución de cualquier saber de cosas corpóreas (“materiales”) percibidas. Más tarde, en un sentido similar, habla Gehlen en su antropología de la “sensación retroactiva” (*Rückempfindung*) de los movimientos motores, gracias a los cuales obtenemos impresiones de las cosas, ópticas, acústicas, táctiles. Además, los órganos sensoriales receptores nos son conscientes como órganos que podemos poner en movimiento. Para obtener una impresión táctil debo agarrar con las manos, contragolpear, y todo lo demás semejante. Para poder ver una cosa correctamente, debo girar la cabeza, cambiar la postura, etc. Con ello están conectados los movimientos oculomotores que, por supuesto, la mayoría de las veces no llegan a ser conscientes en absoluto, sino que solo pueden ser constatados a través de la observación externa. Sin embargo, estos no suceden por casualidad, sino que son producidos a través del impulso para ver más nítidamente. El ser humano se familiariza en estos movimientos, ya en su desarrollo temprano, con aquello de lo que es capaz por sí mismo. Solo en la *puesta en marcha* de sus llamadas capacidades sensoriales (*Sinnensvermögen*) las llega a conocer de una forma inmejorable. En ese sentido dice Husserl que “el ‘yo me muevo’ precede al ‘yo puedo’”. Esto ya se aplica también allí donde, en un nivel temprano del desarrollo pre-lingüístico del niño, se practica e imita el movimiento decidido de miembros del cuerpo. Se trata del primer descubrimiento, en la infancia temprana, antes de toda formación de una conciencia del yo (*Ichbewußtsein*), de que es capaz y de que aprende a ser dueño de la motricidad de sus miembros corporales

para aproximarse a y apropiarse de aquello que ansía o necesita. Es llegar a percatarse (*Gewahrwerden*) de la relación entre el movimiento motor que dirige los miembros del cuerpo voluntario y las impresiones sensoriales logradas a través de éste. Aquí se enraíza, de siempre, una comprensión consciente de sí mismo como un centro espontáneo, desde un movimiento proveniente de sí mismo que se dirige a un objetivo y es controlable, de modo que éste pueda ser corregido cuando fracasa.

Este temprano descubrimiento, que cada individuo humano debe hacer siempre él mismo en su propia historia vital (*Lebensgeschichte*)¹³ es, [81] por así decirlo, la *hora del nacimiento de la humanidad del ser humano* (*Geburtsstunde der Menschlichkeit des Menschen*). Ella es la condición previa indispensable para todas las capacidades superiores de la espontaneidad que no nacen en el ser activo sensorial y que permiten comprender al ser humano como un ente activo dirigido en su actividad por la previsión y el propósito. De esto forma parte la articulación, en el lenguaje, de las representaciones anticipatorias del objetivo a lograr mediante la actividad. Pero ella también es actividad sensorial que, articulando, produce el sonido que regresa al oído como un acontecimiento del entorno sensorial presente y, por tanto, posibilita el control de la adecuación del sonido articulado a lo que se dice y la corrección de la expresión lingüística. Éstas son las más inferiores y, en ese sentido, condiciones *transcendentales*, solo bajo las cuales el ser humano no solo conoce su mundo, sino que antes aprende (*erlernt*) ya a moverse en él de tal modo que le es posible un conocer en general. Ese reconocer (*Erkennen*) y comprender el mundo, en el que nosotros vivimos, no nace, por tanto, en la capacidad de poder tener representaciones, sino que tiene una raíz más profunda. Por principio, toda teoría del comprender (*Verstehen*) que lo reduzca al reconocer (*Erkennen*) en el sentido de intelección (*Einsehen*), de representación intelectual de un estado de cosas, resulta demasiado limitada. El comprender del ser humano es primariamente un *comprender-se en su poder*, lo cual ha sido recordado también por Heidegger. El "yo puedo" o la "capacitación" (*Vermöglichkeit*), como eso de lo que uno es capaz, resulta así una *categoría fundamental* en el análisis husserliano del modo como llegamos a un ser conscientes de nuestro mundo; y lo más elemental de lo que el ser humano es capaz es

¹³ El término *Lebensgeschichte* también significa en alemán "biografía", pero Landgrebe lo emplea aquí en un sentido técnico que, incluyendo el sentido de biografía (individual), no se limita a él, puesto que apunta también a la historia vital en relación con la humanidad del ser humano (*Menschlichkeit des Menschen*), pues, como concluirá Landgrebe, solo en relación con esta última puede haber propiamente historia. La siguiente afirmación recoge la idea central, que Landgrebe expondrá más adelante, de la tensión dialéctica entre la historia como historia vital (del individuo) y la historia como vida de la especie: "Para que exista la historia como historia para nosotros es, por tanto, presupuesto, por un lado, la generatividad de la "vida de la especie" (*Gattungslebens*), por otro lado, la absoluta singularización (*Vereinzelung*) del respectivo "ahí" de sus miembros. Sociedad como "vida de la especie" es solo posible en tanto que esa vida de la especie deviene historia solo por absoluta singularización, es decir, una historia que la humanidad tiene como vida de la especie. Las comunidades animales no tienen historia, el vivir y morir de sus miembros es un ciclo" (p. 97 del texto original).

el poder-mover-se entre las cosas que lo rodean. Él se encuentra en medio de ellas mientras se comporta con ellas. *Comportarse* significa, por tanto, el movimiento auto-dirigido en medio de las cosas y, en realidad, tomado primariamente de un modo completamente literal, como acercar-se, alejar-se, echar una mano, etc.

De este modo es posible una precisión del concepto de comportamiento. Cuando el behaviorismo, y la investigación del comportamiento que lo sigue, cree que el comportamiento y sus distinciones solo son investigables científicamente a través de la percepción externa de procesos de movimiento, ha ocultado y olvidado la pregunta de cómo ha llegado él, en general, a su concepto de comportamiento y lo que diferencia a un comportamiento de cualquier otro proceso observable de movimiento. El conductismo ha olvidado la experiencia del investigador de su propio movimiento auto-dirigido [82], que le permite, en primer lugar, encontrar esa diferencia y delimitar con ello el campo de su investigación. Esto es citado aquí únicamente como un ejemplo de cómo el análisis fenomenológico trascendental no solo asume los resultados de la investigación empírica, sino que al mismo tiempo tiene que practicar una crítica del olvido de sus propios presupuestos.

Se habla de hecho también de los animales y su comportamiento, y eso es posible, en realidad, solo mediante la observación externa. Sobre cómo "vive" el animal algo así como su comportamiento, no nos puede comunicar nada, y sobre eso no podemos decir nada. Naturalmente, se dice también del animal que se mueve en su entorno, es decir, que no es, como lo inanimado, movido desde fuera (movimiento entendido aquí en los múltiples sentidos aristotélicos, como cambio de posición y de lugar, como transformación cualitativa y como aumento y disminución). También la investigación biológica choca con los límites de su explicación causal cuando topa con fenómenos de auto-dirección y auto-compleción del organismo viviente. Esa investigación debe aceptar un principio que posibilite algo como eso, por más que también el modo de su actuación teleológica se escape a toda investigación empírica y a sus medios necesariamente cuantificadores. También la cibernética tiene aquí su límite insuperable. Si el organismo hubiera de ser comprendido como un aparato cibernético, debería poder ser pensado de tal forma que tuviera la capacidad para inventarse a sí mismo y, conforme a ese invento, producir uno nuevo.

En contraposición al modo de comportamiento de los seres vivos animales, solo observable desde fuera, el "se" tiene un sentido señalado para el movimiento humano. Justo aquí cobra el pronombre reflexivo su auténtico significado. El movimiento es el movimiento corporal, del cual yo puedo darme cuenta como el movimiento puesto en marcha *desde mí*; es un darse cuenta del impulso dirigido por la tendencia a *unas* con el movimiento que de él se sigue y, al mismo tiempo, es perceptible. El *motivo* del movimiento es él mismo experimentado en ese darse cuenta, y tan pronto como se disponga de capacidad lingüística es, dadas las circunstancias, dado a conocer alto y claro por el "¡yo quiero!" del niño.

Es el llegar-a-ser-consciente-de-su-fuerza, que debe ser empleado para conseguir un objetivo buscado, por ejemplo, el amplio movimiento de la mano o el movimiento del gatear o andar para acercarse a una cosa lejana pretendida. Por ello no puede entenderse el movimiento cinestésico [83] sencillamente como movimiento en el espacio (*motus localis*), porque entonces resulta el espacio como ya dado, y se pasa por alto cómo llegamos en general a las representaciones del espacio y las relaciones espaciales. Por tanto, el *movimiento cinestésico* es siempre experimentado como un *operar teleológico*, siempre dirigido a un objetivo; éste debe permanecer a la vista, de algún modo, como aún no logrado, pero alcanzable solo por la propia actividad. No lograr el objetivo da ocasión al probar como una forma elemental del proceso de aprendizaje en el que el movimiento es ensayado hasta que haya conseguido su objetivo.

Así, con la muestra de esa relación, se encuentra el fundamento trascendental del derecho a hablar sobre fuerzas efectivas. Ese fundamento se halla en el modo en que las fuerzas son conscientes en inmediata intuición en nuestra experiencia de nosotros mismos como automovientes y operantes en ese movimiento; por ejemplo, en la *resistencia* que ha encontrado nuestro impulso de agarrar o de arremeter, hemos experimentado la dureza y la blandura de una cosa: *porque* nos movemos así, hemos experimentado eso y obtenido esas impresiones sensoriales. Por tanto, no se da originariamente una mera sucesión de impresiones ("datos sensoriales") que están simplemente ahí, sino un "porque-así". Hume no pudo tener a la vista el origen de todas nuestras representaciones de relaciones efectivas (*Wirkungszusammenhängen*)—"causalidad" en un sentido amplio—porque para él—así desde Aristóteles— el concepto de sensibilidad estaba fijado, sin ser revisado, como un padecer (*Erleiden*). También en la determinación kantiana de la sensibilidad como receptividad se mantiene ésta, del mismo modo, como obviada (*Selbstverständlichkeit*) y, así, debió buscar el origen de esas representaciones en las categorías del entendimiento, con lo que pasó por alto su base elemental en las cinestesias sensoriales. Aquí se halla una limitación esencial de su planteamiento filosófico trascendental, que tiene amplias consecuencias.

De la comprensión del origen de todas nuestras representaciones a partir de un obrar y del contexto de fuerzas eficaces (*wirkender Kräfte*) resulta que nuestras representaciones de un obrar solo pueden ser cumplidas con intuición viviente si se trata de un obrar *teleológico*, de un determinado operar desde un objetivo. A la causalidad en sentido *restringido* (humeano), entendido según un *post hoc* como un *propter hoc*, no corresponde en realidad ninguna intuición. Por ello, las fuerzas efectivas [84] son pensadas en todas las representaciones mitológicas del mundo según el modo en que nosotros mismos nos sabemos, es decir, como fuerzas personalmente efectivas. *La imagen del mundo orientada por la vivencia inmediata de fuerzas es, por tanto, teleológica*. Esto tiene una razón bien comprensible: es necesario un proceso metódico de abstracción para

dejar de considerar lo que sucede a nuestro alrededor prescindiendo de la correlación con nuestro auto-movimiento en el que lo experimentamos originariamente. Es el “olvido de sí mismo” (Husserl)¹⁴ que posibilitó primeramente el conocimiento científico, en el sentido moderno, como un instrumento para el dominio de la naturaleza. Para ello debió desconectar la referencia teleológica al observador, y con ello todo discurso figurativo del obrar y el movimiento, de modo que todas las relaciones entre procesos sensorialmente observables en el experimento solo puedan ser presentadas en lenguaje matemático formal.

Se trata ahora de discutir las consecuencias que de ello se derivan para el concepto fenomenológico de cuerpo y de corporalidad.

c) Los conceptos de las funciones de la corporalidad son conceptos trascendentales. Esta tesis puede aparecer, en principio, como insólita. Se podría objetar a esto si el cuerpo (*Leib*) no es una cosa material más entre otras y, de este modo, un objeto de experiencia externa y, con ello, diferenciado de las funciones trascendentales en razón de las cuales es experienciable para nosotros. Respecto a esto hay que decir de momento solo lo siguiente. De “material” debe hablarse aquí, no en el sentido establecido en una definición, sino en un sentido completamente general e impreciso, es decir, en el que fue en principio recibido de la tradición de la filosofía tanto por Husserl como por Marx y aceptado también en el lenguaje cotidiano. En este sentido, los procesos naturales son designados como “materiales” —en Husserl “realidad material”—, y así se habla de “materia natural” y de naturaleza como “mundo externo”, que establece, por contra, al “mundo interno” como “inmaterial”, “ánimico” o como “conciencia”, de un ámbito de lo “objetivo”, por un lado, y de lo “subjetivo”, por otro. En primer lugar, debe dejarse de lado aquí que, con ello, solo es nombrado *uno* de los posibles significados de la ambigua palabra “naturaleza”: por supuesto que es posible, y eventualmente necesario, tomar así a nuestro cuerpo, como cualquier otra “cosa material” en el espacio. Éste está sometido en su movimiento inevitablemente a las mismas leyes físicas [85]. Cuando el niño comienza en el movimiento cinestésico a movilizar sus fuerzas, las obedece sin que lo “sepa”. Pero con ello él se conoce de una forma completamente primitiva y elemental. Como ya se mostró, con ello ha aprendido ya *prácticamente* la diferencia entre el movimiento que ocurre sin su intervención del movimiento que él mismo pone en marcha. Todo esto puede darse aquí como obviamente presupuesto. La tarea del análisis fenomenológico es, por el contrario, mostrar cómo y como qué está ahí para nosotros, respectivamente, nuestro propio cuerpo en el movimiento cinestésico elemental.

¹⁴ Sobre la importancia de este “olvido” en relación con las cuestiones expuestas ver nota 11. Por otro lado, cabe señalar que Landgrebe, habiéndose referido a Heidegger ya en dos ocasiones (pp. 74 y 81 del texto original) atribuye expresamente esta idea del “olvido” a Husserl y no a Heidegger, a pesar de que esta es, como es sabido, la que inaugura *Ser y tiempo* (1927), denunciando el “olvido del ser” precisamente como un “olvido”, y que será un eje directriz en toda la obra posterior de Heidegger. En cualquier caso, se trata de una idea fundamental en la fenomenología de Husserl, y a ello hará referencia Landgrebe al final del texto.

Está ahí para nosotros en la presencialidad (*Gegenwärtigkeit*) del funcionamiento de sus miembros, de tal modo que, en realidad, podemos disponer sobre ella y su movimiento inmediatamente, dentro de ciertos límites. Cada uno puede mover *inmediatamente* solo sus miembros corporales a través de su impulso, mientras que todas las demás cosas que nos rodean solo mediante los movimientos del cuerpo, o si ellas no vienen hacia nosotros por su propio movimiento, podemos acercarnos o alejarnos de ellas a través de nuestro movimiento cinestésico.

Todo esto parece ser banal. Pero con ello ya se ha indicado que en esos movimientos se encuentra el *origen de todas nuestras representaciones del espacio y de las relaciones espaciales*. Esto quiere decir que en ese movimiento vivenciamos que las cosas que nos rodean están *orientadas en torno a nuestro cuerpo*, hacia derecha e izquierda, hacia adelante y atrás, hacia abajo y arriba, como las más primitivas indicaciones de la posición espacial, que también, antes de todo desarrollo lingüístico, pueden ser señaladas y entendidas por movimientos deícticos. Esa comprensión del gesto de señalar (*Zeigegeste*) es una capacidad humana específica. Tampoco los animales muy desarrollados comprenden el gesto de señalar. Kant ha indicado muy bien esas relaciones en sus tratados *Del primer fundamento de la diferencia de las regiones en el espacio* y ¿Qué significa orientarse en el pensamiento? Pero, por los motivos mencionados, no estaba en posición de tomarlas en consideración en su estética trascendental. Por consiguiente, el cuerpo está ahí para nosotros, en nuestra experiencia elemental, como “punto cero de toda orientación”¹⁵ en nuestro mundo. Estamos en él como ese determinado individuo humano, en cada caso aquí y ahora, de una forma ineludible “ahí”; en referencia a ese “ahí” todo lo demás es para nosotros “allí”. Para poder experimentar en absoluto efectos de las cosas que nos rodean, por ejemplo, “estímulos” de nuestros sentidos, se necesita siempre de ese “ahí”. Esto no quiere decir [86] simplemente que el ser humano, como ente pensante, solo existe si es, en tanto que ese ser pensante, un corpóreo que aparece en alguna parte en el mundo. Esto no sería ninguna novedad. Con ello se dice, más bien, algo sobre el modo específico de su existir. De acuerdo con la interpretación usual, existencia y esencia —traducido en la tradición filosófica alemana como *Dasein* y *Wesen*— son diferenciados y puestos en relación recíproca. El existente individual se considera como el caso de una generalidad, como la realización contingente de una esencia general o de una especie en un ejemplar individual. También para la lógica es éste el concepto determinante de individuo. Frente a ello, resulta el “ahí” experimentado en la función de punto cero del cuerpo una *absoluta determinación*, por decirlo así. Cuando, efectivamente, hablamos de *nuestro* “ahí”, con ese demostrativo está implicado siempre ya *un* ahí en su posición temporal y en su localización espacial al que los otros ahí preceden y siguen. Pero

¹⁵ Hua IV, 158/ *Ideas* II, 198. En las sucesivas citas de *Ideas* II seguimos la traducción de A. Ziri6n (ed. cit.).

ese discurso proviene de una reflexión en la que el ahí está ya objetivado como uno entre otros, que podría ser tomado una y otra vez de uno y el mismo ahí-existente, de un “permanente y persistente yo”, para decirlo con Kant. Se trata justamente de la reflexión por la cual se pone en marcha la dialéctica hegeliana de la certeza sensible. Ésta debe mostrar que la supuesta inmediatez del “esto-ahora-aquí”, en la que se desglosa el ahí del ahí-existente individual, es una inmediatez mediada —mediada por la identidad del “yo” que permanece en estas determinaciones. En tanto esto tiene su buen derecho como crítica del sensualismo de datos, igualmente, por otro lado, desplaza el fundamento de la identidad en la multiplicidad del “ahí” al yo pensante, pasando así por alto que aquel es experimentado de un modo mucho más elemental por el ente humano que se mueve, en la ejecución de la familiarización activa cinestésica con el mundo, justamente allí donde no se puede hablar todavía de ninguna consciencia egoica ni de ningún pensar. De ahí que en primer lugar no sea el Ego cogito, sino de modo ya más profundo, el llegar a conocerse siempre con el propio ahí en su ejecución viviente presente una certeza finalmente apodíctica e intachable, de ninguna otra manera corregible (“falsificable”). Ésta tiene el carácter de una facticidad que no se deja engañar y es, en ese sentido, inmediata y absoluta. Como *Faktum absoluto* es la *condición trascendental más profunda de la posibilidad de todas las actividades* [87] y funciones en las cuales se abre para nosotros el mundo experimentado.

Hay que señalar que esto implica una revisión de la teoría husserliana del *Faktum* y la esencia (*Wesen*), en particular, tal y como fue desarrollada en sus *Ideas*. El propio Husserl ya no llevó a cabo esa revisión, pero en algunos de sus esbozos fragmentarios más tardíos dejó, en efecto, la propuesta para ello. Por tanto, sería falso decir que ese “ahí” como *Faktum absoluto* significa contingencia en el sentido de casualidad de lo presente: es absurdo decir casual porque la casualidad encierra en sí un horizonte de posibilidades en el que incluso lo casual es una de las posibilidades, justamente lo que verdaderamente ocurre significa... “¡absoluto *Faktum*!” —la palabra *Faktum*, de acuerdo a su sentido, se aplica aquí de modo inverso, al igual que “hecho” (*Tatsache*), puesto que aquí no hay actor. Es justamente lo absoluto, que tampoco puede ser denominado como “necesario”, lo subyacente como fundamento a todas las posibilidades, todas las relatividades, todas las condicionalidades, y que es lo que les da sentido y ser. “Lo absoluto tiene en sí mismo su fundamento y su absoluta necesidad como la de una ‘sustancia absoluta’”. Su necesidad no es necesidad esencial que permitiría dejar abierto algo contingente. Todas las necesidades esenciales (*Wesensnotwendigkeiten*) son momentos de su *Faktum*, son modos de su funcionamiento en referencia a sí mismo —sus modos para entenderse a sí mismo o para poderse entender.¹⁶

Está claro, por tanto, que esta absolutez (*Absolutheit*) no debe ser

¹⁶ Hua XV, 386.

entendida en el sentido de "lo absoluto" de la metafísica de la Modernidad. Es indiscutible, por supuesto, que algunas formulaciones de Husserl sugieren ese malentendido. Frente a ello, se debe mantener, más bien, que es la *determinación del límite con el que choca la reflexión filosófica trascendental* y que es para ella infranqueable. En ese sentido es una *determinación trascendental*.

d) Las funciones de la corporalidad evitan la alternativa "material-espiritual" o "anímico". Conforme a ello, ¿cómo se han de determinar fenomenológicamente el cuerpo y la corporalidad en sus funciones? En relación con esto se pueden seguir algunas formulaciones de las *Ideas* de Husserl. Se puede decir, por una parte, que el ser humano "está en la naturaleza solo en tanto que el cuerpo es una cosa material en la naturaleza espacial".¹⁷ Pero ésta [88] no es una constatación que provenga de la observación externa. Más bien, "lo que nosotros llamamos cuerpo tiene ya un estrato perteneciente a lo anímico (*zum Seelischen*)... debemos primero abstraernos de ello para lograr el mero cuerpo material".¹⁸ Esto quiere decir que nuestra existencia (*Dasein*) "en la naturaleza" es siempre experienciada como tal en la ejecución del moverse cinestésico. En él tenemos ya una experiencia elemental de la "naturaleza" como experiencia del entrelazamiento de nuestro obrar corporal con las relaciones efectivas de la naturaleza. Así, lo corporal es, por un lado, "dado como entretelado en el contexto causal de la naturaleza física",¹⁹ por otro lado, el cuerpo es perteneciente a la "realidad anímica". El modo de su movimiento no está determinado solo por la ley de la causalidad física. Las expresiones "alma" y "anímico" son empleadas por Husserl en sentido general, aristotélico, en el que "alma" es el nombre para el principio gracias al cual el organismo vivo se conduce a sí mismo en su movimiento y se completa a sí mismo (*entelequia*). Aquí se muestra "lo singular de que las cosas materiales estén condicionadas únicamente desde fuera y no lo estén por su propio pasado; éstas son realidades ahistóricas". A la realidad material "perteneciente la posibilidad ideal de regresar en procesos cíclicos a idénticamente las mismas circunstancias externas en las cuales ya ha estado, por muy improbables que éstas fueran en un caso dado. Pero la *realidad* material es de tal índole que en tal retorno cíclico tendría que tener idénticamente el mismo estado total. Frente a ello, a la esencia de la *realidad anímica* pertenece el *no* poder retornar por principio al mismo estado de conjunto: las realidades anímicas tienen precisamente una *historia*. Dos ciclos de circunstancias externas contiguos uno del otro afectarían de igual manera a la misma alma, pero en el alma misma los cursos anímicos de los estados no podrían ser los mismos, porque el estado anterior determina funcionalmente al posterior".²⁰ Lo

¹⁷ Hua IV, 138/ *Ideas* II, p. 177.

¹⁸ Hua V, 118.

¹⁹ Hua IV, 138/ *Ideas* II, p. 177

²⁰ *Ibíd.*, 137/ *Ideas* II, p. 176, trad. ligeramente modificada.

importante aquí no es posicionarse ante la cuestión de si, y en qué medida, puede ser puesta en cuestión la tesis de Husserl sobre la ahistoricidad de la naturaleza si atendemos al segundo principio de la termodinámica, el principio de entropía. Con él se indica que en la naturaleza hay procesos irreversibles; en ese sentido podría hablarse también de una historia de la naturaleza. Pero no se puede decir [89] que ella *tiene* una historia en el mismo sentido que vale para la expresión: las “realidades anímicas *tienen* una historia”.²¹ Ellas tienen historia en la medida que el estado anterior determina funcionalmente al posterior. Esto se deja ver claramente ya en los procesos elementales del ejercicio de los movimientos cinestésicos exitosos. En ese sentido se podría decir que los seres vivos animales son capaces de “aprender”. Entonces, esta afirmación quiere decir solo que un movimiento anterior no ha pasado simplemente, sin más, sino que su éxito o su fracaso es determinante para el modo de realización de los posteriores. Sin embargo, no se podría decir de los animales que lo determinante para ellos sea un conservar en el recuerdo; porque el recuerdo en el sentido que nos es usual y solo comprensible en su realización presupone la posibilidad de la articulación lingüística de lo recordado. Con ello no se quiere decir que el recuerdo no sea en absoluto posible sin lenguaje. Hay aquí seguramente transiciones escurridizas que podemos ilustrar con el modo en que se nos dan imágenes oníricas.

La mejor forma con que se puede aclarar lo que significa el discurso sobre la tenencia de historia es atendiendo al modo en que el recuerdo del éxito o fracaso de una actividad anterior, igual o similar es decisiva para la ejecución de una actividad dirigida a una meta. No siempre necesita ser ese el caso; hay desarrollos de actividades rutinarias que ocurren, por así decirlo, automáticamente. Que la “realidad anímica”, esto es, el ser humano en su respectivo “ahí”, *tiene* historia quiere decir que ella está siempre presente en cada “ahí” de su comportamiento, expresamente (en el recuerdo) o implícitamente, tal y como Husserl lo expresa, como historia “sedimentada”. Ella está presente en su “ahí” como su correspondiente

²¹ Esta expresión resulta clave para comprender dos ideas centrales del texto. En primer lugar, en estrecha relación con la noción de “realidad anímica” (*seelische Realität*) está la que aparecerá a continuación, la noción de “historia sedimentada” (*sedimentierte Geschichte*), pues solo concibiendo al ser humano como una realidad anímica o animada, en tanto que corporal (*leiblich*) y operante teleológicamente, puede entenderse que su obrar constituya un proceso histórico o, como lo expresa Husserl, una “historia sedimentada” que permanece e influye activamente en el actuar de cada individuo. Por tanto, esa “historia sedimentada” es actual y, como tal, activa y anímica, aunque solo se exprese y efectúe, como no puede ser de otra manera, en el obrar individual. En segundo lugar, estas dos nociones —“realidad anímica” e “historia sedimentada”— vienen a intermediar la relación dialéctica que planteamos anteriormente (ver nota 12) entre la historia entendida como historia vital (individual) e historia de la especie (colectiva), ofreciendo así una “solución” a este supuesto dilema. En todo caso, hay que señalar que la fenomenología de Husserl, tal y como la expone aquí Landgrebe, no trata de tomar partido por uno de los dos polos, sino, justamente, de mostrar esa correlación insuperable como trascendental y analizar los problemas desde ella. A la luz de este haz de problemas enlazará Landgrebe algunos puntos comunes entre fenomenología y marxismo (la dialéctica mencionada, la teleología de la historia, o la revisión de la relación entre “infraestructura material” y “superestructura” a partir de los análisis fenomenológicos desarrollados).

historia vital (*Lebensgeschichte*) “entre el nacimiento y la muerte”. Con esta referencia a sus límites se dice que esa historia vital no solo brota en la historia de su formación, de sus influencias a través de las cuales fue formada, sino que ella es a la vez su historia natural en tanto que depende de las funciones de su corporalidad, de su fuerza y de su flaqueza. Con su historia vital, que no es intercambiable con la de ningún otro, cada cual está en su “ahí” inevitablemente separado del de los otros. Ella es teleológica en tanto que su desarrollo depende de los planteamientos de objetivos e intereses y del empeño de tenerlos en cuenta.

[90] Antes de pasar a la pregunta por el significado de esa teleología para la teleología de la historia hay que resumir las consecuencias que se siguen de lo discutido hasta aquí para el concepto fenomenológico de cuerpo.

Para ello hay que enlazar con lo que ya se ha dicho sobre el significado de la expresión “alma” (*Seele*) en Husserl. Él la emplea en ese lugar en el mismo sentido que Aristóteles, como título para el principio de unidad del organismo vivo. Pero esto es solo una determinación puramente formal, con la que aún no se ha dicho nada sobre qué es propiamente el cuerpo. Lo que en el cuerpo se reúne teleológicamente son sus funciones vitales en las que él mismo se mantiene y completa. Solo podemos “captar” algunas de ellas, las funciones cinestésicas, dentro de ciertos límites, controlarlas y hacérselas conscientes. Otras se desarrollan sin nuestra intervención y sin conciencia de ellas. Su funcionamiento ininterrumpido se anuncia en todo caso en el bienestar, sus disfunciones eventuales en la desgana o el dolor. Pero nada de esto nos da ninguna información sobre quién o qué es lo que mantiene en marcha su operar de ese modo. Si es un principio fenomenológico el no admitir ningún concepto al que no corresponda ninguna experiencia intuitiva, entonces, en ese sentido, no podemos formarnos ningún concepto del cuerpo. Que el cuerpo es más que una cosa material resulta, por supuesto, fácil de ver. Según las circunstancias, puede que sea inevitable, por así decirlo, que sea el lugar en el que confluyen lo material y “lo anímico”, o “lo espiritual”, o eventualmente la conciencia. Pero aún no se ha logrado en ninguna parte mostrar satisfactoriamente cómo ocurre propiamente esa confluencia. Por supuesto, se puede investigar la dependencia de las funciones de la conciencia (*Bewusstseinsfunktionen*) de las funciones cerebrales, así como la recíproca dependencia de las funciones fisiológicas entre sí y lo que de ellas surge. Pero jamás se ha explicado con éxito cómo a partir de funciones fisiológicas llegan a ser la sensación, el sentimiento, o en general la conciencia. Todas las teorías que ha desarrollado la filosofía, paralelismo psicofísico, *influxus physicus*, etc. ya presuponen siempre dos funciones de distinto tipo que deben ser puestas ahí en una relación recíproca, y sin esa diferenciación no podría haber ninguna medicina ni ninguna ciencia natural. Pero de acuerdo al modo como nos llegan a ser conscientes nuestro cuerpo y sus funciones cinestésicas en el “ahí” de su correspondiente ejecución, o sea, allí donde está ahí absolutamente para nosotros [91], no sabemos nada de

dos fuerzas diferentes cuya fuente podamos especificar con nombres. Solo sabemos de la fuerza producida por nuestro impulso y de la resistencia y los límites puestos a su ejercicio.

Pero esos límites no pueden ser denominados simplemente, sin más, como "externos" o "internos", porque están ahí para nosotros como límites en el cuerpo, por ejemplo, en el dolor que nos produce un movimiento de esfuerzo excesivo o una disfunción de procesos orgánicos inconscientes. Nuestra existencia (*Dasein*) como existencia "corporal" ["*leiblicher*" (sic) *Dasein*] es experienciada por nosotros solo en la unidad de su ejecución en su correspondiente "ahí". Ese ahí es una determinación absoluta porque no permite ninguna otra pregunta retrospectiva por un fundamento de la unidad situado tras él que fuera accesible a nuestra experiencia y, en consecuencia, a su determinación conceptual. En ese sentido es el "ahí", al mismo tiempo, una determinación trascendental, porque con ella se asienta un límite de nuestro conocimiento posible. En modo alguno quiere decir esto que no tenga sentido preguntar, por ejemplo, de dónde viene un dolor y, así, distinguir si procede de un influjo exterior o si no hay causa alguna que encontrar, y que provenga incluso de quien siente el dolor, eventualmente, de sus propios órganos internos. Ahí, "interno" significa lo que procede de mi cuerpo, y "externo", justamente, lo que no procede de aquí sino de allí, por ejemplo, de esa cosa efectiva de allá con la que me he golpeado. Por otro lado, si pienso, por ejemplo, en el propósito conforme al cual muevo mi mano, tiendo a designar el propósito como algo "interno" y distinguirlo del movimiento "allí fuera" y decir que "lo interno se ha hecho externo". Así, por más imprescindibles que estas distinciones resulten ya en la vida cotidiana, no ofrecen ninguna posibilidad para decir propiamente qué es aquí lo "interno" y qué lo "externo". Nunca se debe olvidar que se trata en este caso de "determinaciones de la reflexión", como ya lo mostró Kant en la *Crítica de la razón pura* en el capítulo sobre la "Anfibología de los conceptos de reflexión". Aquí arraiga la "apariencia trascendental" de la existencia de dos ámbitos sustanciales diferenciados de efectuación. Lo que experimentamos inmediatamente en la unidad de nuestro operar como nuestro "ahí" se descompone a causa de tal reflexión en una pluralidad de miembros relativos que obtienen su nombre separados unos de otros. Esto es inevitable porque solo así es posible un entendimiento con nosotros y con los demás [92] sobre lo que ocurre en nuestro entorno y con nosotros. Pero la investigación fenomenológica trascendental del origen y los límites del derecho de tales diferenciaciones nos hace notar que aquellos nombres de las distinciones no pueden ser hipostasiados como designación de sustancias autónomas o fuerzas, tales como "materia" o "espíritu", porque las cuestiones de la relación entre ellas están fundamentalmente sin responder. La historia de la filosofía moderna ha dado información suficiente sobre ello. Ya en su comienzo, con Descartes, esas dificultades se mostraron en el hecho de que éste, por un lado, contó el *sentire* entre los *modis cogitandi*, pero que, por otro, no pudo evitar dejar los sentimientos distribuidos por

el cuerpo, subordinándolos así a la sustancia extensa. Esto se debe a la hipóstasis de la distinción de lo "interno" y "externo" como determinaciones absolutas; en eso se pasa por alto que se está dependiendo de la eventual orientación del interés en la que se establece la diferencia; bien si designamos al cuerpo como nuestro interior para distinguirlo de los efectos que no proceden de él, bien si distinguimos el propósito y el impulso como nuestro interior del movimiento cinestésico iniciado por él y también visible para nosotros mismos como un exterior.

Ambigüedades similares se dan en la palabra "naturaleza". Si la entendemos en el sentido del conjunto de procesos externos perceptibles y con ello la hipostasiamos en "naturaleza-en-sí", olvidamos la fuente por la que estamos familiarizados con la "naturaleza" de un modo originario, a saber, en el entrecruzamiento de nuestros procesos cinestésicos auto-dirigidos con el conjunto efectivo de la así llamada naturaleza "externa". Ya hemos dicho que, por razones metodológicas, este "olvido" resulta necesario para la constitución de las ciencias exactas de la naturaleza. Pero la tarea filosófica trascendental es comprender ese olvido como un olvido para recordar que la *naturaleza, tal y como nos es familiar prácticamente, y solo prácticamente en nuestras acciones, es más que la naturaleza investigable exacta y científicamente*. Como mostramos arriba, en esa familiaridad (*Bekanntsein*) práctica surgen los motivos, eso que nosotros mismos podemos producir, para diferenciarlo de aquello en lo que ese poder encuentra su límite. Tal distinción y designación no pueden tener jamás el sentido del preguntar retrospectivo tras el absoluto [93] "ahí" fáctico dado en la experiencia, sino solo el de explicitar aquello que ya nos es dado sobre su fondo.

Hasta aquí sobre la determinación fenomenológica del cuerpo y la corporalidad. En lo que sigue se mostrará qué significa eso para el problema de la teleología de la historia.

3. LA CONTINUIDAD Y UNIDAD TELEOLÓGICA NO EXISTE PREVIAMENTE

SINO QUE DEBE SER PRODUCIDA PRIMERAMENTE EN CADA "AHÍ"

POR LO TANTO, LA REPRESENTACIÓN DE UNA TELEOLOGÍA DE LA HISTORIA

NO TIENE SU ORIGEN EN SUCONSIDERACIÓN "TEÓRICA"

SINO EN LOS MÁS ALTOS INTERESES PRÁCTICOS DEL SER HUMANO

Para la fundamentación de esa tesis hay que responder antes a una *cuestión preliminar*. En los párrafos precedentes se ha mostrado cómo todas las representaciones de un operar teleológico tienen la función punto cero de su corporalidad en la autoexperiencia del ser humano con la que cada uno está puesto en su absoluto ahí. En ese ahí de su actividad sensorial más profunda está su historia expresa o implícitamente

presente como su historia vital “entre el nacimiento y la muerte” como sus límites. En su constitución corporal tiene su fundamento el que todo su “comportamiento” tenga su base en una “tendencia originaria” intencional (Husserl). Su intencionalidad está determinada a través de las relaciones de cumplimiento y decepción. A cada uno le interesa si vive la experiencia de su ser-ahí en su historia vital como exitosa, “feliz” o como fracasada. Fracasarse significa interrupción de su continuidad teleológica, pérdida de la identidad personal, mientras que éxito significa salvaguardar su unidad teleológica. Está claro, pues, en qué sentido se puede hablar aquí de una teleología; ésta ha de ser llevada a cabo siempre de nuevo. En ese sentido dice Husserl: “ser-sujeto es ser-teleológico”. Ahora bien, cada cual está en el “ahí” en su historia vital y su teleología insuperablemente separado del ahí de los demás a través de la perspectiva (*Perspektivität*) de ese ahí. Cada uno tiene su historia vital como suya, que no puede ser cambiada por la de ningún otro. Admitamos que aquí puede hablarse de teleología. Pero si hay que buscar en esa teleología, como la de cada individuo respectivo, y en su aislado ahí absoluto, el origen de todas las representaciones de un operar teleológico [94], ¿cómo se puede hablar justificadamente de una teleología de la historia? Mas con *de la historia* se quiere decir algo distinto de la historia vital de cada individuo humano aislado. Al contrario, ella es entendida como la historia de la “humanidad” o de la “especie humana”. ¿No se produce con esto una suerte de transferencia analógica desde una teleología auto-experimentada a un acontecer que no es auto-experimentado del mismo modo? Si fuera éste el caso, una transferencia tal sería altamente cuestionable; porque significaría que la razón que forma parte de cada teleología propia en cada caso como *posibilidad* de elección del camino vital correcto, como “razón en la historia”, es proyectada en un contexto del devenir en el que no se puede tener experiencia de tal razón.

Para comprender esto, hay que considerar con más precisión qué significa que en cada “ahí” de un individuo está siempre presente su historia vital y, verdaderamente, para decirlo de nuevo con Husserl, no meramente donde lo recordamos de modo expreso, sino mucho más como historia “sedimentada”. Esto comienza desde los niveles más elementales del moverse corporal. En cada movimiento exitoso ensayado está presente una parte de la historia vital. Ella está ahí además como producto de la actividad, no solo de la propia, sino sobre todo de la de los otros. Esos productos están “ahí” para nuestra percepción sensorial, remitiendo a sus productores. Así, la historia está como lo que ha ocurrido en el pasado, ahí en sus ruinas, monumentos y, finalmente, en su herencia escrita, pero también “ahí” como eso que sus productores no han podido cumplir y que exige de nosotros continuación. Todo eso es “actividad sedimentada”, como también el lenguaje es actividad sedimentada con su gramática y vocabulario. Pero aquí es cada actividad, que remite a la sedimentación, una actividad en un “absoluto” “ahí” que no es el mío ni el nuestro sino el de los otros, cuya historia vital pertenece al pasado. Pero si cada cual está, por así decirlo,

encerrado en su absoluto ahí, ¿cómo se puede entonces tener experiencia y comprensión de tales remisiones al ahí de los otros en cuanto tales? ¿No es ya presupuesto para ello una familiaridad (*Bekanntschaft*) "apriórica" con el tú, con el nosotros, con los "otros"? Hay que responder, sin duda, afirmativamente, pero el origen de esa familiaridad [95] no puede buscarse en un nivel demasiado alto. El respectivo absoluto "ahí" en su realización viviente no es el "ahí" de un "yo pienso" individualizado en sí; porque el hacerse consciente como su yo es una forma de relación consigo mismo desarrollada, en primer lugar, en la historia vital de cada uno en su ahí individualizado. La raíz de la familiaridad originaria con el "ahí" de los otros no puede, por tanto, encontrarse en las funciones del yo-pienso y su articulación lingüística, sino que reside en la ejecución de las funciones elementales dirigidas por la "tendencia originaria" en cada ahí. Ya antes de todo hablar y poder pensar, se da ahí comunicación.

El concepto de comunidad humana como "comunidad comunicativa" es, pues, demasiado limitado si se entiende la comunicación solo como comunicación lingüística. Habermas ha pasado esto por alto en sus explicaciones sobre el a priori del lenguaje (en *Conocimiento e interés*).²² Pero esta omisión está ampliamente extendida. También a la *Logische Propädeutik* de Lorenzen-Kamlah subyace un concepto de lenguaje cotidiano en el que no se tiene en cuenta la referencia originariamente deíctica y, por tanto, "pre-predicativa", de la articulación lingüística al respectivo ahí vivido. Por contra, Waldenfels remite a ese fondo del diálogo en su libro *Das Zwischenreich des Dialogs*.²³

Fenomenológicamente esto no es sino el problema de las *condiciones trascendentales de la posibilidad de la intersubjetividad* —el título husserliano para la comunidad humana. Ese problema no ha suscitado una disputa en una filosofía de la conciencia y del yo. No es suficiente decir que se debe dar por sentado el hecho de que el ser humano es un ser de comunidad o un ser social, y que lo que es realmente de hecho con ello ha demostrado su posibilidad. Por el contrario, es importante comprender cómo este hecho efectivamente indiscutible es un hecho *para él*. Porque si se comienza con este hecho de la comunidad, entonces no hay ningún camino para mostrar cómo se llega a la singularización (*Vereinzelung*), y si se comienza con la singularización del propio yo consciente, no se encuentra ningún camino de cómo se llega desde ella a la comunidad. En ese sentido, es imprescindible la pregunta por las condiciones trascendentales de posibilidad de la intersubjetividad. Si ha de poder hablarse de ellas con sentido, [96] ese discurso de las condiciones debe corresponder a lo que puede ser mostrado como ya involucrado en nuestra experiencia más elemental, es decir, en las experiencias corporales que están dirigidas por una "tendencia originaria". "Tendencia originaria" es respectivamente

²² Jürgen Habermas, *Conocimiento e interés*, Buenos Aires, Taurus, 1990. Trad. Manuel Jiménez, José F. Ivars y Luis Martín Santos. Revisión de José Vidal Beneyto.

²³ Bernhard Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs*, La Haya, Nijhoff, 1971.

la del ente humano activo, único, singularizado en su "ahí". ¿Cómo puede remitir a los otros en esa singularización insuperable, en tanto que "ahí" en su corporalidad?

Tras varios esbozos de una teoría de la intersubjetividad, insatisfactorios tanto para los críticos como para él mismo, Husserl ha dado algunas indicaciones en la dirección en la que puede ser encontrada la respuesta a esa pregunta, sobre todo en los manuscritos más tardíos. Ahí pregunta Husserl: "¿No podemos o no debemos presuponer una intencionalidad instintiva universal que constituye unitariamente cada presente originario y que discurre de presente en presente, de tal forma que todo contenido es contenido de cumplimiento del instinto y que es pretendido antes ya de un objetivo?".²⁴ El presente originario se refiere a lo que hemos presentado como "absoluto ahí". Su análisis reflexivo conduce a la "estructura yoica" (*Ich-Struktur*), la cual muestra la absoluta singularidad (*Vereinzelung*), pero, por otro lado, conduce "a la capa fundamentante inferior de la tendencia no yoica (*ichlosen Streben*) que, mediante una consecuente pregunta retrospectiva hacia lo que también presupone y hace posible la actividad sedimentada, reconduce a lo radical pre-yoico".²⁵ Con esto, hay que tener en cuenta que esta afirmación no tendría ningún significado trascendental si se hubiese llevado a cabo solo mediante deducciones desde lo dado en la experiencia originaria hacia lo no dado. Más bien ese discurso de una "tendencia originaria no yoica" debe ser referido a un contenido de experiencia que permita hablar de una intencionalidad instintiva universal, de modo que la singularización (*Vereinzelung*) del "absoluto ahí" no sea superada, sino que remita desde el comienzo a la de los otros y, con ello, a un ahí común. Husserl encuentra ese instinto originario (*Urtrieb*) en el instinto sexual como "intencionalidad instintiva de la comunitarización (*der Vergemeinschaftung*)".²⁶ En tanto que instinto originario (*Urtrieb*), está relacionado con los otros desde el principio y tiene en ellos su reciprocidad y cumplimiento: "en el instinto mismo yace la relación con los otros como otros y con su instinto correlativo". En su "cumplimiento no tenemos dos cumplimientos separados en una y otra primordialidad (*Primordialität*), sino una unidad de ambas primordialidades produciéndose a través [97] del uno en el otro del cumplimiento".²⁷ Por primordialidad hay que entender el ámbito de lo que es accesible para cualquiera en la reflexión consecuente (trascendental) desde el contenido experiencial incluido en su ahí. La consecuencia del cumplimiento de ese "instinto originario" puede ser el nacimiento de un nuevo ser humano con su ahí propio, entonces inconfundible para

²⁴ Hua XV.

²⁵ *Ibid.*, 598.

²⁶ Citado del manuscrito original por Waldenfels, *Ibid.*, 298. Actualmente publicado en E. Husserl, *Grenzprobleme der Metaphysik. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908–1937)*, Rochus Sowa y Thomas Vongehr, (eds.) Husserliana XLII, Dordrecht, Springer, 2013, p. 97.

²⁷ Cf. Hua XV, 593 y ss.

él, y su propia historia para él, que, en sus posibilidades, está determinada por la herencia de sus antepasados, que él porta en sí "sedimentada".

Procreación y muerte no son, entonces, meros temas de la biología, sino de importancia trascendental como condiciones de posibilidad de la historia. Esto no es ninguna banalidad, sino que ahí reside el fundamento de la posibilidad para formar conceptos con los que podemos hacernos comprensible la estructura de la historia. En esto se fundamenta la diferencia de generaciones, por lo que eso que tienen en común —siempre viven juntas varias generaciones en una época— aparece en diferentes perspectivas, debido al diferente tiempo de sus vidas. Así se forma la historia común de una familia, de un pueblo, de una época. Cada miembro que ingresa en ella mediante su nacimiento tiene *su* tiempo, el tiempo que le es asignado. Para que exista *la* historia como historia para nosotros es, por tanto, *presupuesto, por un lado, la generatividad de la "vida de la especie" (Gattungslebens), por otro lado, la absoluta singularización (Vereinzelung) del respectivo "ahí" de sus miembros.* Sociedad como "vida de la especie" es solo posible en tanto que esa vida de la especie deviene historia solo por absoluta singularización, es decir, una historia que la humanidad *tiene* como vida de la especie. Las comunidades animales no tienen historia, el vivir y morir de sus miembros es un ciclo. "Las abejas que Ovidio loaba construían sus colmenas según las mismas leyes que las abejas de hoy". Solo mediante la aclaración de esa relación puede entenderse adecuadamente la enigmática expresión de K. Marx: "El ser humano es para sí ser existente, *por este motivo* vida de la especie", y la hipóstasis de la especie —una palabra que *en sí misma* implica una abstracción— llegar a ser el título de la fuerza efectiva, y esto quiere decir, del "sujeto trascendental" de la historia. No sería suficiente con decir que en esa relación gobierna la dialéctica de lo universal y lo particular, de lo individual para, con ello, formalizarla. [98] Para la investigación fenomenológica-trascendental es mucho más importante preguntar en qué contenido experiencial tal dialéctica tiene el fundamento de su posibilidad. Ya se ha mostrado que ese fundamento no hay que buscarlo en primer lugar en el nivel de la reflexión del yo, sino en las relaciones vitales, que yacen más profundamente. De ahí que haya aún que observar brevemente lo que se desprende de esto para el problema de la teleología como problema de la historia en la obra tardía de Husserl, cuando éste se comprende a la luz de las aclaraciones ensayadas que él mismo no desarrolló *in extenso*.

El "ahí" de los miembros singulares de la historia humana es su "ahí" como sujetos corporales que se mueven. En su poder moverse corporal les es familiar desde el principio la "naturaleza", porque ellos "forman parte" de ella "allí dentro" con su "instinto originario" corporalmente fundado. Es un ahí en su "lugar" en la naturaleza, y ese lugar es para nosotros la "tierra", que "se inserta en una 'historia natural' a la que el ser humano

se incorpora como ser vivo”.²⁸ Mas la historia del ser humano no es solo historia natural, por más que su suelo es, en efecto, acontecer natural, en tanto que la “tierra” designa el conjunto de condiciones que sientan los límites a todo actuar del ser humano y, con ello, de su historia, en el sentido de la *res gestae* —una delimitación de la que, cuanto más insistentemente nos hacemos conscientes, más ampliamente se ha desarrollado el acontecimiento de apoderamiento de la “tierra”. *A la absolutez del “ahí” pertenece la absolutez de la “tierra” como el límite de cada “ahí” posible.* De la astronáutica no es necesario hablar aquí. Ella no podrá nunca acaecer de otra forma que como “relacionada con la tierra”. En este sentido, “tierra” es un *concepto trascendental límite*. En ese punto se muestra que el discurso de la historia, por cuya teleología se pregunta, se refiere justamente a esa *nuestra* historia, en cuyo ahí nos encontramos hoy. Es la historia de los pueblos europeos, que ha producido un estilo de ciencia y científicidad en que la pretensión de dominio sobre todos los procesos de la tierra y el pensamiento de una dirección sistemáticamente planificada de la historia de la sociedad humana se fundamenta en la “tecnificación” y con ello en la ciencia. Con los pasos hacia la realización de esa pretensión, todas las demás culturas del mundo, las civilizaciones y las culturas que viven aún [99] en una organización arcaica fueron englobadas en un acontecer coherente en sí; con esto se ha hecho realidad la idea de una historia *mundial* de la humanidad (*Weltgeschichte der Menschheit*). Esa historia global está ahí, de ese modo, inevitablemente en nuestro experimentado “ahí”, y esa presencialidad (*Gegenwärtigkeit*) es la presencialidad de una “crisis” global del mundo. En ese sentido pregunta Husserl en su obra tardía por la “crisis de las ciencias europeas”, por su origen y por la posibilidad de su superación. Ya en la meditación del individuo en sus crisis vitales la primera pregunta es: “¿por qué ha venido esto así, por qué lo que he logrado no satisface a lo que yo había aspirado?” Por tanto, también en esa crisis, la pregunta por su origen es el primer paso de la meditación. De ahí la pregunta de Husserl por la “fundación originaria” (*Urstiftung*) de ese estilo de científicidad, que aconteció con los griegos, y la pregunta de si ese desarrollo correspondió a lo que se pretendió en esa fundación originaria, o si esa intención se malogró, o si permanece aún tras ella. Pero si ésta se deja mostrar, se ha de volver a tomar la voluntad de esa fundación originaria en su propia “voluntariedad” (*Willentlichkeit*), si es que ese acontecer ha de tener para la humanidad un sentido pleno, y no ser un fracaso del sentido racional. Por tanto, la teleología no existe desde el comienzo en ese acontecer, sino que depende de si nosotros estamos preparados y en la situación de producirla. En ese sentido, la teleología debe ser producida, en primer lugar, en cada “ahí” de la historia, y dependerá de esto, de en qué medida tenga éxito, el que todavía haya en absoluto para la humanidad *la* historia. La pregunta de si “hay” sentido en la historia no puede ser pues respondida mediante su *contemplación*, sino solo mediante nuestro comportamiento práctico.

²⁸ Manuscrito original citado por Waldenfels, *op. cit.*, p. 336, nota.

4. HAY QUE PREGUNTAR, POR ÚLTIMO, QUÉ SIGNIFICADO TIENEN
 ESAS INVESTIGACIONES FENOMENOLÓGICAS DE LA RELACIÓN
 ENTRE CORPORALIDAD Y TELEOLOGÍA
 PARA LA COMPRENSIÓN DE LOS PLANTEAMIENTO DE K. MARX
 Y SUS IMPLICACIONES FILOSÓFICAS

118

Cuando se pregunta por las implicaciones filosóficas en los planteamientos de K. Marx, no se debe hacer el intento de reconstruir su "filosofía" a partir de sus análisis y reivindicaciones. No fue su objetivo desarrollar una filosofía tal [100]. Pero, efectivamente, necesitó el instrumental conceptual de la filosofía, tal como se lo encontró en su tiempo, como instrumento de análisis de la situación histórico-social para responder a la pregunta de qué había que hacer en ese su "ahí". Así, todas *las investigaciones tenían una intención práctica*, y éstas solo fueron llevadas a cabo en la medida en que le pareció necesario para la realización de ese objetivo. Pero el lenguaje conceptual de la filosofía que le fue fijado le trazó, al mismo tiempo, tanto el campo de posibilidades como sus límites en los que sus preguntas podían, en general, ser formuladas.

Esto se muestra ya en la reivindicación de comprender la sensibilidad como "actividad sensitiva". La polémica adopción de este título fue de hecho suficiente para su objetivo de diferenciar su posición de la de Feuerbach, y no fue su objetivo desarrollar una teoría de la sensibilidad para precisar más ese discurso sobre la "actividad sensitiva". Pero incluso si hubiese querido hacerlo, no hubiera habido en su tiempo presupuestos para el logro de tal objetivo. La formación de conceptos por parte de la psicología estaba dominada no solo en su tiempo, sino aún hasta bien entrado el siglo XIX, por los intentos de clasificación de los "fenómenos físicos" procedentes de la antigua tradición de la psicología de las facultades. De modo que faltaba un concepto de actividad que hubiera podido comprender también la sensibilidad. El impulso para la revisión fundamental vino por primera vez en nuestro propio siglo y, en realidad, casi simultáneamente con el análisis husserliano de las cinestesias y con las investigaciones experimentales de la teoría psicológica de la Gestalt, que combatió al "atomismo" de la psicología hasta ese momento. Sobre esta base fue entonces posible por primera vez, entre otras cosas, rebatir contundentemente la teoría de Pavlov de los "reflejos condicionados",²⁹ que dominó hasta entonces la psicología ruso-soviética.

Solamente bajo estos presupuestos puede aclararse también la ambigüedad de esos conceptos clave de Marx, que ha marcado los límites lingüístico-terminológicos al desarrollo de sus problemas centrales.

²⁹ Erwin Straus, *Vom Sinn der Sinne*, Berlín, Heidelberg, Springer, 1936.

Tesis: el concepto de naturaleza en Marx no es unívoco. Su ambigüedad es la raíz de la disputa en torno al marxismo correcto.

No se trata aquí de ocuparnos de la literatura que ya se ha dedicado [101] a ese concepto.³⁰ Más bien hay que desarrollar el problema a partir de los razonamientos recorridos hasta aquí.

En Marx, "naturaleza" se entiende, por un lado, en contraposición a "espíritu" y, por otro, en el sentido de "esencia". Esencia (*Wesen*) entró en la tradición de la filosofía alemana como la traducción de *essentia* —*essentia*, a diferencia de *existentia*, traducida como "existencia" (*Dasein*) y "esencia" o "naturaleza".³¹ En ese sentido, el discurso sobre la "naturaleza humana" es ambiguo. Marx emplea esa expresión la mayoría de las veces en el sentido de esencia. Aquí debemos dejar de lado esa ambigüedad del término "naturaleza", que recorre toda la tradición filosófica. La ambigüedad esencial de la palabra "naturaleza" que sustenta la disputa en torno al "marxismo" es otra distinta. En primer lugar, el análisis fenomenológico del "sentido" como un actuar nos ha llevado a examinar esa ambigüedad en cuanto tal. Ella muestra que de la naturaleza, en ese elemental actuar, se nos da a comprender mucho más de lo que puede llegar a ser tematizado en la investigación de la naturaleza mediante las ciencias naturales exactas y las biológicas. La omisión de esa distinción es lo que Husserl critica en su obra *La crisis* como el "objetivismo" de las ciencias modernas: en éste se da un "olvido" del "mundo de la vida", y esto quiere decir, de la relación del mundo de la vida con la "naturaleza" en la que los seres humanos se encuentran y se han encontrado siempre antes de toda su investigación científica. En ese olvido yace la crisis, no solo de las ciencias modernas, sino del mundo "pre-científico". Para subsanarla hay que desarrollar una "ciencia" en otro estilo distinto, como "ciencia del mundo de la vida", cuyo punto de partida y vía de fundamentación solo puede ganarse filosófico-trascendentalmente.

Esa ambigüedad del concepto de naturaleza y del concepto de ciencia ligado a la naturaleza atraviesa todos los intentos de interpretación de los textos de Marx y la disputa en torno al verdadero sentido de los planteamientos marxianos. La ambigüedad del término "naturaleza" acarrea, por tanto, la ambigüedad del concepto de ciencia. Ésta es decisiva también para la determinación de la relación [102] entre "infraestructura material" y "superestructura" y para la dogmatización de esa relación. El discurso sobre el "auto-movimiento de la materia" solo puede lograr una fundamentación razonable si ésta no es entendida como un acontecimiento que se desarrolla "en sí" y que en los conceptos de nuestro pensamiento y su investigación científica solo puede ser reproducido, sino si se entiende

³⁰ Para una orientación cf. A. Schmidt, *Der Begriff der Natur in Marx*, Frankfurt, 1962; A. Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx*, Madrid, Siglo XXI, 2012. Trad. Prieto Eduardo y Julia M. T. Ferrari de Prieto.

³¹ Para el significado etimológico de esa diferencia y su procedencia cf. el artículo "esencia" y "existencia" en el *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. II, 1971, pp. 754 y ss.; 854 y ss.

que el discurso sobre un movimiento tal solo es posible porque nosotros mismos, cada uno en su absoluto "ahí", nos hemos experimentado como implicados en ese movimiento. Por tanto, el discurso sobre la "materia" y su movimiento solo tiene un sentido razonable si es puesto en relación con lo que nos es dado a comprender en la correlación con nuestra actividad sensitiva, por tanto, en esa referencia al mundo de la vida, no para aclarar la tarea de las ciencias objetivas de la naturaleza, sino de la ciencia filosóficamente fundamentada del mundo de la vida. Para su elaboración deben dar su aportación múltiples ciencias empíricas, pero coordinarlas y ponerlas en relación unas con otras en el modo adecuado, es una tarea filosófica. Marx tuvo plena conciencia de esa correlación entre la actividad humana y la naturaleza cuando en los manuscritos parisinos rehusó decir algo sobre qué sea la naturaleza verdaderamente si prescindimos de esa correlación. Así, en el mismo Marx queda aún en el aire el significado de la ambigüedad del concepto de naturaleza y de ciencia.

Pero solo cuando se comprende esa ambigüedad puede entenderse que la ciencia de la base esbozada en los planteamientos de Marx no es una ciencia en el sentido de la ciencia natural, sino una ciencia de las relaciones del mundo de la vida, en las cuales solo la naturaleza está ahí originariamente como "base" para nosotros. Entonces la genealogía del trabajo puede ser leída desde la apropiación de la naturaleza como propiedad, y con ello la genealogía y transformación de las formas de propiedad, que Marx esbozó en la *Crítica de economía política*,³² como una corrección mundano-vital de las limitaciones de la Economía Política clásica que absolutiza precisamente una situación existente y que parte de relaciones estáticas, sin tener en cuenta su origen histórico y la situación de su propia problemática en la historia humana.

El desarrollo de los "medios de producción" y "fuerzas productivas" [103] como base de la historia de los seres humanos debe ser entendido en sentido de una genealogía mundano-vital. La idea de una base revolucionaria en sí misma³³ requiere entonces una corrección o precisión. Es efectivamente correcto que esa revolución lleva a relaciones que son independientes de los seres humanos, pero esto no quiere decir que tales revoluciones ocurran con la necesidad de las leyes naturales, sino solo que el actuar social como actuar tiene sus propias leyes estructurales, que no son del tipo de las ciencias naturales. Se puede hablar, por tanto, muy razonablemente de una "base material", pero solo si ésta no es entendida en el sentido de la "pura" naturaleza, de la que nosotros no podemos saber nada, sino solo en esa relación retrospectiva con los humanos que actúan dirigidos corporal y teleológicamente. De ahí que las leyes de la "apropiación" de la naturaleza tampoco sean leyes en el sentido de las ciencias naturales exactas, sino que se refieren a regularidades típicas en

³² Ver nota 8.

³³ Cf. *El capital* II, ed. cit., p. 893.

el comportamiento de grupos humanos bajo determinadas condiciones económicas. El ser humano nunca se relaciona con condiciones naturales que, prescindiendo de su comportamiento, pudieran estar determinadas en lo que son, sino que el ser humano siempre se relaciona con ellas conforme a las *representaciones* que de algún modo ya se ha hecho de ellas, y esas representaciones deben conocerse si se ha de comprender el comportamiento del grupo en cuestión.

Sólo en esa relación, y con esa restricción, puede darse un sentido con experiencia cumplida a los conceptos de naturaleza y materia y de historia natural como la verdadera historia del ser humano. Por tanto, entonces solo desde ahí se puede determinar con precisión en qué sentido y con qué derecho se puede hablar de historia como historia natural de la especie humana, y cuál es el significado del discurso sobre el ser humano como esencia de la especie. En este sentido, remítase solo al significado de la dilucidación fenomenológica de la relación entre absoluta singularización y universalidad de la especie.

No se trata, sin embargo, de que Marx, con esas aclaraciones, deba ser instruido por la fenomenología sobre lo que él había visto y pretendido auténticamente. Pero éstas pueden ayudar muy bien a comprender dónde hay que encontrar las raíces de la enorme influencia histórica de Marx. Ésta se debe precisamente a la polivalencia de las formulaciones de sus problemas, que debería haber hecho imposible dogmatizar su "doctrina", frente a lo que, como es sabido, él mismo se resistió vigorosamente. Si la filosofía fenomenológica trascendental significa también crítica del dogmatismo y apertura a los problemas que se nos plantean en nuestro "ahí", entonces, en el ámbito de su teoría de las crisis, debe asumir como problemas también los problemas planteados por Marx; porque estos, si bien en una forma aún más temprana, se refieren a la misma crisis, que también es la *nuestra*.

§

DIÁLOGOS



ACTA MEXICANA DE FENOMENOLOGÍA
REVISTA DE INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA Y CIENTÍFICA
No. 2 Abril de 2017
ISSN: 2448-8941
Doi: En trámite

SOBRE EL PASEO FILOSÓFICO Y OTROS TEMAS
DE FENOMENOLOGÍA HUSSERLIANA
DIÁLOGO CON AGUSTÍN SERRANO DE HARO

Marcela Venebra Muñoz
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

125

ABSTRACT

The main aim of this dialogue is to expose the principal aspects of the continuous phenomenological reflections by Agustín Serrano de Haro through some of the main axis of his research work: appear ontology, the body, ethics, and his position about the contemporary debates in phenomenology are the themes of this talk. The central purpose of this interview is, besides presenting the most recent "Introduction" to phenomenology in Spanish (his book *Paseo filosófico en Madrid*), to clarify the main aspects of one most original appropriations of phenomenology in the contemporary Hispanic tradition.

Keywords: Phenomenology | Appear Ontology | Body | Ethics |

RESUMEN

El objetivo central de este diálogo es exponer los aspectos principales de la reflexión fenomenológica—continuada—de Agustín Serrano de Haro a través de algunos de los ejes principales de su trabajo como investigador: la ontología del aparecer, el cuerpo, la ética, y su posición respecto de los debates de la fenomenología contemporánea son los temas en torno a los cuales discurre esta charla. La intención de esta entrevista es, además de presentar la más reciente "Introducción" a la fenomenología en español (su libro *Paseo filosófico en Madrid*), aclarar los rasgos principales de una de las más originales apropiaciones de la fenomenología en la tradición hispana contemporánea.

Palabras clave: Fenomenología | Ontología del aparecer | Cuerpo | Ética |

INTRODUCCIÓN

126

En el Restaurante de un hotel cercano al Monumento a la Revolución, en la Ciudad de México y hace casi un año, Agustín Serrano nos concedió un par de horas para hablar sobre su apropiación o idea de la fenomenología a través de algunos de los temas que ha privilegiado su trabajo de investigación: el cuerpo (en su libro *La precisión del cuerpo*¹); la ética (en su trabajo como traductor de los ensayos sobre *La renovación del hombre y la cultura*²) y algunos de los motivos del *Paseo filosófico en Madrid. Introducción a Husserl*³ —su libro más reciente— donde expone una vía comprensiva de la fenomenología trascendental, por demás original, como “ontología del aparecer”.

La charla se divide en tres partes, en la primera se abordan algunos aspectos generales de la estructura del *Paseo filosófico en Madrid*, donde aparece el fondo insobornable de la individualidad desde el más elemental estrato de una “conciencia espaciada”, o protocorporal, desde ahí, y utilizando el cuerpo como puente de paso hacia la ética, sobrevolamos en el diálogo algunos de los problemas críticos de la ética husserliana de la renovación racional. Finalmente, cerramos la charla con una consideración de las derivaciones contemporáneas de la fenomenología a través de los así llamados ‘giros’ de la filosofía, y la situación de su propio trabajo fenomenológico al respecto de estas, quizá, reconfiguraciones del camino de la fenomenología, uno que Agustín Serrano, emprendió hace ya tres décadas.

Investigador del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Agustín Serrano de Haro Martínez es una de las voces más originales de la fenomenología trascendental en el contexto hispano contemporáneo. Se

¹ A. Serrano de Haro, *La precisión del cuerpo. Análisis filosófico de la puntería*, Madrid, Trotta, 2009.

² Edmund Husserl, *Renovación del hombre y la cultura. Cinco ensayos*, México, Anthropos – UAM, 2002. Trad. Agustín Serrano de Haro.

³ A. Serrano de Haro, *Paseo filosófico en Madrid. Introducción a Husserl*, Madrid, Trotta, 2016.

reconoce como discípulo de Miguel García-Baró, dentro de los límites que la originalidad de su propia idea de fenomenología permite; precisamente el tema del cuerpo, de la carnalidad y la corporalidad distinguen la vía de aproximación y análisis de la vida trascendental que desde *La posibilidad de la fenomenología*⁴ ha cultivado en múltiples artículos, ensayos, y cursos en Universidades de Europa y América Latina.

En el *Paseo filosófico en Madrid*, tema primero de esta conversación, el autor expone su propia idea de la fenomenología a través de la crítica de una de las tempranas comprensiones de la fenomenología trascendental, por demás extendida en el mundo hispano pero también corriente en la tradición alemana. Zubiri, su idea de fenomenología, sirven como motivo para el desensamblaje de las principales incomprensiones del método fenomenológico, de lo que significa, pues, la reducción trascendental, en términos de sus metas o lo que persigue. Podemos decir que el libro de Agustín Serrano es una introducción al Husserl coetáneo y contemporáneo, una introducción a la altura de los tiempos que aprovecha las tensiones internas de la fenomenología para explorar nuevas vías de comprensión fenomenológica del mundo, al nivel más ínfimo y elemental de la vida de conciencia como vida trascendental. Sirvan, pues, estas páginas, para introducir no sólo al lector en la fenomenología, sino al fenomenólogo en la filosofía propia de Agustín Serrano de Haro.

Marcela Venebra. El “Paseo” es uno de los aspectos más emotivos de esta Introducción a la fenomenología, (quizá, a la concreta recepción castellana del trascendentalismo), y no es la primera vez que en aras de cierta clarificación de la experiencia fenomenológica se nos hace asistir a un paseo. Ya fuimos ‘Castellana arriba’, antes, aunque en tranvía, con Ortega. ¿Tiene el paseo algún carácter experiencial de peculiar valor didáctico o pedagógico? ¿Cuál diría usted que es la función que en el conjunto de la introducción juega esta caminata?

Agustín Serrano. La función o el servicio principal que presta el paseo es proporcionar toda una cantera de ejemplos, de situaciones plenamente reconocibles, de realidades inmediatas, que hacen particularmente bien a la comprensión de Husserl, quien casi siempre aparece como un pensador excesivamente abstracto, interesado por temas relacionados con las ciencias, a veces, parece incluso como si su filosofía naciera de la comprensión de las ciencias formales. En ese sentido, el paseo es uno de los elementos que verdaderamente justifican el carácter introductorio del libro, esa posibilidad de identificar tan inmediatamente los correlatos de los conceptos fenomenológicos fundamentales, es quizá la justificación pedagógica del paseo, y hay otros elementos destacables, como el hecho de que ese espacio urbano ha sido también un espacio cultural muy significativo para la recepción de la

⁴ Agustín Serrano de Haro (ed.), *La posibilidad de la fenomenología*, Madrid, Editorial Complutense, 2009.

fenomenología en el mundo hispanoparlante; aunque quizás, en el fondo, la justificación más subjetiva —e intransferible— es que se trata, a fin de cuentas, del entorno de mi vida más cotidiana. En todo caso creo que he procurado que no trasluzca UNA delimitación o determinación geográfica, pues este es un paseo trasladable a cualquier ciudad del mundo.

MV. Rememorando el recorrido vemos que se divide de hecho en dos partes, una, en la que el autor es espectador y nos hace partícipes a través de sus ojos, otra en la que el lector es espectador del paseo, ya solitario, del autor. Esto nos recuerda vivamente la función del espectador del Laocoonte del Greco —otro de esos motivos de la filosofía española. ¿De qué naturaleza diría usted que es la función de este espectador del paseo que —como el del Greco aporta un punto de vista y luego hace al lector un acompañante como lo fuera usted antes de dejar atrás la Residencia de Estudiantes?

AS. En realidad hay muchas voces entrecruzadas que corresponden a otros tantos paseantes, todos ellos efectivos, ninguno es espectador puro, sino que ese espectador es siempre un paseante en algún plano, en alguna conexión con el resto de los paseos y espectadores. Y esto refleja algo muy profundo de la fenomenología husserliana, en el sentido de que la invitación a la primera persona, siéndolo, siendo como un ofrecimiento, es al mismo tiempo una exigencia teórica y una condición *sine qua non* de la fenomenología husserliana, la cual no se puede trasladar a un discurso más o menos objetivo, a una lectura más que se añade a todas las habidas. Justamente, todo el que lee de nuevo, en este caso mi libro, en realidad es también como un paseante originario, no solamente del paseo madrileño, sino del recorrido de la fenomenología que, en cierta manera, se solapa con el recorrido mismo de la existencia humana. Precisamente ayer —en la Sesión del Seminario Taller— subrayaba esta cuestión de encontrar el punto de partida de la meditación filosófica en cierta coincidencia con la existencia humana, un punto de partida que ya ha empezado siempre pero que aun así se puede detectar, precisamente como su condición de posibilidad ya efectuada.

MV. Uno de los aspectos críticos centrales (señalados en el *Paseo*) de la recepción zubiriana de la fenomenología es el concepto de esencia y la determinación de la fenomenología como una ciencia que tiene como tema estos “objetos diamantinos” —las esencias—; la confusión de esencia y fenómeno y la ausencia de distinciones precisas entre la reducción trascendental y la variación en la fantasía que vehicula la intuición eidética son algunas de las dificultades que se derivan de esa noción de esencia mal entendida que lleva incluso a considerar la fenomenología como un método que convierte a la filosofía toda en ciencia de esencias. Sin embargo, una vez que se ha comprendido la radicalidad del concepto de esencia en términos trascendentales ¿qué más es la fenomenología además de ser una eidética de las estructuras trascendentales de la vida constituyente de mundo? Quiero decir, si contáramos con un concepto de esencia

fenomenológicamente clarificado, no tendríamos que re-comprender lo que la ciencia trascendental de esencias significa. ¿Qué es, a fin de cuentas, la esencia fenomenológicamente comprendida como para entender a las claras lo que quiere decir “ciencia trascendental de esencias”?

AS. Quizás el punto de discusión y de objeción no se centra directamente en la tematización de la idea de esencia y del conocimiento eidético, sino más bien en la tematización del concepto de fenómeno, y en la identificación absoluta y sin matices que Zubiri plantea de que el fenómeno puro, tal como lo asume o lo incorpora la fenomenología a su trabajo de clarificación, es, por principio, una esencia y, además, con una marcada connotación objetiva; es, en fin el rojo mismo, la dureza misma, la circularidad misma, y que, justamente en esa misma depuración fenomenológica del fenómeno, ocurriría algo así como que esa objetividad depurada estuviera en una suerte de espejamiento inmediato con la propia subjetividad que la capta, y que por ello ya no sería una subjetividad en primera persona individual, por lo menos del existente individual, sino que sería una suerte también de esencia subjetiva, es un yo a-real. Este es más bien el centro de la objeción, el que esa ecuación: “fenómeno puro igual a esencia y todo ello igual a conciencia a-real” —como dice Zubiri— está fundamentalmente desenfocada y es errónea.

Lo interesante del caso es que la alternativa a esa ecuación, no es una afirmación directa y sin matices de algo así como lo no esencial, lo no genérico, etc., sino que es más bien el descubrimiento de que en la estructura misma del aparecer, en el *lógos* del aparecer está implicada, por principio, una primera persona individual y existente, temporal y, por así decirlo, concreta; en una concreción que es, casi, el mismo ejercicio de la existencia consciente. Creo que ese es el primer punto del apartamiento del modelo de Zubiri que, por otra parte, es el modelo de Scheler. Tampoco quiero decir que el error de Zubiri es algo así como un desenfoque español o de la recepción española sino que, sorprendentemente, en el centro mismo del movimiento fenomenológico inicial, Scheler se hace cargo de esa misma manera de la reducción fenomenológica, bajo esa identificación tradicional con la reducción eidética, como si fueran una única. Creo que en este otro acercamiento, la cosa se mueve hacia un terreno, en realidad, muy especial y muy propio de la fenomenología trascendental, por el cual la primera persona singular, la primera persona individual que, en ese sentido, coincide con el meditador existente se revela como condición necesaria del aparecer. Solo puede haber aparecer a esa perspectiva única e intransferible. Aunque, claro, es como si se dijera que esto es una ley de esencia relativa al aparecer mismo. No se trata de una salida al modo empirista o al modo nominalista, sino de entender que, en realidad, cualquier posición cognoscitiva está absolutamente ligada al existente, él mismo contingente, aunque no del todo contingente porque el aparecer mismo de “lo otro que él”, que en último término va a ser —efectivamente, desde una perspectiva fenomenológica— el mundo, el mundo que se da, el mundo ancho y ajeno,

pero el mundo absolutamente primordial para toda objetividad, está ligado por esencia a una perspectiva de primera persona. Efectivamente hay un desplazamiento, y de aquí lo sinuoso del paseo a pesar de que las calles por las que discurre son bastante lineales. Es que esa ecuación de Zubiri o esa comprensión de Scheler no son algo que se pueda sustituir directamente por otra cosa, sino que más bien es esta entrada a través de la noción de fenómeno, a través de la esencia material de fenómeno podríamos decir, la que pide otra mirada categorial y otro uso de las oposiciones contingente/necesario, individual/específico. Entonces, claro, esto es lo que se va haciendo al andar, es decir, conforme avanza la descripción y la potencia de los resultados de la discusión misma. La reflexión metodológica concierne centralmente, al peculiar estatuto de necesidad epistémica de la meditación fenomenológica, como se va haciendo cada vez más necesaria, y creo que, sin embargo, en ningún momento lleva esto a un vuelco de la ecuación de Zubiri como si esa ecuación fuese sustituible por otra formulación ontológica.

130

MV. Entonces ¿Cuáles son las ventajas de la ontología del aparecer frente a la ciencia de esencias?

AS. Creo que ontología del aparecer parte primero de una comprensión de la ontología como significando necesidad material, necesidad estricta, asunción de conexiones que no admiten excepciones; este es el concepto que más subrayo. Esta ontología, sin embargo, por ser del aparecer no puede asignarse a un ente, atribuirse a un dominio de entes, sino que de alguna manera los afecta a todos porque su identidad tanto contingente como necesaria se corresponde con su propio aparecer y envuelve, al mismo tiempo, la vida en la primera persona a la que incumbe el fenómeno, la que está asistiendo a ese aparecer. Entonces, ontología del aparecer es una expresión que recoge este estatuto —no quisiera decir paradójico, aunque se trate de un estatuto verdaderamente singular— de una investigación radicalmente filosófica, pues asume que está antes de cualquier reconocimiento de necesidades materiales, en sintonía profunda con lo que es el descubrimiento de la fenomenología incluso en *Investigaciones lógicas*. Y es que no basta con la necesidad de las leyes lógicas, sino que su reconocimiento envuelve al cognoscente, al que las reconoce de una manera que las leyes lógicas no pueden ellas mismas explicar. Es esa sorprendente tesitura la que creo que conforma, al menos en parte, el campo en el que nos jugamos el sentido de esa “ontología del aparecer”.

Por otro lado, tengo ya algún lector que me ha dicho que esto de la ontología del aparecer es muy complicado y que no está seguro de que sea una expresión más precisa para sustituir a otras más dudosas que se prestan a malas comprensiones. A mí, sin embargo, me parece que es útil en la medida en que es ontología pero del aparecer y en ese sentido no se la apropia ningún ente, no se ubica en ninguna región de entes.

MV. Tampoco el cuerpo se apropia este aparecer, ¿qué significa que ni el yo ni el cuerpo puedan apropiarse de la conciencia pero que la conciencia sea ya ella misma corporalidad consciente o conciencia espaciada?

AS. Más que una diferencia de niveles —en la discusión fundamental— es una diferencia de dimensiones fenomenológicas radicales, que quiere decir, en cierto modo, ninguna se explica por o se subsume en ninguna otra y, sin embargo, todas ellas se necesitan, se complementan y en realidad forman parte de una única concreción que, por así decir, ninguna de esas instancias puede apropiarse. Creo que aquí también se ve algo muy característico de la fenomenología husserliana frente a otros modelos, sobre todo de la fenomenología francesa; por ejemplo, el pensamiento de Merleau-Ponty, que podemos entender como un intento de hacer desembocar toda la complejidad de la estructura de la fenomenicidad en la corporalidad; o el caso de Michel Henry, cuya fenomenología se entiende más bien como un monismo de la vida, de tal manera que las otras dimensiones de la fenomenicidad, la dimensión yoica, la dimensión de una pasividad íntima de la conciencia interna del tiempo, la dimensión del mundo, se ‘descarguen’ sobre la vida, se disuelvan en ella. Yo estoy totalmente de acuerdo con Husserl en que esa descarga presupone lo originario y lo irreductible de la instancia que se pretende descargar, en el caso de tu pregunta por la corporalidad.

Ahora, lo llamativo y lo sorprendente es que la concreción fenomenológica que va mostrando el progreso de la fenomenología husserliana integra verdadera e irreductiblemente cada una de esas dimensiones y, por tanto, están un poco fuera de lugar las críticas tan habituales al pensamiento de Husserl de que es una repetición del cartesianismo, o de que es una repetición del principio de primacía del yo. Se ve de inmediato que no es así, quizá, sobre todo, por este punto, de que ninguna instancia de la estructura originaria de la fenomenicidad puede desplazar y asumir el papel de las otras y ninguna, tampoco, puede afirmarse sin prestar, por así decir, su servicio a la predonación del mundo. Por lo cual es una concreción de una estructura verdaderamente especial en lo ontológico y en lo descriptivo.

MV. Ahora bien, si la corporalidad consciente es protocorporal, y la conciencia absoluta de la temporalidad (el anónimo fluir originario) es prototemporal, ¿cómo debemos entender su distinción si se sitúan ambas en un plano presintético? Y luego ¿cómo entender desde ahí (desde ese plano indiferenciado) la síntesis temporalizante?

AS. Es un problema muy difícil, es uno de los problemas que el libro, amparándose en su condición introductoria, puede más bien dejar sin tratar y sin iluminar suficientemente, y me refiero a este asunto de en qué sentido, a pesar de lo que acabo de decir, la conciencia interna del tiempo es descrita como subjetividad absoluta, y también el propio desarrollo de la fenomenología genética se encuentra con la caracterización de la conciencia interna del tiempo como subjetividad absoluta. Esta es una clave más fundamental que las otras instancias de la fenomenicidad y se ve claramente, creo, en cómo piensa Husserl que la fenomenología trascendental sirve para afrontar el fenómeno de la muerte propia, muerte en primera persona. La muerte como una suerte de aniquilación impensable de la primera persona pero sí pensable como un pliegue tan absoluto de la conciencia interna

del tiempo sobre sí misma, que cesa toda afección, toda *hyle*; también toda *hyle* primordial que creo que ya tiene el índice de protocorporalidad porque es afección espaciada, es dolor y placer pero sin tensión intencional. Sin embargo, en ese tratamiento que aparece por ejemplo en los "Manuscritos del grupo C", a través de los que la fenomenología ayudaría a pensar que el cese de toda afección respecto de la conciencia interna del tiempo no afecta a la continuidad de ella y, sin embargo, sí obliga a pensar que es imposible un nuevo despertar. Esa posición tan sorprendente de la fenomenología trascendental respecto de este problema límite (y en cuyo tratamiento habría que introducir más elementos) es que la muerte no significa aniquilación pero, por otra parte —en términos fenomenológicos que, al menos desde la perspectiva de Husserl, parece que no admiten complementación en estos aspectos—, no cabe pensar tampoco en un nuevo despertar. La muerte es un perpetuo dormir sin sueño. Creo que esta es realmente una línea de reflexión muy difícil que en ningún caso condiciona los elementos de meditación fenomenológica fundamental que vienen por esa otra vía de la concreción plenaria ligada a la predonación del mundo. Aunque, claro, y pese a su dificultad, son problemas que hay que mirar de nuevo, problemas de la estructura más elemental de esa meditación fenomenológica fundamental, habrá que mirarlos a la nueva luz que ofrece la concreción plenaria de esa estructura fundamental que viene, sobre todo, de la meditación acerca de la intersubjetividad. Se da, entonces, esa polaridad sorprendente por la cual hay ciertos elementos que involucran la descripción de la subjetividad absoluta, yo no diría anónima porque creo que ese anonimato se asocia a la entrada en una dimensión neutral. Es a esto a lo que parece que apunta Fink cuando trata de la subjetividad última que no admite la diferenciación. Muchas preguntas deja esta idea, sobre si esa subjetividad última es individual o no lo es, de si es existente o es esencial, etc. En todo caso, pienso que hay una plena concreción que es como el pleno despliegue de la meditación trascendental acerca de la predonación del mundo, que ella incorpora la novedad trascendental de la intersubjetividad y tiene que estar a la vista y haber sido esclarecida —como plena concreción—, incluso para hacerse cargo de estos problemas que parece que van en la dirección contraria de lo más elemental.

MV. Si volvemos a plantearnos el problema de la plena concreción en relación con la corporalidad y entendemos que, fenomenológicamente, el espacio no es escenario del movimiento sino que, por el contrario, el movimiento es espacialización. ¿Podemos trazar otra forma de entender esta condición de que el mundo existe apareciendo a partir de la posibilidad del libre movimiento?

AS. Así es, sí, lo extraordinario del planteamiento de Husserl es que esa tesis se mantiene ligada a un análisis descriptivo sutilísimo que procede sin cartas añadidas sobre en qué consiste moverme. Esto sólo puede entenderse como un yo puedo mover mi cuerpo que está, por otra parte,

en correlación intencional con el sistema de orientación, no propiamente con objetos sino con la orientación espacial en la que el mismo espacio tiene direcciones: arriba y abajo, delante–detrás, izquierda–derecha, de tal manera que ese análisis es, creo yo, de los que implican a todas las dimensiones fenomenológicas simultáneamente; ahí está implicado el yo, está implicada, por supuesto, la intencionalidad perceptiva y la dimensión de sensibilidad que es necesaria para esa intencionalidad perceptiva, sin que, sin embargo, ninguna de ellas pueda sustituir a las instancias definitorias que son yo y yo–cuerpo. Por ello es verdaderamente importante atender al proceso del propio pensamiento husserliano. Husserl empieza tratando de describir las cinestesias como un tipo específico de sensaciones, de sensibilidad, y ellas terminan siendo ya no sensaciones sino ejercicio originario de motricidad por el yo, pero no sobre sí mismo ni sobre algo que le sea extraño (aunque le sea lo más próximo de lo extraño), sino sobre algo que está en su propia intimidad, que es cuerpo y vida, de tal manera que el cuerpo, en ese sentido, es trascendental.

MV. ¿Alcanza esa trascendentalidad del cuerpo alguna dimensión ética o moral? Quiero decir, siguiendo el hilo de una larga tradición que ha visto en el cuerpo el primer campo de autodeterminación, ¿considera usted que hay alguna relación entre ser ‘voluntad carnal’, situada y la voluntad en términos éticos, entre la condición originaria del yo-puedo/yo-hago y su autodeterminación moral?

AS. Creo que ni siquiera el concepto de voluntad es el más adecuado para entender el concepto de cinestesia, en realidad es más bien como un poder. Es poder primitivo —en cierta manera también permanente— cuya activación particular y mantenimiento sí es, desde luego, una iniciativa decidida del yo, pero se ve claramente en la fenomenología genética, en el retroceso a formas más elementales que esta orientación en el espacio ya había sido constituida por dimensiones más primitivas que la voluntad, en las que ya hay protocinestesias, protoafección y hay como una proto-orientación. Claro, es verdad que se trata únicamente respecto del propio cuerpo. El dolor que vive el bebé, lo vive con una cierta reserva de poder hacer algo, casi envolverse en el propio cuerpo, casi como esquivar el foco del dolor. Con esto quiero decir que yo no sería partidario de vincular la gramática más profunda de la idea de cinestesia al ejercicio de la voluntad. Mantendría la idea de lo volitivo como una dimensión fundamental de la vida intencional, que es vida del yo sin duda, pero más del lado de la dimensión madura y fundada de la vida de conciencia. De tal manera parece que la situación originaria, la situación cero es que el aparecer del mundo se corresponde no tanto a una voluntad del yo sino a un yo investido de poderes que son su propia corporalidad y que se engranan en campos pragmáticos, intereses concretos, en fin, espacios de valores. Aunque incluso antes de este campo, se ha producido la primera empatía; se ha producido el reconocimiento, el barrunto del otro pero que es, en realidad, el primer estadio de su reconocimiento efectivo. De cualquier

manera no creo que esa afirmación de yo-cuerpo-poder quede inmediatamente en una órbita de primacía de la voluntad y de autoafirmación de la subjetividad, más bien creo que esto es algo propio de algunas tradiciones del idealismo alemán.

MV. Usted señala que en la parificación corporal del otro yo veo más rasgos expresivos que objetivos, ¿no señala esta predominancia el ascenso de la ética desde una fenomenología —incluso una metafísica— de la expresión, o bien, no diría usted que hay por la expresión una penetración más compleja del otro, que sin reducir ni negar su inaccesibilidad radical, hace más difícil entender la inasibilidad y distancia del otro?

AS. Bueno esa tensión en realidad la subrayo, quizá, pensando en interpretaciones y comentarios demasiado toscos acerca de la “Quinta meditación cartesiana” y de los análisis de la empatía, porque no me parece que la posición de Husserl esté amenazada por una dualidad. Como si dijéramos que estoy reconociendo un cuerpo, una figura objetiva (que es parecida a la que ya he reconocido en mi cuerpo), y luego la doto o la “cargo” con rasgos específicos. Más bien creo que en el plano básico, el cuerpo, es decir, la figura objetiva del otro está traspasada de expresividad o, por así decir, de sentido humano. Esto remite a esa dualidad completamente estructural entre el cuerpo vivido propio y la figura objetiva del cuerpo vivido propio, de tal manera que, por ejemplo, la expresión es lo que el otro ve de mí o lo que yo veo del otro sin que el otro la vea en sí y, en cierta manera, la determine, la disponga. Claro que se puede fingir y demás, pero en primer término quien capta la expresión del dolor es el otro, no el doliente. De tal manera, creo, que el acceso a una ética primordial está preparado desde este análisis de la empatía que, por otra parte, no está pensado para prepararlo, pero ahí se produce esta parificación profundísima entre quién soy yo y quién soy yo para ti, de una manera absolutamente intransferible y absolutamente incomparable y, sin embargo, quien capto que es el otro, el otro para mí, está siendo para sí mismo, en esa inasibilidad, al mismo tiempo radical.

Esa parificación ontológica es, en cierta manera, el reconocimiento de una igualdad profundísima, precisamente porque no se asienta sobre un concepto objetivo de la condición humana y, sin embargo, es el origen mismo del aparecer como humanos ligado a mi existencia. En este sentido es verdad que una de las cuestiones más difíciles y espinosas que se pueden plantear a este acercamiento husserliano es la relativa al sentido de la experiencia del mal en estratos primordiales —en sentido genético—, como una experiencia de no reconocimiento. Esto tiene relación con la reflexión de Patočka sobre el primer movimiento de la existencia humana que es más bien un movimiento que no hace la subjetividad sino en la que esa subjetividad es acogida por otras, es incorporada al mundo de la vida, incorporada, digamos, porque se la integra en un mundo habitable, no porque sea un estado general. Lo sorprendente es que este primer movimiento —como Patočka señala— no está garantizado, no es necesario; en cierta

manera la criatura puede ser rechazada afectivamente, puede quedar huérfana, sus padres pueden ser incluso eliminados por otros humanos, con lo cual creo que hay ahí una posibilidad de prolongación y de reflexión de esa paridad ética desde la asimetría radical y que, efectivamente, es este un acceso extraordinario, no tanto a la fundamentación de la ética sino más bien a la posibilidad ya dada de su realidad operativa, pero que tendría que confrontarse más seriamente con el alcance del fenómeno del mal. Esto me parece que es así. No es, quizá, que la fenomenología trascendental no atienda el problema —porque todo el pensamiento teleológico cobra creciente protagonismo en los años veinte y treinta—, sino que lo tiene a la vista pero, tal vez, sin pasar suficientemente por una descripción fenomenológica radical de cómo se sufre el mal en primera persona.

MV. En el contexto de la ética husserliana de la renovación, aunque pudiéramos sustituir Europa por racionalidad filosófica, no dejaríamos de notar la tensión que hay entre la universalidad de la razón y el concepto de Europa. Y, más allá de la lectura ideológica, me refiero al oxímoron que se expresa en una idea tal como “racionalidad europea”. ¿Cómo hay que entender la necesidad de llamar Europa al ‘movimiento’ que inicia en Asia Menor y, sobre todo, que consiste en trascender las fronteras cosmovisionales, en deslocalizarse?

AS. Es que curiosamente implica el deslocalizarse, al mismo tiempo que se redescubre la concreción del mundo de la vida para la cultura filosófica de tan fuerte impronta europea. Esta es una universalidad comparable a la universalidad del cuerpo, más radical y más significativa que la del plano de los valores y fines de la cultura asumidos por una intersubjetividad concreta. Pues aunque se caracterice esa cultura como racionalidad europea, aquí lo que descubre ella misma es algo así como el principio “no me dañes”, “no impidas mi potencia sobre mi cuerpo, que es también cuerpo objetivo”. Se trata de las fuentes absolutas de toda construcción de fines y valores y, precisamente, de ellas nace la posibilidad de su universalidad. Creo que esto conforma una de las bases, o uno de los elementos por los que Husserl piensa que la fenomenología está llamada a renovar esa cultura europea deslocalizada y, por otra parte no globalizada —digamos— a través de la objetivación, ni siquiera de los conceptos que corresponden a esa objetividad que son más bien del orden instrumental, del orden de potencia sobre el entorno. Se trata de la renovación de una condición subjetiva en nexo intersubjetivo y en compromiso, también, con un mundo de la vida que tiene que seguir siéndolo de suyo, sin poder dominarlo desde instancias objetivadas, desde conceptos científicos y técnicos, o sin la traducción de estos al mundo humano (me refiero a conceptos economicistas, conceptos utilitaristas, etc.). En esa tesitura el pensamiento de Husserl sigue invitando a una crítica radical de la colonización del mundo de la vida, sin que propiamente —esa invitación— se pueda desplegar en un programa político-económico alternativo. No es así, pero, al mismo tiempo, sí es posible la crítica porque ella tiene una potencia universalizadora que es congruente

con esa idea utópica o más bien “atópica” de lo que significa Europa. Aunque es verdad que el mundo globalizado parece que está todo él en una tensión como la que describe *La crisis de las ciencias europeas*, en la que el objetivismo es la única manera que nos permite vivir y convivir y, sin embargo, es también la fuente del exceso de sinsentido en que vivimos y convivimos.

MV. Pero en la medida en que la renovación depende de un despertar a una razón universal propuesta como autenticidad no se diría que el ideal ético de la mejor vida posible, la vida despierta, es la vida filosófica. ¿No terminan solapándose estas nociones a través del “despertar” a la razón, no es el mejor hombre el filósofo?

AS. No, yo creo que no. En los ensayos de *Renovación* es sorprendente cómo la respuesta a la llamada de la renovación atiende al motivo ético, ni siquiera se habla del motivo teórico. Estás llamado a que tu vida realice tu mejor yo, ni siquiera se dice el mejor yo posible, no, tu mejor yo desde su propia individuación, en todo caso también circunstancial. Tu individuación intransferible, de tal modo que la llamada a la renovación es indisociablemente ética y teórica, es razón práctica y razón teórica. La necesidad de comprender esa verdad la vive quien ansía esa renovación, quien la siente y quien la asume para sí mismo y desde sí mismo. Porque la respuesta a esa llamada necesita de una lucidez especialísima sobre uno mismo y lo que está dado, radicalmente dado, como experiencia de la verdad.

Por tanto no pienso que esa ética de la renovación pida ser filósofo, en el sentido en que, claro, la filosofía ahí se carga mucho de una tradición de discusión teórica o comprensión conceptual, sino que, por el contrario, pide más bien una comprensión radicalizada de lo que soy, de lo que me está dado, de quién es el otro para mí. E incluso habría que decir que, a veces, ese llamado ético se cumple mucho mejor fuera de los círculos filosóficos que dentro de ellos. Creo que la ética no está vinculada a un ejercicio profesional de la filosofía, a un conocimiento de la tradición filosófica, sino más bien a este otro imperativo, el imperativo de actuar comprendiendo. Se trata de que quien siente que la vida es acción y es acción de cara al otro, acción con trascendencia para el otro y trascendencia para mí, se siente llamado a enterarse de cuáles son verdaderamente sus creencias primordiales y qué evidencia las respalda. Este es también el motivo teórico que lleva la impronta fenomenológica.

MV. ¿No incuba este motivo el sentido vocacional de la filosofía?

AS. Curiosamente creo que hay una vocación en cierto modo universal que a todo hombre le ronda y, en cierta medida, su vida está esperando una respuesta a ese llamado, en la misma medida en que su vida en su circunstancia dada está ante la duda de su propia satisfacción (insatisfacción, plenitud, cumplimiento de la propia existencia), y, entonces, ante esa duda que acompaña de algún modo las grandes decisiones, las tradiciones heredadas, el oficio que uno desempeña en el entorno en que vive, en esa tesitura verdaderamente sí, todo viviente humano está rondado por

la posibilidad de la filosofía como afán de comprender y como respuesta a ese afán, no es sólo el afán sino su respuesta... Pero este llamado no es patrimonializable, es un llamado universal, deslocalizado por así decir. La tradición filosófica, ella misma, tiene que renovarse en cada presente por vivientes en primera persona (a diferencia de lo que constituye el acercamiento hermenéutico a la posibilidad de la filosofía). Sin esto la filosofía pierde su sentido, creo que pierde hasta su tema. Es el existente en primera persona el que está implicado en esa posibilidad de la filosofía, es él el que tiene que hacerla posible, y esta posibilidad, su descubrimiento, no se transmite cultural, profesional o institucionalmente. Por el contrario, si se piensa en exclusiva bajo una de estas instancias, estamos más bien perdiendo esa posibilidad.

MV. Podríamos pensar que las derivas o herejías fenomenológicas que constituyen la historia del legado husserliano han dependido siempre de una comprensión o incomprensión, entendimiento más cercano y pleno o más externo y parcial, de la fenomenología en su unidad. Resultado de estas lecturas han sido los llamados giros (también interpretables como desembocaduras) de la fenomenología, de la metafísica y la filosofía contemporáneas que, visible o implícitamente se comportan en referencia a una comprensión determinada del trascendentalismo husserliano. El giro teológico, el giro antropológico, el giro hermenéutico, etc. Primero importaría saber cuál es su posición respecto de estas derivaciones (herejías o no) de la fenomenología y, sobre todo, respecto del llamado giro teológico que ha tenido gracias a Miguel García-Baró una profunda penetración en la filosofía y, concretamente, en la fenomenología española —siendo este el contexto concreto de su Introducción—. Segundo, ¿cuál diría usted que es el talante de su aproximación a la fenomenología, cuál es su idea de la fenomenología como para decidir tomar o no posición alguna respecto de estos ‘giros’?

AS. Por una parte, claro, la historia del movimiento fenomenológico con sus giros, vueltas, superaciones, que, en fin, son a su vez superados, acredita, por un lado, la extraordinaria fecundidad de los planteamientos fenomenológicos; por otra parte creo que no se puede leer como en correspondencia con el despliegue cronológico en el sentido de que se esté produciendo una superación de planteamientos anteriores, y en particular del pensamiento husserliano; entre otras cosas porque creo que es verdaderamente cierto, como se ha subrayado —como en España ha subrayado principalmente Javier San Martín— que la obra de Husserl no ha empezado a estar disponible en conjunto hasta las décadas de los ochenta y noventa, y todavía siguen apareciendo tomos de *Husserliana* cuya aportación global no se puede valorar como simple secuencia de despliegues de lo que ya se sabía sino que, en parte, muestra la profundidad pero también la fecundidad, y la potencia para afrontar temas posteriores que ya estaban en el planteamiento husserliano, aun en ese estado de manuscritos de investigación. Materiales que aportan avances sobre la

afectividad, la corporalidad y, desde luego, las dimensiones éticas de la fenomenología, bueno, se trata de vetas actuales en polémica y en contraste con todos los juicios posteriores; esto denota la riqueza y, al mismo tiempo, la apertura del movimiento fenomenológico en el presente.

No se puede decir que la formulación primera de la fenomenología sigue siendo la canónica y, por tanto, la que debe prevalecer, pero tampoco se puede decir lo contrario. No participaría de esa visión que además me parece insostenible. Y esto se relaciona con las otras partes de la cuestión.

Sobre el giro teológico diría que entraña la dificultad de haber quedado vinculado a una polémica interna justamente a la fenomenología francesa, pues es verdad que el debate se formuló en torno a cómo Jean-Luc Marion y Michel Henry presentaban sus segundas navegaciones con la fenomenología, y en las cuales yo echo en falta una preparación suficiente de las meditaciones fenomenológicas fundamentales para plantear el giro teológico. Es así sobre todo en el caso de Marion, porque en el caso de Michel Henry lo que más bien ocurre es que se replantea profundamente el sentido de la intencionalidad como tal, al extremo de que lo que se propugna es una fenomenología no intencional. Esto efectivamente abre en el pensamiento de Henry una órbita ontológica, tan especial, en la que el giro teológico se hace necesario y está, casi, como forzado a desembarcar en él de una manera muy singular, y, a mi entender, se propone una suerte de espinosismo cristiano, bajo una fórmula o forma difícilísima, enormemente problemática y, al mismo tiempo, atractiva y sorprendente. Sin embargo, yo prefiero atenerme a la lentitud husserliana, y a la confianza, a pesar de todo, en que las investigaciones fenomenológicas que se van acercando a los problemas últimos sirven, realmente, para afrontar entre otras cosas el problema de Dios, el problema de la muerte, el problema del sentido y sinsentido de la historia. Me siento más cerca de esa lentitud, lo que no implica un descartamiento, quizá, de ninguna de las posibilidades que también se manejan en el mundo de la vida y entre las que, desde luego, está la experiencia creyente.

Efectivamente en el ámbito español Miguel García Baró (de quien yo soy discípulo y con quien he aprendido fenomenología desde hace décadas) muestra hasta qué punto hay que incorporar esas experiencias ya, a la altura de hoy, a la meditación fenomenológica fundamental tomada en su plena concreción; él lo dice, a veces, con esa fórmula de que hay que “inyectar sangre de Kierkegaard en la fenomenología trascendental”. Lo que se ve claramente en relación con estos otros asuntos: por ejemplo, con el exceso de mal en el mundo de la vida y con el tratamiento fenomenológico trascendental que se puede hacer de ese exceso de mal que es, de alguna manera, como un exceso ya irreparable, intratable en las condiciones de la temporalidad mundanizada [intratable] y que, sin embargo, parece que está llamada a replantear de qué manera la concreción originaria está surcada de agujeros negros, y cómo ella puede dar respuesta a esos agujeros negros y si no puede, qué ocurre. Claro que esos asuntos me

interesan mucho y considero que pueden ser tratados desde otras direcciones ligadas al movimiento fenomenológico, por ejemplo, los estudios de Hannah Arendt sobre el totalitarismo, ¿qué ocurre cuando el mundo de la vida se configura como mundo de la muerte sistemáticamente construido? No creo que sea posible anticipar cuál será la dirección o 'desembocadura' de esas problemáticas, pero ello no resta importancia al hecho, y en ello creo que estoy en sintonía con Miguel García Baró, de que estos problemas están verdaderamente en el corazón de la meditación fenomenológica fundamental y que ella, aunque sea en el modo lento husserliano, es puesta a prueba y además pone a prueba su propia verdad ante esas enormidades, que son parangonables a la enorme novedad que es toda la meditación fenomenológica fundamental de la que habíamos hablado hasta aquí. Este es un poco el lío apasionante en el que creo que está la fenomenología española, como la francesa, como la mexicana. Al final esos apellidos de nacionalidad tienen cierto valor para entendernos y para manejarnos pero lo que se decide es mucho más profundo que cualquier preocupación nacional.

MV. Agradezco sinceramente su tiempo y disposición para el diálogo doctor Agustín Serrano.



COMENTARIO
BIBLIOGRÁFICO



PASEO POR EL *PASEO FILOSÓFICO EN MADRID*

Antonio Ziri3n Quijano
Universidad Nacional Aut3noma de M3xico

143

A juzgar por el entusiasmo que ha suscitado entre los colegas y los estudiantes de este pa3s, quiz3 no haya que esperar mucho tiempo para poder afirmar que la aparici3n del libro *Paseo filos3fico en Madrid. Introducci3n a Husserl* de Agust3n Serrano de Haro es un acontecimiento en el mundo de la fenomenolog3a en lengua espa3ola. Aunque desde luego no lo ser3a en ninguno de los sentidos en que esta palabra se ha venido usando recientemente en filosof3a (y hasta en fenomenolog3a), si se atiende a su contenido s3 tiene algo de extraordinario, o, como en el libro mismo se reconoce, de "poco habitual" —sin llegar a lo fortuito de algunos de esos nuevos acontecimientos "filos3ficos"—, la conjunci3n que se da en 3l de una meticulosa, honda, inspiradora introducci3n a la fenomenolog3a trascendental husserliana, y la acuciosa y viva cr3nica del paseo que dieron en 1921 por ciertas calles de Madrid dos j3venes aprendices de esa misma filosof3a, a la saz3n todav3a muy nueva. Y es que, durante el paseo, el m3s avanzado de los aprendices, Xavier Zubiri, le fue explicando al otro, Jos3 Gaos, "la fenomenolog3a entera", seg3n la ten3a aprendida, primero de su maestro Jos3 Ortega y Gasset, y despu3s de L3on No3l, su tutor en la Universidad Cat3lica de Lovaina, de la que acababa de regresar a su pa3s tras una estancia de un a3o. Esta fenomenolog3a, que est3 extra3namente ausente del t3tulo del libro, es sin embargo lo que enlaza sus dos dimensiones, el paseo y la introducci3n. Pues lo que el libro quiere hacer, y hace efectiva y brillantemente, es, en primer lugar, se3alar las radicales deficiencias de la interpretaci3n de la fenomenolog3a que en aquel paseo pudo haberle presentado Zubiri a Gaos, una interpretaci3n que, a pesar de que "deforma" "el sentido b3sico de la filosof3a fenomenol3gica" (11),¹

¹ Si no se indica otra cosa, los n3meros entre par3ntesis son de p3ginas del libro rese3ado:

pudo imponerse en España y en los países de habla hispana, durante buena parte del siglo pasado, como la comprensión dominante del pensamiento de Husserl; y, en segundo lugar, y sobre el telón de fondo de esa crítica, “perfilar una comprensión básica del pensamiento trascendental de Husserl” en la que se exponen y se fijan “los principios teóricos de la fenomenología que se calificó a sí misma de pura” (12). Pero como se reconoce ya en el breve Preámbulo que declara con toda precisión las distintas motivaciones y aspiraciones del libro y su peso relativo, la anécdota histórica que ofrece el marco de la discusión es secundaria; lo principal es la exposición correcta de aquellos principios, que sólo se logra entrando en “el meollo duro y apasionante del debate filosófico” (14).

Dejando a un lado la rareza y la originalidad de esta combinación de motivos, debe decirse pronto que esta *Introducción* se distingue además por varias otras excepcionalidades: desde luego, la calidad de su factura literaria, muy poco común en una obra filosófica, pero que ya no sorprende en un discípulo de Miguel García-Baró que nos había dado una alta muestra de este talento suyo en su primer libro propio, *La precisión del cuerpo. Análisis filosófico de la puntería*;² también, el rigor, la exhaustividad y la pertinencia de la documentación histórica que maneja; la precisión y el tino, no del cuerpo esta vez, sino de sus críticas y apreciaciones filosóficas; su dominio de la obra husserliana y de la literatura secundaria, ya muy vasta, acerca de ella —aunque predomina en el libro la escrita en castellano—; y la originalidad y la solidez de su propia propuesta de interpretación. Con todas estas excepcionalidades, que lo hacen en realidad único, el libro se inscribe, no obstante, en esa tendencia plenamente justificada históricamente, y no sólo propia de los estudios husserlianos en nuestra lengua, de revelar la verdadera faz y las verdaderas intenciones de Husserl y de su fenomenología, frente a las deformaciones y los malos entendidos de todo tipo que han imperado en su recepción en todas las latitudes durante la mayor parte del siglo pasado y que no terminan de remitir en éste. Un corte un tanto brusco situaría el comienzo de esta tendencia en los inicios del segundo siglo de la historia de la fenomenología.³ Pero el libro se inscribe también en otra tendencia histórica más larga, que tuvo su origen en el mismo Husserl y que en cierta perspectiva no parece menos urgente: la de dar con la mejor manera de introducir, o de presentar fuera del círculo de los especialistas en ella, a esa disciplina llamada fenomenología trascendental que tan elusiva se ha mostrado ante la voluntad de comprenderla y de darla a comprender.

En este paseo que daré por el *Paseo filosófico en Madrid* me interesarán menos los asuntos históricos que las cuestiones relacionadas con la comprensión misma de la fenomenología husserliana, y dentro

Agustín Serrano de Haro, *Paseo filosófico en Madrid. Introducción a Husserl*, Madrid, Trotta, 2016.

² Madrid, Trotta, 2007.

³ En lengua española el más cercano antecedente es el libro de Javier San Martín, *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*, Madrid, Trotta, 2015.

de esta comprensión, menos la negativa, es decir, la crítica a la interpretación zubiriana, que la propuesta positiva de una “nueva andadura de la fenomenología”, con las secuelas teóricas que tiene en el libro. Sin embargo, no dejaré de hacer algún comentario a cada una de sus partes, que son formalmente cuatro (sin contar el Preámbulo), o al menos a alguno de los puntos de cada una de ellas. Reúno en una segunda sección algunos de mis comentarios (acaso los de más fondo) que no podían hacerse sin cortar el hilo de la crónica que se hace en la primera sección, aunque señalo siempre en ésta el lugar sobre el que recaen.⁴ Quizá esta crónica, sin la interrupción de esos comentarios y apreciaciones, pueda ser una síntesis útil para la lectura y el estudio del libro. La sección segunda no pretende ser más que el arranque de una discusión que espero que pueda prolongarse y enriquecerse más adelante. Adelanto ya una de mis impresiones principales si digo que veo en el libro una poderosa invitación a seguir perfilando la comprensión más justa, cabal y sólida de la fenomenología trascendental, así como su difusión menos problemática en nuestra lengua, en un trabajo comunitario en el mismo espíritu que ella inspira. Tratándose de un libro tan nutrido y enjundioso, la reseña tiene que resignarse a no poder cubrir todo lo que merecería ser cubierto, y a no hacer igual justicia a cada uno de sus apartados y tesis.

I

La Parte Primera (“‘La fenomenología entera’ expuesta al paso”) “reconstruye el episodio que le sirve de motivo inmediato” (12) y repasa acaso todos los aspectos históricos que en este respecto pudieran interesar: desde “las situaciones personales de ambos paseantes”, la “fecha exacta” del paseo —que habiendo sido motivo de desmemorias y titubeos, ahora queda fijada, con razones al parecer concluyentes, en el 10 de mayo de 1921—, hasta las “noticias ilustrativas del predominio de la concepción zubiriana de Husserl en el ámbito castellanoparlante” —noticias que resultan realmente indispensables para evitar la perplejidad que puede suscitarse si sólo se sabe que la concepción de la fenomenología que Zubiri expuso ante Gaos en el paseo, esa “forma modélica de comprender el pensamiento de Husserl que ha dominado en el mundo hispanoparlante a lo largo del siglo XX” (11), se plasmó originalmente en una obra (la tesis doctoral de Zubiri, “Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio”, presentada ante el tribunal once días después del paseo mismo) que tuvo “muy escasa difusión en España y ninguna fuera de ella” (24),⁵ al punto de que ni

⁴ Los números entre llaves en la primera sección remiten a los comentarios numerados y agrupados temáticamente de la segunda.

⁵ En su publicación no venal de 1923: J. Javier Zubiri Apalategui, *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, Tip. de la “Rev. de Arch., Bibl. y Museos”, Madrid.

siquiera el interlocutor que “aquella tarde permaneció en el silencio de la admiración rendida” (12) la citó cuando él mismo, siete años después, redactó su propia tesis doctoral (*La crítica del psicologismo en Husserl*) sobre un tema nada alejado del que se trataba en aquel Ensayo, o cuando la publicó por primera vez completa doce años después—,⁶ pasando por “las fuentes para el conocimiento de lo conversado” y la “constancia de la divergencia” (12) posterior de Gaos ante la noción de fenomenología que en el paseo surgía de las palabras de Zubiri.

En esta Parte Primera se anticipa ya “en síntesis el centro de la cuestión” (22) —de la cuestión histórico-crítica que conforma el primer motivo del libro y que no podemos obviar—: “Zubiri pensó siempre que los fenómenos de la fenomenología son por principio esencias”, entendidas éstas como “entidades objetivas universales”, “atemporales” (22). Lo que la fenomenología habría descubierto, su novedad fundamental, es la posibilidad de captar en el fenómeno, en “lo que aparece”, depurándolo de existencia, contingencia, mundanidad, la esencia objetiva, respecto de la cual pueden formularse juicios apodícticos, válidos universalmente. “La fenomenología es así un objetivismo radical de las esencias” (22), y la famosa “‘reducción fenomenológica’ es ante todo una ‘reducción eidética’” (23). De los cinco puntos en que el autor desglosa un pasaje decisivo de la introducción de la tesis doctoral de Zubiri, interesa destacar la tesis según la cual la conciencia —de la que a fin de cuentas debe ocuparse la fenomenología por ser, por así decirlo, la sede de los fenómenos— “designaría sólo la ‘manera de ser arreal’ de la esencia-fenómeno”, una vez que ésta ha sido depurada de la “realidad efectiva del objeto” de conciencia y de las “condiciones espacio-temporales de la realidad en general”, de modo que puede enunciarse la ecuación: “‘(esencia reducida = fenómeno) = conciencia pura’” (27). El análisis fenomenológico consiste en reducir (en la indistinta reducción fenomenológica y eidética) todos los objetos a “conciencia pura” con el fin de “captar en pureza las esencias genéricas de todo lo que se nos ofrece” (27).

El autor sabe muy bien que no todos los ecos que “de aquella exposición siguen escuchándose en voces filosóficas del presente” (22), reflejan la voz de Zubiri en el paseo o en su tesis doctoral. Muy certeramente trae a colación el hecho de que lo que llama “interpretación archiesencialista del concepto de fenómeno”, que es la zubiriana, “no es original de Zubiri, mucho menos privativa de él” (31). Desde luego, esa interpretación de “los fenómenos puros”, los supuestos objetos de estudio de la fenomenología, “como esencias”, no puede hallarse realmente en la obra de Husserl (ni en *Investigaciones lógicas*, de 1900 ni en *Ideas para una fenomenología pura*

⁶ En la tesis de Gaos presentada a examen en 1928 se encuentra sólo una brevísima lista de “Obras consultadas para la composición de esta tesis”. En su publicación en 1933 en la revista *Universidad* de la Universidad de Zaragoza, Gaos añadió una nutrida sección de “Notas y bibliografía”. Pronto podrán verse ambas versiones de la tesis de Gaos en sus “Escritos españoles” (1928-1938), tomo I de sus *Obras completas* (UNAM, México, actualmente en prensa).

y una filosofía fenomenológica, de 1913), “sino en la gran obra de Scheler” (31) (*El formalismo en la ética y la ética material de los valores*) que fue publicada en el mismo año y en el mismo número del *Anuario de filosofía y de investigación fenomenológica* que esas *Ideas* de Husserl, y que fue “otra fuente de gran relevancia en la historia del movimiento fenomenológico, y que, en apariencia, era del todo fiable...” (31). Esto es cierto; pero también es cierto que Zubiri no fue el único engañado. No me refiero a los filósofos españoles que fueron engañados (engañados, se comprende, sólo como expositores de una doctrina fenomenológica husserliana que Husserl nunca sostuvo), aunque fuera parcial e indirectamente, por el mismo Zubiri a través de su actividad docente, como Julián Marías y José Ferrater Mora, cuyos casos —los casos de la *Historia de la filosofía* del primero y el *Diccionario de filosofía* del segundo— el autor expone oportunamente y con suficiente detalle, sino a los engañados a la par con y por Scheler, que fueron prácticamente todos (aunque no todos en la misma medida y en igual sentido) los filósofos pertenecientes a los llamados círculos de Gotinga y de Munich que se formaron alrededor de Husserl (o alrededor de sus *Investigaciones lógicas*) en las primeras décadas del siglo XX. De ellos, el autor sólo hace mención de Adolf Reinach, cuya obra, *Los fundamentos a priori del Derecho civil*, apareció en 1913 en el mismo “número inaugural” del *Anuario de filosofía e investigación fenomenológica* que los últimos libros mencionados de Husserl y de Scheler. Y con razón, porque Reinach fue, durante algunos años (en la primera mitad de la segunda década del siglo pasado), el responsable de introducir a la “fenomenología” a los que se acercaban a Husserl en Gotinga, como lo narra Edith Stein, que estuvo precisamente en ese papel de aprendiz a su llegada a esta ciudad en 1913.

Claro que el engaño que cundió no era precisamente el de la posibilidad de desarrollar investigaciones eidéticas (esenciales, de esencia), o, en su máxima generalidad, ontológicas, con respecto a cualquier especie de objetividad. Aunque está requerida de complementación fenomenológica, la ciencia eidética u ontológica no es en sí misma una empresa imposible o cuestionable. El engaño consiste en creer que estas investigaciones eidéticas son ya, sin más, fenomenología, y/o que la fenomenología consiste sólo en ellas.

El autor señala con razón que la fenomenología requiere no solamente una “primera depuración”, la depuración de la contingencia, de la accidentalidad individual, gracias a la cual “la fenomenología ‘pura’ debía ser un saber eidético de leyes estrictas, tal como ya lo era en *Investigaciones lógicas*” (32-33), sino una “segunda depuración”, la depuración de la mundanidad, por la cual puede llegar a ser “un saber filosófico de índole o aspiración trascendental” (33). Pero además de señalar esto y de prevenir contra “la ambigüedad, la anfibología, la temible anfibología del término ‘puro’ en la pluma del Husserl de esta fecha [1913]” (33), y contra su uso equívoco del sustantivo “reducción” para ambas depuraciones, haría falta una caracterización positiva de la fenomenología que la comprenda también

en su surgimiento histórico. Cuando se dice que la “reducción eidética” “la habían practicado desde siempre, tranquilamente, el geómetra, el lógico, el psicólogo descriptivo, incluso el fenomenólogo, etc.”, o se dice que “la importante obra de Adolf Reinach *Los fundamentos a priori del Derecho civil*” “practicaba una fenomenología exclusivamente eidética, aplicada al análisis de los actos sociales” (33), no se puede saber sin más aclaración qué debe entenderse ahí por “fenomenólogo” y por “fenomenología”, si justamente no se acepta ya que tales indagaciones de esencias objetivas, o la misma reducción eidética, sean las definitorias de la fenomenología. Tiene ciertamente mucho sentido enfatizar —contra el supuesto incuestionado de “la primera recepción española de la fenomenología” (33)— la distancia entre la posición filosófica de Husserl en las *Investigaciones lógicas* de 1900 y la de las *Ideas* de 1913, y recordar, o hacer ver, que la reducción fenomenológica “nunca antes [de la obra de 1913] se habría puesto en práctica a sabiendas, ni siquiera en la primera fenomenología de *Investigaciones lógicas*” (33); pero es imprescindible también hacer explícito por qué esa primera “fenomenología” podía llamarse así a pesar de que en ella no se efectúa la reducción fenomenológica (en el sentido de reducción trascendental). Lo que se pierde en la comprensión zubiriana, o scheleriana, y aun reinachiana, de la fenomenología, es decir, lo que se pierde cuando los fenómenos se identifican con las esencias, son los fenómenos entendidos como vivencias intencionales de conciencia, o, de nuevo ambiguamente, entendidos como objetos puestos en correlación intencional con esa conciencia. Pero estos fenómenos ya eran el objeto propio de estudio de la fenomenología incluso en 1900, como este mismo libro se encargará de mostrarlo más que suficientemente en su Parte Segunda, en la que precisamente se perfilarán todos los contornos y se desharán todas las ambigüedades de esta noción, sin tomar más apoyo que el que brindan las *Investigaciones lógicas*. La interpretación objetivista de la fenomenología no solamente significa el rechazo, o la incomprensión, de la reducción trascendental; significa la incomprensión o la deformación del ámbito propio de la ciencia fenomenológica. O dicho de otro modo, la recuperación del aparecer como el sentido primigenio del fenómeno como término clave de la fenomenología no puede sólo atenerse a la formulación trascendental del libro de 1913 (y de otras obras posteriores de las que este *Paseo filosófico* hace buen uso), sino que debe también retrotraerse a la obra de 1900 en la que, en palabras de su autor, precisamente “irrumpió” la fenomenología, aunque esta irrupción haya estado envuelta en concepciones y supuestos metafísicos inaceptables. A mi juicio, no es precisamente que los primeros receptores de la fenomenología en España (y en muchas otras partes del mundo) se atuvieran a las *Investigaciones lógicas* con exclusión de las obras posteriores de Husserl; es que también leyeron mal estas *Investigaciones*, puesto que las entendieron como ese “giro hacia el objetivismo” que ellas nunca fueron.⁷ {1.1}

⁷ Miguel García-Baró, *Sentir y pensar la vida. Ensayos de fenomenología y filosofía española*,

La Parte Segunda del libro ("En busca de los fenómenos"), informa el Preámbulo, "procede ya al examen crítico de las exposiciones del pensamiento de Husserl que Zubiri hizo públicas en 1923 y 1963" (12) —que son, como se ha dicho, el Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio y la lección dedicada a Husserl dentro de las recién mencionadas Cinco lecciones de filosofía—, las cuales "conducen en todo lo fundamental" (12). Al hilo de la crítica, el autor esboza "una comprensión alternativa de las grandes categorías husserlianas, y en particular de la noción de fenómeno", pues Zubiri llevaba sobrada razón al afirmar que "todo está pendiente del sentido que demos a esta palabra" (12).⁸ Alrededor de la tesis central de esta Parte, la de que el fenómeno es "el mundo que aparece a nuestros ojos y quehaceres, el mundo de nuestra vida", se hacen "las primeras dilucidaciones sobre la categoría de intencionalidad, sus estructuras básicas, sus formas fundamentales" (13).

"La filosofía del siglo XX empezaría por este atrevimiento de reconocer algo parecido a 'objetividades puras', que están fuera del tiempo, que son ajenas al cambio, que carecen de materia física y de sustancia mental, pero que a la vez hacen enorme acopio de propiedades, relaciones, interrelaciones" (53). Así resume el autor el sentido que daría Zubiri en el arranque del paseo a la nueva filosofía que vendría a superar a la vez al mecanicismo y al subjetivismo del pensamiento moderno y en cuya vanguardia estaba situada la fenomenología de Husserl. Pero la fenomenología no se fundamentará más que por lo que se entienda por los fenómenos. La primera "definición" de Zubiri, como —en palabras del autor— "un objeto que cumple con la exigencia ínfima de estar presente a una conciencia" (55) es teóricamente importante porque implica que en esa presencia se da a la vez la distinción entre el objeto que se presenta y la conciencia ante la que se presenta; quedan señalados entonces el vínculo y a la vez la diferencia, que forman juntos el rasgo fundamental de la relación que Brentano y Husserl llamaron "intencionalidad". "Fenómeno" y "objeto intencional" son conceptos idénticos: lo que se presenta a la conciencia en uno de sus actos, el término objetivo de este acto de conciencia.

Pero este concepto tan vasto de "fenómeno" desatiende en demasía, señala el autor, la diferencia entre los actos o las vivencias intencionales que hacen aparecer su objeto, que lo intuyen, y los actos que mientan su objeto sin hacerlo aparecer. Sólo los objetos de intuiciones serían "fenómenos" en este segundo concepto más restrictivo o estricto. Va comenzando ya la "introducción a Husserl" con el repaso de los diversos tipos de intuición: percepción, recuerdo, expectativa, conciencia de imagen, fantasía..., en todos los cuales el objeto aparece, aunque sólo en la primera aparece en persona, y con la presentación de las menciones sin aparición de objeto, las intenciones significativas, con su peculiar precisión y su capacidad

Madrid, Trotta, 2012, p. 155.

⁸ Cita el autor de X. Zubiri, "Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio", en *Primeros escritos* (1921-1926), Madrid, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, 1999, p. 212.

para “separar en la mención lo que en el objeto es inseparable” (62), y su comparación con las intuitivas, que no pueden dejar de ofrecer su objeto en un desbordante cúmulo de rasgos, propiedades y relaciones. Los objetos que son mentados en vacío, sólo significativamente, serían fenómenos sólo en un sentido lato.

Tras estas exposiciones, y tras la pertinente advertencia de que en fenomenología el tema del análisis son “vivencias” (intuitivas o de experiencia, y significativas o de comprensión lingüística), por lo que uno de sus requisitos indispensables es una atención redoblada a la vida (65), la “introducción a Husserl” prosigue con la crucial exposición de la noción verdaderamente husserliana de “fenómeno”, según los tres (la cuenta al final de esta Segunda Parte quedará en cuatro) “sentidos analíticos” —complementarios y no excluyentes— en que puede desglosarse el concepto estricto de fenómeno: 1) “el acto mismo de la experiencia”, “la vivencia consciente de quien experimenta algo”, 2) el “objeto intuido (que aparece), y justo como aquel que aparece hic et nunc; 3) los “componentes que forman parte efectiva de la vivencia”, en especial “los contenidos de sensación” (66). Cabe señalar —en abono a lo antes dicho en relación con el hecho de que la fenomenología se inaugura en *Investigaciones lógicas*— que esta clasificación o “esquema conceptual” del “concepto (que es) ternario, tridimensional”, de fenómeno, está hecha sobre el texto de las *Investigaciones lógicas*, así sea su apéndice final llamado “Percepción externa e interna. Fenómenos físicos y psíquicos”, el cual, anota el autor significativamente, “estaba disponible en la fecha del paseo” (65).

¿Cuáles son los objetos de estudio de la fenomenología? Desde luego los fenómenos de acuerdo a los criterios primero y tercero, los cuales resultan también fenómenos de acuerdo al segundo criterio cuando la reflexión los hace objetos. La vida de conciencia, que “al operar calladamente” presta a sus objetos (estrictamente, aunque el autor no lo diga, sólo a algunos de ellos) “relieve intuitivo”, no lo tiene ella misma mientras no es traída a fenómeno en el sentido de objeto intuido. El autor afirma que en esta situación en que las vivencias son intuitivas “siguen vigentes, como es obvio, los criterios primero y tercero del concepto de fenómeno, sólo que pasan ahora a referirse a la captación reflexiva de la vivencia prerreflexiva anterior” (68). Esto querría decir que la reflexión tiene o “contenidos de sensación” o alguno de los contenidos sensibles (conocidos con el término técnico de “fantasmas”) que hacen en las vivencias intuitivas que no son percepción la función de la sensación en la percepción. Pero, ¿cuáles son las sensaciones (o acaso los fantasmas) propias de la reflexión? La existencia de este contenido sensible en la reflexión, que el autor sugiere, no parece estar avalado por la obra en que el autor ha basado hasta ahora su exposición.

Mucho más acorde —de hecho, enteramente acorde— con el texto de Husserl es la aportación del cuarto sentido analítico de “fenómeno” —o cuarta dimensión de la fenomenicidad— con que se amplía la anterior “articulación triádica” (69): la vista, en su sentido de mostración (no

sólo visual), como instancia variable que da lugar a la llamada “variación fenoménica”. La rica exposición que el autor hace de esta nueva dimensión y de los principios a que da lugar (principio de profusión de los modos de aparecer, principio de la regionalización de la experiencia, principio de la jerarquización interna de las experiencias, según los llama el autor) permite ver, por uno de sus lados más atractivos, la pertinencia del análisis fenomenológico y la zona media —entre la firme objetividad y la variabilidad subjetiva que es condición de ella— en que se inserta. Y no mencionemos el nuevo flanco que se le abre, con este último sentido de fenómeno como vista o “exposición variable del objeto”, a la crítica de los escritos de Zubiri, que no hacen suficiente justicia de ella.

Más directamente relacionada con la crítica de la comprensión zubiriana de la fenomenología está la detallada discusión de aquello que habrá de ocupar el puesto del fenómeno conforme a su segundo sentido o su segunda dimensión, la que corresponde al objeto de la conciencia. Frente a la que llama la actualización de la experiencia de la que se hace responsable Zubiri (en afirmaciones como “El aspecto del objeto patente inmediatamente a la conciencia es el fenómeno”, “La cosa como tal nunca está dada, pues, a la intuición sensible”), el autor defiende, como una “alternativa plena” a ella, la que llama mundanización de la experiencia, en la cual, sin embargo, no es precisamente el solo mundo como tal el objeto primario de la experiencia sensible, sino el entrelazamiento, en un “continuo de sentido”, de las propiedades (únicas favorecidas por Zubiri), la cosa y el mundo. La discusión saca mucho provecho del estudio del contraste entre la experiencia sensible y su plenitud prepredicativa, por un lado, y el entendimiento judicativo necesariamente condicionado por ella, por el otro, siguiendo las líneas de la Sexta de las Investigaciones lógicas de Husserl; con el señalamiento de la triple co-originariedad (o tri-originariedad, como prefiere el texto) de cosa, aspectos y “campo de intuición” o entorno objetivo, queda puesta —la discusión, digo— a la puerta de la indispensable consideración, en este contexto, de la noción de horizonte. “Al cabo, la intuición monorradial irradia hasta perderse en el horizonte del mundo” (88).

No es posible dar idea —sin una ristra de transcripciones, a la que está uno tentado, pero que terminaría siendo enfadosa— de la copia de formulaciones felices con que el autor expone, con mano maestra, la relación entre la conciencia de horizonte y la “presencia” del mundo ya en la primera percepción, y el sentido y alcance que esto tiene para la definición misma de la fenomenología, tema que desde el fondo sigue orientando el recorrido. Éste cubre los distintos niveles o planos de la atención (atención, co-atención, desatención) en la conciencia perceptiva (o en general intuitiva), penetra en el horizonte de desatención interno a la percepción sensible que trae a fenómeno el mundo, descubre que toda cosa atendida cobra el aspecto de realidad individual “del mundo”, distingue —haciendo ver la continuidad de su sentido, la ausencia de conflicto entre ellos— el mundo circundante en torno mío (el “breve mapa”, en palabras de Calderón de la

Barca, *Umwelt* en las de Husserl), que bien puede ser una urbe, del "mundo allende", del todo que es siempre el orbe y que acoge al anterior "sin demasiados privilegios" (93).⁹ Con la constatación de los mismos planos atencionales en el recuerdo, entra el recorrido al horizonte de tiempo y al continuo temporal "que se deja re-recorrer en el encadenamiento intencional de los recuerdos" (94), y con ello, al solapamiento del tiempo de mi vida y el tiempo del mundo, a la manera como "el mundo mismo cabe en la experiencia humana" (95), y a la formación en esta experiencia de la idea natural, preteórica del mundo, con los predicados de "unidad, totalidad, ilimitación, existencia" (96). Es muy destacable la observación, corolario de todo este recorrido, de que "la noticia primaria del mundo" (96) se resiste a la vez a una comprensión empirista ("No hay dato de sensación del mundo") y a una comprensión racionalista u objetivista ("ni hay un concepto objetivo del entendimiento" que corresponda al mundo), sino que se debe justamente a la "articulación de los horizontes de la experiencia" (96) y vive ya en cualquier percepción por modesta que sea. "Propio del mundo es otro modo de darse y de aparecer, que se retira a la desatención, que recorre la coatenencia, que sostiene en silencio toda atención" (96).

Todavía explora el libro, como parte del mismo recorrido, el papel del fenómeno de mundo en el "pensamiento abstracto", superior, categorial, o en el ejercicio de la fantasía, en los que, junto a la desaparición del mundo (del "natural") como horizonte, ocurre la "aparición" de "mundos" propios (mundos aritméticos, lógicos, mundos de fantasía), confirmando la "estructura de horizonte de toda intencionalidad",¹⁰ y el hecho (¿acaso esencial?) de que "la captación humana se mueve con naturalidad, de suyo, entre totalidades, en 'mundos'" (98). Esta pluralidad de mundos no altera, sin embargo, la unicidad del mundo, del mundo en singular absoluto del cual tengo experiencia constante: el mundo natural sólo desaparece como horizonte en el interior, si así puede decirse, de mi conciencia de idealidades o de fantasía con su propio horizonte y su propio mundo; pero en ningún momento deja de estar ahí como horizonte de mi "experiencia perceptiva originaria", y como horizonte, pues, "de todo otro horizonte" (99). Esta "ley de donación permanente del mundo natural no es reversible" (99), sostiene el autor con toda pertinencia: los mundos aritméticos o geométricos que he conocido, o los mundos de fantasía por los que me he "paseado", no se mantienen como fondo de la percepción cuando "me dejo vivir en la experiencia". Apenas cabría matizar la tajante afirmación según la cual, en este caso, esos conocimientos o esos mundos ("el teorema de Pitágoras" o "la geometría euclídea como orbe global de sentido", y podrían agregarse mis estancias o vivencias en cualesquiera mundos de fantasía), a pesar de ser conocimientos (o vivencias) convocables (o recordables, re-fantaseables)

⁹ Es curioso el uso (aquí y en todas partes) de la expresión "mundo entorno" para el primero de estos mundos. Parece preferible la construcción adverbial "mundo en torno".

¹⁰ Cita el autor de *Meditaciones cartesianas*, § 20. [Ed. cast., Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, México, FCE, 2005. Trad. José Gaos y Miguel García Baró]

a voluntad, “no ocupan de suyo un mínimo lugar en el trasfondo de mi vida presente”, “quedan fuera del presente vivo” (100).¹¹ Pues, aunque en efecto parece fenomenológicamente irreprochable la tesis de que en ningún caso esos mundos “adjetivos” pueden fungir como horizonte de mi experiencia perceptiva, ya que mi mundo, el llamado natural, no se deja integrar en uno solo con esos otros mundos (él no podría ser “real” sólo hasta cierto punto, y ser desde ese punto geométrico o fantástico), mi saber de esos mundos sí forma parte imborrable de mi vida pasada, y ésta está como tal presente en todo presente vivo sucesivo, y justo por ello también disponible para ser convocada a voluntad. Si es cierto que “toda vivencia tiene influencia sobre el halo (claro u oscuro) de las demás vivencias”,¹² y este halo no es otra cosa que aquel trasfondo, la influencia de que habla Husserl les da sin duda ese lugar mínimo que en el libro se excluye. (El autor dice muchas páginas después: el yo es “el heredero universal de la corriente de experiencia que él mismo ha vivido” (198).)

Es un acierto cabal, en cambio, la invocación al cuerpo que se hace en seguida: el cuerpo cuya donación “comunica con la manifestación originaria del mundo” y que, “ni ficticio ni ideal”, me tiene anclado al mundo de la percepción aun durante mis “excursiones episódicas o las estancias intencionales en los mundos plurales” (100). Con el reconocimiento del mundo natural como el único mundo que “es por principio mundo de la vida” (100), el único mundo en que puedo realmente vivir en cuerpo y alma (son mis palabras), entendido en su omnipresencia y su predonación como el “único fenómeno imprescindible para que cualesquiera otros sean reconocibles e intuibles por la experiencia humana” (101), queda preparado el terreno para descartar “el grueso de la interpretación de la fenomenología pura” propuesta por Zubiri, según la cual esta disciplina consiste en “una desconexión metodológica y una exclusión ontológica del mundo” (102). {2.1}

La crítica a Zubiri, en este punto central, se propone impugnar el “desenfoque fatal” que se vincula a la omisión de la predonación del mundo en la concepción de la reducción fenomenológica, “ante todo y sobre todo”, como reducción eidética, como “reducción de lo fáctico a lo eidético”. En la visión zubiriana, la reducción fenomenológica neutraliza la creencia en la existencia del mundo y en el fenómeno depurado queda la pura cualidad que ya era objeto de la percepción corriente, por así decir, pero queda “des-afectada” de mundo y por ende de individualidad, de modo que ante el fenomenólogo aparece el eidos como fenómeno absoluto. La otra cara de esta neutralización es que el sujeto mismo que opera la reducción pierde

¹¹ Formulo en plural, “ocupan”, el verbo que en el original se usa en singular, referido sólo al teorema de Pitágoras o la geometría euclídea.

¹² Edmund Husserl, *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro primero: *Introducción general a la fenomenología pura*, México, FCE, 2013, § 85, p. 276. Nueva edición y refundición integral de la traducción de José Gaos por Antonio Ziriñ Q., México, FCE, 2013. (Hua III/1, p. 187). En adelante *Ideas I*.

su carácter real, individual, mundano, y se reduce él mismo a conciencia pura, ideal. La propia subjetividad, como plásticamente lo dice el autor, se vuelca "en el molde de lo atemporal" (107).

Pero toda esta comprensión de la reducción fenomenológica "resulta inasumible" (107). No haría falta, desde luego, enfatizar nuestro acuerdo con el autor en este punto y en cada uno de los cuatro defectos que señala en la comprensión de Zubiri y que constituyen entre todos su "objeción completa" (108). 1) En la neutralización varía sólo el modo de creencia, no el objeto intencional: la cualidad o el aspecto no mutan en esencias. 2) Esta "mutación", que sería la reducción eidética, no precisa, por su parte, de la desconexión de la creencia en el mundo; pero además el eidos resultante no puede entenderse con independencia del mundo, pues lo que él encierra son condiciones de posibilidad de existencias individuales en "algún mundo pensable" (109). 3) El tercer punto afirma que el interés teórico en las esencias no significa ningún esclarecimiento fenomenológico, pues deja el aparecer (el genuino tema de la fenomenología) "indescifrado, inanalizado, incomprendido" (109). {1.2} 4) El cuarto y último punto opone a la tesis de la idealización de la conciencia o del yo la imposibilidad fenomenológica de que tal ego ideal desmundanizado, desarraigado del tiempo y del cuerpo, haga frente a esencias objetivas que también están fuera del mundo. Esto es cierto, pero ¿no habría bastado en este punto señalar que ese zubiriano ego ideal o ego eidético no sería en verdad, justo por ser eidético, ningún ego? La esencia del yo, que es una idealidad, no es ningún yo; un yo no puede ser una idealidad.

Este capítulo de la discusión con Zubiri termina con las preguntas siguientes:

Pues, en realidad, ¿por qué habría la fenomenología de volver implacablemente la espalda al mundo si ella descubre mejor que ninguna otra filosofía del pasado que el mundo es fenómeno universal para los seres humanos? ¿Por qué tendría ella que hacer violencia a este dato originario, decisivo, misterioso, que el propio análisis fenomenológico pone de relieve con inusual profundidad? (110)

Estas preguntas que se plantean a la concepción zubiriana de la reducción fenomenológica, ¿no pueden leerse como preguntas dirigidas directamente al mismo texto husserliano en que se introduce la epojé fenomenológica? ¿En qué sentido no está puesta en cuestión en ellas la puesta entre paréntesis del mundo que es el movimiento inaugural de la fenomenología trascendental? O de otro modo: ¿cómo es que la aspiración de la fenomenología pura a la comprensión radical de la predonación del mundo debe cuidarse de dar "por supuesta la evidencia matriz del mundo"? (111). Puede muy bien verse que en la interpretación de Zubiri se confunden dos sentidos de pureza, la pureza eidética, que bien puede darse fuera de la fenomenología, y la trascendental, la "privativa de la fenomenología" que, como ya se dice aquí, "invoca un atenerse integral, coherente, radicalizado, al acontecimiento del aparecer y a su legalidad eidética irreductible" (111). Esta confusión —sostiene el autor— lleva a Zubiri a exponer el pensamiento

husserliano “como si la fenomenología realista de *Investigaciones lógicas* y la fenomenología trascendental de *Ideas*” “pudieran casarse sin costuras en una única posición común” (111). Esta fenomenología trascendental es, ciertamente, la que “reclama el segundo sentido” (111) de pureza; pero independientemente de que en las *Investigaciones lógicas*, como ya he dicho y como se ha visto en este mismo libro, no sólo había pureza eidética, sino una buena cantidad de investigación fenomenológica “del aparecer”, cabe ahora preguntar cómo se concilia ese atenerse integral al aparecer que debe prescindir de la evidencia matriz del mundo con la necesidad de recuperar ese mismo dato originario que es el dato del mundo. Con mucha razón afirma el autor que la discusión con Zubiri sólo podrá concluir cuando se exponga la comprensión alternativa de la reducción fenomenológica. Sólo ésta podrá aclarar las cuestiones aquí planteadas.

El último apartado de esta Parte Segunda del libro, dedicado a fijar y precisar el concepto, fundamentalísimo en la fenomenología husserliana, de la actitud natural (o actitud natural “de la existencia humana” (112)), aporta elementos indispensables para aquella comprensión, aunque ésta no se expondrá hasta muy avanzado el libro. Fuera de su caracterización general como la naturalidad con que todos hemos vivido y vivimos en medio del mundo, sobre la base de la conciencia y la creencia en el mundo, naturalidad que es la condición humana misma, “pre-teórica, pre-reflexiva, pre-objetivadora” (113), para la cual no parece haber alternativa posible —yo me atrevería a asegurarlo, pero esto será un tema posterior— y cuyo sentido estriba en la conjugación ancestral, pasiva, del “acontecimiento consciente de mi vida con la omnipresencia del mundo” (114), el autor destaca —y esta distinción, meollo de este apartado, es, hasta donde sé, una originalidad interpretativa suya— dos factores que se entrecruzan en esta “actitud natural de la existencia humana” (114): “Quisiera llamarlos, de un lado, la textura o contextura fenomenológica de la actitud natural, y, del otro lado, la ontología natural o connatural a este vivir en el mundo” (114). Ambos no sólo se entreveran o entrecruzan, sino que son, como se dice desde el momento de su presentación, “interdependientes”. Pero comprenderlos en su precisa naturaleza, en su diferenciación y en esa interdependencia, no es algo trivial. Y es que parece que ya cada uno de ellos consiste en cierta relación: el primero, la textura fenomenológica, vincula mi existir en el seno del mundo, mi “instalación” o mi “habitar” en el mundo a mi conciencia del mundo únicamente en la cual el mundo es fenómeno y únicamente desde la cual yo creo en el mundo. “Mi vida ‘tiene mundo’ por creer perceptivamente en él” (115), y aunque pueda decirse que comparto esta condición (la actitud natural) con “millones de seres humanos” (115), cada uno cree en el mundo desde sí mismo, desde su vida y con su propia creencia, no desde la vida del vecino y con la creencia del vecino. Lo cual no es la obviedad que parece. Quiere decir que nadie puede hacer suyo el entretejimiento vivencial ajeno, perceptivo en su base, a partir del cual en el otro se ha forjado la creencia en el mundo y en su

instalación en él. Y tampoco le hace falta, al menos si se hace a un lado, por lo pronto, la consideración de las aportaciones de los otros al sentido objetivo del mundo —como se hace aquí, seguramente por no complicar la ya compleja exposición. Pero lo que expresamente debe rechazarse es la idea de que mi existencia en el mundo pueda concebirse “sólo a partir de la inclusión meramente objetiva en el todo, sólo por la condición inerte que hace de mi vida un fragmento más del mundo infinito” (115). Esta concepción carecería precisamente de textura fenomenológica o, más bien dicho, haría caso omiso de ella; sería la propia o es la propia, aunque esto no lo dice así el autor, de disciplinas o teorías prefenomenológicas o incluso antifenomenológicas. En cambio, es precisamente en el hallazgo de esta “contextura o forma fenomenológica” que la “entera existencia humana parece tomar, desde muy pronto y hasta su fin”, donde la fenomenología encuentra su propia vocación: atender a esta contextura, a este “hecho de principio”, con el fin de aclarar con minuciosidad “mi ‘entendimiento natural’ con el mundo” (115). Mi vida se juega, por así decir, siempre en medio de esta *distinctio phaenomenologica* que la enlaza con el mundo o la entrega a él a la vez que la distingue y en este sentido la separa de él. Lo enredoso va a ser entender que precisamente esa existencia humana con esa contextura fenomenológica, ejerce una ontología connatural en la cual el factor fenomenológico resulta secundario, adventicio, accidental (116). Y a partir de esta ontología, o sobre su base, pueden desarrollarse incluso, y del modo más natural del mundo, añadido de nuevo yo, aquellas disciplinas o actitudes prefenomenológicas o incluso antifenomenológicas, ya que ahora, conforme a esta ontología, “mi existir tiene experiencia del mundo porque discurre en el seno seguro del mundo” (116). Ya no tiene mi vida mundo por la creencia en él que la percepción ha hecho surgir, o, más bien, este hecho, esta textura fenomenológica, no destaca ahora; lo que ahora se afirma con toda la obviedad de lo que no precisa afirmación expresa es que “el todo aparece porque el todo existe” (116). Esta “ontología connatural” tiene ya la respuesta a la pregunta por lo que existe antes de que ésta surja, pero no hay en ella ningún compromiso teórico con el materialismo o el naturalismo; hay sólo la certeza de que todo lo que quepa llamar real se integrará en el nexo global del mundo. Su mejor nombre sería por ello el de “mundanismo”, según el mismo Husserl reconoció (116, y nota 56).

Esta ontología se identifica con la llamada “tesis general de la actitud natural”, que es condición básica de la existencia humana y de cualquier emprendimiento de cualquier tipo y dentro de cualquier cultura. Simplemente, la realidad la encuentro como estando ahí delante —como reza el texto del § 30 de *Ideas I*. En términos del autor, la vida humana ha de conceder a la realidad “una fe forzosa y evidente” (117).¹³ Pero son los

¹³ Aunque sea obvio que este término de “fe” —que el autor emplea con mucha generosidad— no tiene aquí ninguna connotación religiosa, sí puede sugerir que la creencia en la existencia del mundo tiene algo de irracional, y como esta idea no es en absoluto evidente, y sí en cambio muy discutible, me parece que habría sido preferible evitarlo.

dos factores que se han expuesto —textura fenomenológica y ontología connatural— los que nutren “la naturalidad de mi vivir” (117). Pues ellos no se oponen o se confrontan uno a otro. Al principio ni siquiera se distinguen. Luego, cuando “se ha despertado a la posibilidad de una atención sostenida a los fenómenos como tales” surge un leve matiz de distinción. Se afianza “la idea de analizar los fenómenos y ‘el mundo como fenómeno’” (117). La “rotundidad” de la actitud natural puede ahora conjugarse más fenomenológica o más ontológicamente. Entonces puede surgirle al ser humano la pregunta

de dónde le viene, en verdad, tanta naturalidad con el mundo, tanta comprensibilidad de suyo: si es de un principio, es decir, de una ontología básica, a prueba de todo y con valor de fundamento absoluto, pero que cada ser humano hace suya sin enterarse, sin decírsela; o si la naturalidad viene de un hecho tan modesto, tan trivial, como es la propia vida de experiencia, a la que, sin embargo, se muestra con claridad el todo de lo que hay. (117)

Esta disyuntiva, este dilema, parece como si se le atribuyera al ser humano en algún momento de su desarrollo intelectual, o de su vida. Pero su carácter o su lugar teórico propio no está nada claro. ¿Se ha abierto paso ya en la vida el interés fenomenológico? ¿Qué ha motivado ese despertar? Otra formulación es la siguiente:

¿Mi vida en actitud natural es un ejercicio inconsciente y permanente de ontología, o es más bien que mi familiaridad con los fenómenos es todavía más remota que la que tengo con el mundo, al punto de que bajo el mundanismo se oculta la infinita textura fenomenológica de la vida? (117)

Lo que en todo caso está claro es que la textura fenomenológica y la ontología connatural son tratadas como dos fuentes, y “no es posible discernir hasta dónde llega una fuente y hasta dónde la otra, dónde acaban los hechos, o el hecho, y dónde empiezan los principios, dónde lo forzoso, dónde lo evidente; o si la primacía efectiva recae sobre un factor en detrimento del otro” (117). El párrafo termina: “Cada una de las fuentes parece precisar de la otra, y la vida natural no siente la necesidad de aclararse no ya su jerarquía sino su misma distinción” (117).

En un apunte final de esta Parte Segunda del libro, se afirma para empezar la “seguridad ontológica del mundo”: el ser humano “es, de todos modos, quiera o no, un trozo del mundo” (118). Esa seguridad “se adelanta a la certidumbre de partida que cada ser humano pueda tener a través de todas sus experiencias y vivencias intencionales” (118). La ontología parece llevar la delantera. Pero esto es quizá engañoso, pues, se dice ahora, “la vida reconoce en la omnipresencia perceptiva del mundo la razón, más que suficiente, de su propio arraigo en lo que hay”; “el aparecer del mundo a todas horas goza de una evidencia abrumadora, que hace ridícula cualquier argumentación epistemológica en favor de la existencia del mundo” (118). Ahora se adelanta sin duda la textura. Y la descripción y el análisis fenomenológicos sólo quieren comprender esta misma “evidencia

abrumadora". La rotunda afirmación de que "la creencia de creencias, la ontología tácita, tiene en sí misma textura fenomenológica" (118) sella la disyuntiva y el posible dilema. Se trate de dos factores o, como podría proponerse, de las dos facetas de uno solo, la textura fenomenológica parece ser en definitiva la principal responsable de la tesis que campea en la actitud natural. Pero el autor ve todavía "una madeja de la actitud natural de la existencia humana, con la ontología a ella inherente y con la textura fenomenológica de esa existencia y de esta ontología", una madeja que "no se deja desenredar con ayuda de los escuetos elementos de fenomenología pura con que ahora mismo contamos" (118). {3.1}

Acaso la madeja no termine de desenredarse hasta la Parte Cuarta; pero en la Tercera ("Nueva andadura de la fenomenología"), comienza ya de lleno la exposición de la fenomenología a la que libro quiere introducirnos. Pero antes el autor nos pide no olvidar las enseñanzas alcanzadas. Vale la pena tenerlas en cuenta también aquí:

1) El concepto originario de mundo responde en pie de igualdad a la textura fenomenológica de la vida humana y a la ontología que es connatural al vivir humano.

2) Esta ontología connatural y su base o contextura fenomenológica se dejan reunir en una cierta formulación unitaria, a modo de lema que integra ambos factores: "El mundo existe, y aparece porque existe y porque permite en su seno seres humanos con vida intencional".

3) Resulta completamente absurda toda caracterización de la actitud fenomenológica que le asigne un tema de análisis distinto de la actitud natural. Su campo de trabajo es el origen de la actitud natural. La atención fenomenológica es la que saca a la luz la actitud natural, y es la que aspira a comprender sus fuentes de sentido y a desmadejarlas. (119) {3.2}

En la Parte Tercera se da por concluida expresamente la discusión con el modelo zubiriano-scheleriano, y se emprende el examen directo del fenómeno ("del aparecer de algo, de todo, del todo" (13)) en sus cuatro acepciones esenciales y manteniendo la atención en el mundo como fenómeno según la segunda de ellas. En esta "sección fundamental del trabajo" (13), los "descubrimientos cardinales de la fenomenología" se presentan ordenados bajo tres descriptores, que son: "cartesianismo de la vida", "trascendentalismo maduro" y "egología encarnada". Son ellos "el intento de poner en palabras quizá no tan manidas las condiciones *sine quibus non* del milagro cotidiano y perpetuo del aparecer" (13). En un momento comentaré el título fundamental de ontología del aparecer con que se denomina a la fenomenología misma (por lo menos en cierto nivel), aunque, curiosamente, éste no sea llamado descriptor.

En la Introducción de esta parte se reafirma, como ya lo he asentado, la orientación metodológica básica: se trata de desarrollar una fenomenología pura, libre de "coeficientes de contingencia", cosa que sólo se logra en una investigación eidética que establece las "condiciones necesarias de los fenómenos", sin "excepciones en ningún mundo posible" (122). {2.2} Desde luego, esta observación no invalida la calificación de "pura" —justo

en este primer sentido del adjetivo, como equivalente a “eidética”— para la fenomenología a la que se trata de introducir, pues con este carácter ella “se interesa sólo por estas estructuras esenciales y legalidades de carácter no empírico a propósito del aparecer en general y de la experiencia del mundo en particular” (123).

Por otro lado, y en analogía con el camino que sigue Husserl cuando en *Ideas I* (a partir del § 34) desarrolla fragmentos de una psicología pura (eidética) y fenomenológica (intencional) como preámbulo a la reducción propiamente fenomenológica o trascendental, pero sin tenerla ya efectuada, el autor decide también ubicar su “nueva andadura” en terreno todavía pretrascendental, todavía, por ende, mundano, es decir, todavía obedeciendo, si así puede decirse, a la ontología connatural propia de la actitud natural, aunque también con el fin de mostrar cómo esa exposición eidética puede justificar o legitimar la adopción de la reducción trascendental, es decir, cómo el conocimiento fenomenológico de la esencia de la vida consciente “tropieza justamente con los límites de sentido que la actitud natural presupone e impone” y cómo los “descubrimientos fenomenológico-descriptivos entran cada vez más en tensión con la ontología connatural”, de modo que la misma “profundización eidética en el aparecer del mundo como tal (...) termina por desestabilizar el lema supremo de nuestra actitud natural: ‘El mundo existe, y aparece porque existe’” (125). Pero a esta fase pretrascendental de la exposición el autor prefiere no llamarla “psicología fenomenológica o descriptiva, o bien psicología intencional, incluso psicología pura” (123), ni siquiera fenomenología psicológica, que es otro de los nombres que Husserl le dio, sino, como ya sabemos, “la ontología del aparecer”, es decir, “ontología descriptiva, que esclarece el aparecer de todos los seres a una vida consciente” (123). La única observación que puede hacerse a esta denominación, fuera de la advertencia de que no se pretende cubrir con ella a la fenomenología trascendental —y pura en este segundo sentido de “trascendental”—, que como filosofía primera sería o daría lugar a una “ontología universal de nuevo cuño, de aliento fenomenológico” (124), es que el término de “aparecer” no abarca realmente todas las modalidades en que la vida consciente se refiere o puede referirse a la objetividad y al mundo, pues deja fuera todas las no-intuitivas, como en el mismo libro se ha reconocido. El privilegio que se le concede a las vivencias intuitivas, que son las propiamente “apareceres” o “apariciones”, no carece de justificación: ellas —más exactamente, algunas entre ellas— son las originarias, las que encierran lo que en cualquier sentido se entiende por existencia, ser, mundo, razón.

Pero veamos ya cómo esta ontología del aparecer “termina por desencadenar la perspectiva trascendental” (125) que ya no atañe al aparecer que sigue inserto él mismo en “el mismo mundo” que trae a revelación (y estoy usando expresiones tomadas del libro), sino a “la concreción última del aparecer-vida-ser” (125), o sea, la concreción en la cual cobra su sentido ese mismo hablar de existencia, de ser, de mundo, de razón.

La primera sección de esta parte se dedica a la conciencia pasiva del tiempo y a establecer la "ley de la inmanencia". Destaco sólo los puntos que me parecen principales de la penetrante exposición. Toda vivencia consciente, del tipo que sea, discurre en el presente, es por lo pronto un presente vivo; si algo se manifiesta en ella, ella es el presente vivo de la manifestación como tal. Es a la vez supremamente importante constatar que la vivencia transcurre "a sabiendas" (127), "sabiendo" de sí misma, de su propio ahora, sus inmediatos pasado y futuro, y todo ello sin requerir atención alguna... Mientras la atención está en lo suyo (el paseo, los coches, las gentes...), "la evidencia del presente actual no puede serme mayor" (127). Por este carácter de ser revelada, "sabida", sentida, por el que "se hace fenómeno", la temporalidad (la de las vivencias, de la vida) es llamada una temporalidad transfigurada (128). {4}

La exposición prosigue con la interesantísima afirmación de que el ahora vivo no es una propiedad distributiva, no se fragmenta por cada una de las vivencias simultáneas coexistentes: no tiene cada una su propio ahora, su propio presente, sino que hay uno único por el que corren todas las numerosas vivencias actuales. Más que por ella misma, esta afirmación es interesante por la tesis que trae consigo, a saber, la posibilidad de que una "densa multitud de vivencias" (128) conviva en un mismo instante. La tesis es expresa, pero creo que en un libro de introducción merecía una explicación más detenida, pues eso de que puedan vivirse a la vez dos o más vivencias, y de que todas ellas fluyan "de consuno, al unísono" "con el flujo del ahora", está lejos de ser algo trivial o fácil de comprender para el lector no avezado en fenomenología. Buenos ejemplos —que es quizá lo único que hace falta— podrían obtenerse, sin duda, de la misma exposición, de esos momentos de coatención y de desatención a los que se ha referido, o del revuelo afectivo desatado por la comprensión de ciertas palabras, etc. (126) Más adelante se reconocerá incluso la necesidad de que haya siempre una "unidad compleja de coexistencia" (138).

¿Qué tesis arrojan las consideraciones anteriores sobre la temporalidad de la vida? La primera, la "única tesis universal (...) de cualquier orden de vivencias" (129), liga a toda vivencia con un ahora vivo. {5} La segunda afirma la pertenencia de cualquier vivencia a una única corriente de conciencia. Ambas tesis se fusionan en el principio de que la forma temporal unitaria es la condición más básica de la vida consciente, la "protoforma de la conciencia" (129). Una tercera tesis exige que la forma temporal de la corriente se brinde siempre a "la conciencia interna del tiempo" (130), y que se le brinde en una experiencia, no en una mera mención. También hay que constatar que esta conciencia es intencional, "aunque sugiera una suerte de sensación continua" (130), sugerencia que a su vez ha sugerido, según parece, la expresión de "tiempo sentido" (129). Esta conciencia se sitúa en el nivel más bajo del espectro atencional, como "la pasividad más originaria de la entera vida de conciencia" (131). {6}

A la exposición de la conciencia del tiempo, que en las obras de Husserl,

como nos recuerda el autor, se posterga tanto, se le concede en esta nueva andadura el primer lugar porque en ella arraiga la noción fenomenológica decisiva de inmanencia (136). El recorrido por los distintos conceptos de inmanencia es sumamente instructivo. El primero sólo es un “indicador general de la pertenencia efectiva, de la inclusión real” (137), aplicable en cualquier terreno. Se tiene el segundo cuando el primero se aplica a la pertenencia efectiva de las vivencias a la corriente individual de conciencia y se advierte que esta pertenencia “está marcada enseguida por una cierta necesidad especial, por una clausura añadida” (137). Destacan algunas peculiaridades de las vivencias en esta inmanencia peculiar suya, y ante todo la necesidad ya señalada de que las vivencias sean efectivamente, en cada ahora, “unidades complejas de coexistencia” (138), es decir, la imposibilidad de que una conciencia (aquí hay que entender por ello un momento, un ahora en la corriente de conciencia) esté “hecha a base de una sola vivencia inmanente, la cual fuera ‘el’ todo más que ‘una’ parte” (138). Tampoco puede una vivencia saltar de una corriente de conciencia a otra; el íntimo enlace que cada una tiene con su tiempo impide que sean transplantables o transferibles, ni a otro momento de la corriente ni a otras corrientes, a otros vivientes.

El tercer concepto de inmanencia surge cuando el análisis conceptual que se viene haciendo da entrada justamente a la conciencia interna del tiempo, pero ahora ya entendida —no sé cómo decirlo mejor— en su esencia plena, es decir, entendiendo que es la vivencia entera, y no sólo su objeto (como dice el texto) o sólo su tiempo (como había antes el peligro de entender), la que se ofrece pasivamente a la conciencia interna del tiempo (139). Como lo dice el autor en expresión inmejorable: “Vivir, sentirse vivo y tener dado el presente de las vivencias son una y la misma cosa, una y la misma experiencia” (139). O también: “ser vivencia es autoaparecer a la conciencia interna del tiempo” (139). Aunque con ello la vivencia se revela como fenómeno “en el sentido segundo que da la pauta al análisis fenomenológico” (139) que se ha seguido en este Paseo, el de ser objeto de conciencia, el autor tiene buen cuidado de no afirmar que en la conciencia del tiempo se produce una objetivación propiamente dicha: la vivencia es consciente de sí misma en su temporalidad “lejos de toda mención intencional, fuera de toda vista, ajena a toda objetivación” (139). Se trata sólo de que el vivir lleva consigo la conciencia del vivir, la cual encierra la del presente del vivir. Este tercer sentido de inmanencia ofrece una determinación esencial exclusiva de la vida de conciencia, una condición que puede formularse como “ley de la inmanencia”, la cual sería la “ley de leyes de la fenomenología pura” (140).

El cuarto concepto de inmanencia la define como pertenencia de una vivencia a una nueva vivencia reflexiva que la apresa. La percepción reflexiva tiene importancia teórica porque a ella se vincula un valor epistemológico absoluto; históricamente, haberla puesto de manifiesto y destacar aquella importancia teórica suscitó la crítica de Heidegger en *Prolegómenos a*

la historia del concepto de tiempo, según la cual este cuarto sentido de inmanencia “se convertiría subrepticamente en el sentido fundante de los tres que habíamos establecido” (142).¹⁴ La muy ponderada exposición del libro hace ver más bien que el “enfoque reflexivo no tiene por qué provocar una tensión con la vía primordial a la inmanencia, que sigue siendo la temporalización en vivo de las vivencias” (143). Con todo tino, el autor señala que “la reflexión fenomenológica —y habría que decir que no sólo ella, sino ya antes que ella también la reflexión como vivencia preteórica— debe todos sus privilegios cognoscitivos a la donación prerreflexiva de la vida a sí misma” (143), es decir, a la conciencia interna del tiempo. O con igual tino y mayor expresividad (y una acertadísima, y bella, evocación literaria): “Si cada momento vivido de la existencia consciente se esfumara con cada nuevo latido impresional de la vida, ningún giro reflexivo sabría acertar con su objeto; la reflexión quedaría colgada en el vacío, a la búsqueda de la vivencia perdida” (143).

La consideración de la reflexión permite sólo complementar o, si se quiere, prolongar la que ya era la ley de leyes de la inmanencia, por cuanto una vivencia nueva puede “tomar nota” de la vivencia que ya vive en el tiempo y que sabía ya pasivamente de sí misma, y entonces expresarla, etc. Y es cierto no sólo que la evidencia reflexiva es tributaria de la donación prerreflexiva de la vida, sino que la reflexión es “una vivencia más” (144) en la conciencia del tiempo, sin especial prerrogativa de inmanencia, podría decirse. Y sin embargo, es de allí, de esa fuente de la inmanencia de la vida en su temporalidad, sin duda ya acompañada por el interés reflexivo y la inmanencia propia de la reflexión, de la que la misma fenomenología toma su justificación metodológica o lo que el autor llama su “racionalidad” (144).

Hay que reconocer que este punto exigiría una mayor claridad. Causa al inicio cierto desconcierto la manera como se presenta esa “racionalidad fenomenológica” en la conclusión de la consideración de la inmanencia reflexiva. Con toda justeza se dice que “la ley de la inmanencia de que vivir, sentirse vivo y tener dado el flujo de las vivencias son una y la misma cosa, puede entenderse como principio ontológico acerca del ser de la vida, o como un principio epistemológico acerca del conocimiento de ella” (144). Pero este “conocimiento de ella” es todavía el autoconocerse propio de la conciencia del tiempo; y aunque también sea condición de cualquier conocimiento predicativo, teórico, de esa misma vida y de su ser, y también, por ende, de su conocimiento fenomenológico, se echa de menos en este punto preciso de la exposición la razón por la cual esa “unión del darse temporal de las vivencias con el ser temporal de las vivencias” deba ser llamado “principio fenomenológico” (144) e igualmente la razón por la cual esto deje “entrever cómo la racionalidad distintiva de la fenomenología es

¹⁴ El autor ha estudiado esta crítica y relativizado su valor en su trabajo “Crítica a la ‘crítica inmanente’ de Heidegger al pensamiento de Husserl”, en Luis Rabanaque y Antonio Ziri6n (eds.), *Horizonte y mundanidad. Homenaje a Roberto Walton, Morelia, jitanjáfora* Morelia Editorial (Serie Fenomenología, 16), 2016, pp. 319-347.

anterior a la disyunción entre lo ontológico y lo epistemológico" (144). Bien puede pensar el lector desprevenido que aquí está simplemente operando esa costumbre lingüística de designar a los objetos de una disciplina con el adjetivo que conviene a lo propio de la disciplina misma; pues parecería que esa unidad entre ser y aparecer (aparecer, insisto, en la conciencia del tiempo) que es esencial de la vida de conciencia, no es "fenomenológica" más que en el sentido de que es descubierta, descrita y analizada (pero esto ya reflexivamente) por la fenomenología. Pero la razón que se echa de menos será explicitada con plena claridad durante la presentación del primero de los que el autor llama "descriptores" de la fenomenología.

La "denominación filosófica positiva" (145) —para este descubrimiento de la inmanencia recién expuesto— de "cartesianismo de la vida" (147), que el autor toma prestada de Ortega y Gasset tras rechazar la husserliana de "neocartesianismo", aun adjetivada como "existencial", quiere expresar las "dos afinidades decisivas" (146) de la fenomenología con Descartes: la primera es "el espíritu de radicalismo teórico incondicional", la extrema o extremada "vocación de lucidez", de "responsabilidad para con la verdad" (146); la segunda es ese descubrimiento o "reconocimiento" de la inmanencia que no es otra cosa que el meollo del cogito cartesiano. La reunión de ambas afinidades hace ver el perfil de la "evidencia adecuada": "es tiempo en inmanencia acompañable; es acontecimiento individual en primera persona" (146). Este "existir individual de cada viviente", este "ámbito prerreflexivo y reflexionable" que es la "vida intransferible a la que cada uno le es dado acompañar", es ni más ni menos que "el campo de las indagaciones fenomenológicas de esencia" (145), el campo en el que la filosofía "en el espíritu del radicalismo teórico descubre la apodicticidad adecuada en el presente vivo inmanente" (147).

Llama la atención, por otra parte, el hecho de que este cartesianismo se presente sin una alusión importante a la noción del yo (salvo por una cita del § 46 de *Ideas I* en la que la indubitabilidad de la vida que se refiere a sí misma está ligada al yo existente que la vive) (146). El yo no será ignorado, desde luego (el tercer descriptor le dará su lugar); pero el acento está puesto por lo pronto en la evidencia de la conciencia del tiempo. Como quiera que sea, este cartesianismo de la vida es considerado como un "logro fundamental de la ontología del aparecer", tan importante como el hallazgo de "la predonación del mundo a la experiencia" (148) y además enlazado con él. Este lazo puede entenderse a través de la noción de constitución intencional, noción medular en la racionalidad fenomenológica y que en el análisis de la conciencia del tiempo recibe una importante iluminación.

La primera constitución intencional es la de la vivencia dada en la conciencia del tiempo. Hay que poner de relieve el vínculo de necesidad entre la "existencia unitaria de la vivencia" (lo constituido) y la "compleja articulación en que ella se hace presente" (148), los continuos de impresión-retención-protención (lo constituyente). En la vida en el tiempo, hay que "conceder a la fenomenicidad una cercanía máxima respecto de la identidad

y la existencia de lo que aparece" (149). Por otro lado, se constata que entre conciencia del tiempo y predonación del mundo (conciencia del mundo, podría decirse) no hay conflicto, sino más bien ajuste y sincronía. El ahora de la percepción es el ahora de lo percibido (149-150).

La brillante exposición, que viene en seguida, de la relación noético-noemática como relación entre la función de dar sentido (acaso la función que mejor define a la conciencia misma) y el sentido dado, función, y resultado, que le permite a la conciencia trascenderse —contra la autosuficiencia ontológica de la vida que propugna Michel Henry— hacia "todo lo que aparece, el todo que aparece" (151), presenta desde el título de la sección correspondiente¹⁵ la original curiosidad lingüística —que yo encuentro extrañísima y muy arriesgada— de llamar "agilidad" a la "acción" noética en que consiste ese dar sentido, justo como lo más propio de la intencionalidad. El texto recalca la universalidad de la función propia de la intencionalidad: "dar sentido" (aprehensión, apercepción). Nada aparece, nada es para la conciencia, sin algún sentido, sea cosa, entorno, mundo. Aun el sinsentido es un determinado sentido. El autor agrega el dolor, el mal, el sufrimiento, la pena, la desesperación. No importa lo que pensemos sobre su intrínseca oposición a nuestra vida, a nosotros, a nuestros propósitos. Se viven en todo caso con sentido, sin el cual no serían ese mal o esa pena que son para nosotros. Ya la conciencia del tiempo es dar sentido, ¿agilidad?, de ahora, de pasado, de inminencia o futuro. Los sentidos, vividos en multiplicidades de conciencia de complejidad creciente e inalcanzable, se integran sin embargo, sintéticamente, en una conciencia unitaria con un sentido complejo ("síntesis de sentido") (151-152).

El ejemplo del autor es ese hito del paseo madrileño (en el que, como tal, apenas hemos puesto atención en esta reseña, pero que el autor va siguiendo con lujo de detalles y referencias oportunas) que es la escultura llamada "La sirena varada" de Chillida; o más bien, la vivencia, la percepción de ella que el paseante o el peatón tienen. Se acentúa el tránsito del sentido desde la vivencia que lo encierra y lo da hacia el objeto que lo recibe y que comparece con él y "en" él. Este es el "objeto en el cómo de sus determinaciones", el correlato intencional y trascendente de la experiencia. Se entrañan en esta transición del sentido una "tipificación ontológica", una caracterización general del objeto, y una individuación que considera rasgos descriptivos propios, todo lo cual, obviamente, no es hecho por ningún filósofo, sino por el peatón (calidad esta que no excluye desde luego a los filósofos). Toda esta conformación de sentido es lo que lleva a la percepción a percibir lo que percibe, es decir, lo que lleva al peatón a percibir, por ejemplo, la escultura del caso que encuentra en el camino; lo que la vivencia en cualquier caso asume, presume, reputa de existente (153-154).

En suma, concluye el texto, el sentido objetivo, o el nóema en su núcleo,

¹⁵ "Nóesis y nóema. El ser como agilidad" (150).

corresponde a la “agilidad” intencional de la vivencia —las comillas son mías—, responde por principio a ella; es el *cogitatum qua cogitatum*, y éste es sólo correlativo de cierta complexión noética, de cierta individuación radical de la llamada agilidad, de cierto cogito (tomando la palabra en un sentido muy amplio), de cierta nóesis. No es ese *cogitatum*, dice aquí el texto, dato inmanente; es (en el ejemplo de la escultura de hormigón) cosa con todas las de la ley y en medio del mundo. Toda vivencia intencional es noética, o —en la expresión de Husserl cuya traducción castellana el autor modifica, no para mi gusto— tiene algo en el sentido (*im Sinne*) (155-156).

Tras una consideración complementaria de la dimensión noemática de los sentidos no objetivos —los valores, que son constituidos en el sentimiento, en el ánimo—, y una recapitulación de esta visión de la intencionalidad como “tensión viva hacia el objeto del que se ocupa, revelación de su entorno y apertura a la existencia del mundo” (159), que enfatiza en última instancia la “interioridad de lo noemático a la correlación misma de la intencionalidad” (160), el autor menciona algunas interpretaciones discutibles que, en consonancia con la común impresión de que hay en Husserl un aire intelectualista, encontraban en su fenomenología un renacimiento de la identificación parmenídea de pensar y ser (Heidegger en *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, 1923) o lo acusaban de sumisión al pensar cartesiano (el mismo Heidegger en *Introducción a la investigación fenomenológica*, 1923-1924), o identificaban el acto noético en general con la intención categorial, judicativa, intelectual (Ortega en sus lecciones de psicología de 1915), o identificaban, como vimos que hacía Zubiri, el nóema con la esencia (160).

Aunque se diga, fenomenológicamente, que el sentido que la vivencia da es objetivo, no es algo que se vea como se ven las cosas. Su mismo ser objetivo es peculiar. Recae en el objeto, pero no pierde relación con la vivencia; está en el objeto como correlato de ella. “Dar sentido es directamente hacer la experiencia en cuestión” (161). El sentido “se encuentra, pues, *ex parte obiecti*, pero *ex radice vitae*” (161). Sobre la metáfora de la agilidad, el autor recurre ahora a la de un salto: “la agilidad noética” “salta todo el tiempo al correlato intencional” (162). El sentido que es a fin de cuentas lo dado, va en el salto, creo que habría que decir, y con el sentido saltan también los “caracteres dóxicos” o “caracteres de creencia”, gracias a todo lo cual la vida está situada “ante la existencia trascendente de los correlatos intencionales y ante la máxima expresión de esta trascendencia, que es el mundo existente” (162). Por estos caracteres, que no forman parte del sentido objetivo pero sí le convienen al objeto determinado por él, este mismo es o no es, o es dudoso o probable o sospechoso... “La vida noética da sentido, y de consuno es ponente, creyente” (164). Pero hay que distinguir: las modalidades de la creencia (duda, presunción, sospecha, negación) son precisamente modalidades del creer, y como tales son derivadas: “remiten a la creencia raigal en el ser” que es propia de la percepción “normal”, de la creencia básica y fundante

que Husserl llamó protodoxa. Esta es la que aquí vuelve a llamarse “fe perceptiva” en la existencia, que puede “conceptuarse terminológicamente como ‘síntesis’, y síntesis pasiva” (164).

Tiene mucha importancia, tanto en la lectura general de la fenomenología por parte del autor como en la que hago en mis comentarios, la observación de que no se trata aquí de una “fe ciega en el ser”, sino de una “creencia en la existencia en el mundo que está apareciendo” (165). Esta “protodoxa inherente noéticamente a la experiencia parece así coincidir con la creencia distintiva de la actitud natural y de la ontología connatural” (165); pero no se trata de una genuina apariencia: “La protocreencia que recorre la vida consciente es la cara noética de la familiaridad con que el mundo me aparece” (165).

Un pasaje de *Ideas I* resultará clave también en aquella lectura y en particular en la concepción del nuevo descriptor que se llama trascendentalismo maduro. Transcribo sólo la última sentencia, que es la decisiva.

Por todos lados hay que tomar al correlato noemático, al que aquí se llama sentido (en una significación muy ampliada), exactamente tal como él reside de manera “inmanente” en la vivencia de la percepción, del juicio, del agrado, es decir, tal como la vivencia por sí misma nos lo brinda si la consultamos en pureza a ella misma. (166)¹⁶

La categoría de “inmanencia” reaparece aplicada a todo correlato noemático, incluida, por ejemplo, la misma escultura de hormigón que estábamos dejando atrás en el paseo. ¿Cómo reside esta en la percepción? ¿Resquebraja acaso esta nueva inmanencia (en sus comillas) la *distinctio phaenomenologica* que nos hacía inconfundibles la vivencia de aparecer y lo aparecido en ella? ¿Entra ahora algo como esa mole de hormigón en el curso inmanente de mi vida?

De entrada, el autor reafirma la *distinctio*, valiéndose, primero, de un “criterio mereológico u ontológico de inmanencia” (167). Las cosas y sus horizontes trascienden de las vivencias; son trascendencias. No sólo las moles de concreto; tampoco “el ruido más liviano”, “una ínfima brizna de una hoja cualquiera” (167), pueden ser parte de la vivencia que los aprehende. En la vivencia “no hay hueco para el objeto” (167). Un segundo criterio lo da la conciencia interna del tiempo, que sólo puede acoger, diríamos, “las vivencias presentes, no sus objetos mentados”; “el objeto mentado no se deshace en impresiones huidizas” (167). La reflexión es el tercero y último criterio: “sólo las vivencias en curso son susceptibles de percepción reflexiva; ellas, no sus objetos, se ofrecen a la reorientación del eje atencional que toma nota adecuada del suceso viviente-vivido” (167).

La novedad de esa “inmanencia” (mantengo las comillas de Husserl) puede apreciarse en la peculiar rectificación de ese último criterio que se hace necesaria muy pronto, pero que no se presenta como tal. Pues hay reflexión noemática: la atención puede volverse sobre el objeto tal como

¹⁶ El pasaje, en *Ideas I*, § 88.

se da (o se piensa o se menciona) en la vivencia que lo aprehende. Quizá el autor retrasa la consideración de esta posibilidad por el temor de añadir confusión a la de por sí enorme dificultad del tema. Su camino reafirma primero que Husserl nunca se desdijo de las comprobaciones fundamentales (de *Investigaciones lógicas*) que niegan que el polo intencional tenga inmanencia real, efectiva (ingrediente, decimos), y constata en seguida que desde *Ideas I*, por el descubrimiento de la correlación noético-noemática, ese mismo polo debe ser reconocido como inmanente. La laboriosa búsqueda de la mejor expresión para esta nueva inmanencia revela también la dificultad del tema. El correlato noemático no es inmanente a la "intimidad de la vivencia subjetiva", pero "sí más bien a la relación intencional que esta vivencia pone por principio en marcha" (168); no al "suceso viviente-vivido", sino "a la correlación intencional" (168) misma. El objeto, que "no puede estar dentro de la vivencia, no puede tampoco estar, por principio, fuera de la vivencia intencional. El objeto está al término exacto de la intención" y no puede removerse de esa ubicación sutil por la cual es a la vez "'externo absolutamente a la vivencia pero interno absolutamente a la intencionalidad'" (168). {7.1} Esta expresión está en el libro entre comillas, pero no hay referencia que la atribuya a Husserl o a alguien más. La doctrina (o esta formulación suya) queda fija: el nóema es "inmanente a la intencionalidad, precisamente por ser lo contrapuesto a la vivencia concreta"; "el correlato trascendente de la vida habita, como inmanencia noemática, en el seno de la relación intencional" (169). Y en suma: "la *distinctio phaenomenologica* es en sí misma la *relatio phaenomenologica*, y ésta a su vez es en sí misma una *correlatio* de la inmanencia ingrediente o vivencial con la no ingrediente o noemática" (169).

Es ahora cuando se invoca el último criterio de inmanencia, que es el de la reflexión. Es la rectificación anunciada. Cabe una reflexión que se detenga sobre la meta intencional del acto; cabe desplazar el foco de la reflexión y dirigirlo al nóema. Es la que Husserl llama "reflexión noemática", para la cual el autor da incluso referencias documentales (*Ideas I*, §§ 89, 98, 148, 150). {7.2} Siguiendo la exposición, ahora puede decirse que el aparecer posee dos distintas interioridades (o una doble): la "inmanencia autoapareciente de la corriente de vida", por un lado, y la "inmanencia experimentada de la trama de sentido", por el otro (171). Pero la exposición misma buscará ahora una "caracterización positiva, más directa y profunda, del modo en que lo noemático en general subsiste en el río de la experiencia" (171).

Ante todo, el correlato (el objeto o asunto, el sentido objetivo) es lo que es sólo dentro de la correlación, dentro de la "correspondencia cabal del sentido objetivo con el dar sentido ponente del acto"; pero no se vuelve por ello tan "irrepetible e intransferible" como la vivencia "a la que se vincula por completo" (171). {7.3} Contra Michel Henry, que propugna la absorción del nóema en la vivencia, el autor hila su exposición en tres tesis husserlianas (172): "1) El sentido objetivo pertenece a una vivencia intencional en la medida en que puede pertenecer a una pluralidad inacabable

de otras vivencias". A su tiempo habrá que agregar que esas vivencias pueden ser mías (del sujeto del caso) o ajenas. "2) Esta pluralidad infinita no es arbitraria, sino que prefija unos modos noéticos en parte comunes, en parte cambiantes". Uno de los modos comunes será el que corresponda precisamente al sentido objetivo incambiante o incambiado. Por último, "3) la pertenencia radical a una vivencia, pero por principio abierta, comparable, compartida con indefinidas vivencias", "la establece la propia vivencia individual", está, por así decir, prefigurada intencionalmente en ella; no es ningún postulado ajeno a ella que se establezca para ganar objetividad o algo similar. La objetividad, o por lo pronto, la identidad, se ganan en todo caso gracias a la reidentificación posible que dicta la vivencia y que apunta a "innumerables otras vivencias", a "infinitas otras experiencias" (173). Ahora se tiene fundamento, sostiene el autor, para llamar a "la inclusión efectiva del nóema dentro de la experiencia" "pertenencia no-ingrediente a la correspondencia intencional" (173). {7.4}

168

Se sostienen mutuamente la pertenencia plena inalienable del objeto a la vivencia que lo "hace suyo" y la apertura a la posibilidad de que infinitas otras vivencias hagan suyo (o hayan hecho o estén haciendo también suyo) el mismo objeto. En ese mismo gesto de hacer suyo el objeto, la vivencia lo "deja franco" para las demás. En esto, el objeto no se multiplica; es sólo uno (por ejemplo, el bronceo monumento a Castelar del ejemplo) ante esas distintas vivencias, cada una de las cuales tiene, no obstante, "su" inmanencia noemática, "su" objeto intencional inseparable.¹⁷ Si esto es así, ¿no hay que distinguir aquel objeto uno de estos múltiples objetos intencionales "propios", "suyos" de cada vivencia? El autor nos dice que esta "meditación decisiva" que venimos haciendo recibe "una difícil claridad" precisamente de subrayar el hecho de que esta "inmanencia noemática lo es a cada vida de conciencia individual". Tan es distinto, pues, ese objeto intencional "suyo" (el de una vivencia singular cualquiera) del objeto que no se multiplica, que el autor puede escribir que este principio (el hecho que acabamos de subrayar) "equivale a decir que yo no veo el monumento a Castelar que está viendo mi acompañante", entendiendo ahora por el monumento que yo veo el monumento "mío", o el "de mi vivencia", y no aquel que antes se decía que era "uno y el mismo ante distintos actos separados". Pero el autor, consciente de que esta aserción de que yo no veo el monumento que ve mi acompañante choca no sólo con lo que venía sosteniendo (o con cierta comprensión de lo que venía sosteniendo), sino además con el sentido común (que estrictamente no tendría que tener vela en este entierro, aunque esto estaría por verse), se apresura a agregar: "O por evitar confusiones, que yo no tengo acceso al correlato noemático de ningún otro peatón o conductor que vea" este monumento. Ahora la correlación entre el monumento y mi acto es "exclusiva"; "nadie puede asomarse a un nóema ajeno"; los injertos o trasplantes de nóema son

¹⁷ Resumen y parafraseo en lo que sigue la exposición en páginas 173 a 176.

absurdos. Entonces, si el nóema es intransferible, la tesis 1 que habla del sentido objetivo no habla del nóema. Pero ¿no es el sentido objetivo el núcleo del nóema? Nadie puede asomarse a mi nóema, a "mi" monumento a Castelar; pero el sentido objetivo, o más, el objeto mismo, que a través de mi nóema yo miro y admiro, tiene como uno de sus sentidos precisamente el de poder ser mirado y admirado de nuevo, por mí o por otros, en vivencias nuevas, etc. El nóema no es socializable, digamos, de entrada, insertándolo directamente en múltiples vidas (o múltiples vivencias, propias o ajenas, simultáneas o no). Esta socialización es la Escala del análisis intencional. Pero no cabe huir de ella pensando que sólo la nóesis es inmanente a la vivencia y que el objeto común a todos queda fuera de ella, en su realidad plenamente "exterior", "sin correlación intencional". Esta huida es la Caribdis del mismo análisis. Ambas son igualmente destructivas, y "las dos amenazas provienen de la actitud natural, que trata de manejarse con mentes y cosas en lugar de con vidas intencionales y realidades que aparecen" (175). Imposible no concordar en que sólo el análisis intencional mismo puede hacer claridad en estas complicaciones: sólo él puede revelar lo que ha de ocurrir en la vivencia para que pueda decirse que "la identidad del objeto para muchos, para todos, forma parte del sentido objetivo correlativo a cada una de mis humildes vivencias" (175). También, en que aquí tiene participación la problemática de la intersubjetividad. La tarea consistirá en explorar esa "dimensión noemática", cuyo descubrimiento, como se dice poco después, es "un logro autónomo y poderoso del análisis fenomenológico" (177). {7.5}

A modo de conclusión, el autor recuerda que esta forma tan peculiar "de pertenencia libre de lo noemático a la correlación intencional recibe de Husserl la asombrosa caracterización de 'inmanencia ideal'" (176) (en alemán, *ideell*) o en término negativo, "no-ingrediente" (en alemán, *nicht-reell*).¹⁸ Esta noción resume, en efecto, lo medular de la propuesta fenomenológica en relación con la manifestación de la identidad objetiva de cualquier clase y región ontológica. Tras ella asoma una vez más la idea de "constitución intencional" (177), que es uno de los centros o bases de la fenomenología trascendental a la que se nos va introduciendo poco a poco. Naturalmente, esa constitución no parte de otro sitio sino de la vida que en la conciencia del tiempo se aparece a sí misma; es en ella donde se hace valer la realidad trascendente, precisamente como "inmanencia ideal correlativa de la ingrediente" (178). Ambos, "vida fenomenizadora y mundo de la experiencia" mantienen una original "dependencia bilateral". "Todo empieza y discurre en el aparecer" (178). Pero en el aparecer se constituyen, según el sentido de las citas que hace el texto de *Lógica formal y*

¹⁸ No parece ser cierto que este vocablo *ideell* sea una creación del genio conceptual de Husserl, como el libro afirma (176), a menos que se refiera sólo a esta acepción peculiar de la inmanencia intencional o no-ingrediente, pues el término mismo está en el idioma alemán desde los siglos XVIII o XIX. Cf. *Das Herkunftswörterbuch. Etymologie der deutschen Sprache*, Duden Band 7, Mannheim/Leipzig/Wien/Zurich, Dudenverlag, Nachdruck der 2. Auflage, 1997.

lógica trascendental (§§ 61 y 62), en esa idealidad intencional, todos los tipos de objetividades que son efectivamente trascendentes respecto de la conciencia de ellas.¹⁹

Como nuevo descriptor de esta fenomenología que descubre esta inmanencia noemática y la correlación intencional, el autor propone el de trascendentalismo maduro. La trascendentalidad como la plantea la fenomenología madura (de la de *Ideas I* en adelante, digamos) se cifra justo en esa situación bifronte —o en lo que parece incluso una ambigüedad querida— del “correlato fenoménico” (180) (o noemático, cabría decir): “absolutamente distinto de las vivencias y de la vida”, pero “absolutamente interno a la intencionalidad de la vida” (180), situación en la cual no puede determinarse simpliciter si en tal correlato hay más inmanencia que trascendencia o a la inversa, sino que esto dependerá del “respecto necesario que se haga alternativamente valer” (180). {7.6} El nombre del descriptor se toma de un pasaje del § 14 de *La crisis de las ciencias europeas*²⁰ en el que Husserl contrapone este trascendentalismo —según el cual “el sentido del mundo predado de la vida, su sentido de ser, es hechura subjetiva; es rendimiento de la vida que hace experiencia de él” (180)— en contraposición con el objetivismo de “base fisicalista”, que “hace valer la realidad objetiva con validez absoluta” (180) y que “se aferra al ser de lo que hay en verdad, antes de todo examen radical acerca de cómo la realidad y las realidades ganen ese sentido y disfruten de esa validez dóxica” (180).

Interesa aquí dejar constancia de que este objetivismo, del que puede derivar una psicología que trata a las vivencias como “contenidos muertos”, “complejos inertes”, es entendido como “una forma derivada de nuestra ontología connatural” (180). Por otro lado, también hay que resaltar, con el autor, que “el trascendentalismo maduro es un logro teórico de la fenomenología pura en el sentido de ontología del aparecer” (181), lo cual significa, en pocas palabras, que no ha hecho falta suspender —en una reducción trascendental explícita— la vigencia de la ontología connatural, sino que esta ha resultado conmovida por el descubrimiento de lo noemático.

El apartado, o los dos apartados siguientes (5 y 6 de esta nutridísima Parte Tercera), podrían resumirse en estas palabras: “La atención al cuerpo desemboca en el reconocimiento fenomenológico de que la corriente de vida está personalizada” (182). El yo y el cuerpo, el “yo encarnado y el cuerpo subjetivo” “entran de la mano en la meditación fenomenológica fundamental” (182), todo para hacer ver cómo el ámbito fenomenológico que venimos explorando “posee el rostro de un sujeto irrepetible: la figura

¹⁹ El autor ha estudiado esta problemática en trabajos anteriores suyos. Creo que debe mencionarse (aunque él no lo haga) “Husserl’s Mereological Argument for Intentional Constitution”, en C. Ierna et al., *Philosophy, Phenomenology, Sciences. Essays in Commemoration of Edmund Husserl*, Dordrecht/Heidelberg/London/New York, Springer (Phaenomenologica, 200), pp. 661-678.

²⁰ Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Walter Biemel (ed.), La Haya, Nijhoff, 1976, p. 348. [Hua VI]

de un cuerpo de carne, la historia de un yo encarnado" (183). No seguiremos la exposición en toda su meticulosidad. Dejamos sin desarrollar esas llamativas peculiaridades del cuerpo que son su permanente copresencia en la percepción, su carácter unitario, su participación en la estructura de la fenomenicidad, su manera de definir las perspectivas espaciales y de codeterminar toda orientación posible, su calidad de "aparecer cero", de aquí absoluto, el "incumplimiento perpetuo" de su percepción, su presencia "presenciada" y "presenciente", su motricidad o movilidad y el papel en ella de las cinestesias, y justo en este contexto del análisis del cuerpo en movimiento, la "aparición" del yo como "el que activa y pone en marcha" los "movimientos intencionados del cuerpo" (190) y que viene a erigirse, "en la más estrecha unidad con su cuerpo", en una quinta dimensión del aparecer. El cuerpo, por su parte, tenía ya "un pie" en la segunda (como realidad que aparece) y otro en la cuarta (como favorecedor, diríamos, de las vistas). Ambos, pues, cuerpo y yo, se agregan peculiarmente unidos al campo fenomenológico: "De la mano del cuerpo, de la mano de su cuerpo, el yo hace experiencia del mundo, y el mundo viene corporalmente a la experiencia del yo" (191). No tengo a todo esto, y a la exposición que sigue del cuerpo como órgano del yo, ninguna observación o reparo, salvo a la frase —que se verá luego que no queda aislada— según la cual la "operatividad cinestésica", por ejemplo la "operatividad silenciosa de los cuerpos que mantienen la marcha" de dos paseantes que conversan, "es actividad intencional del cuerpo" (192). Observo que el autor mismo parece corregir de inmediato esta aseveración al decir que esa marcha "no cae del lado de los movimientos orgánicos automáticos, sino de una actividad consciente perceptiva, que es del yo, pero por la que el yo no tiene que interesarse temáticamente" (192). Parece más atinado, por esto, hablar de una "implicación motriz del yo en el cuerpo" (192), como hace enseguida en relación con el ejemplo del martillar.

Tras recordar la ausencia del yo en la fenomenología de las *Investigaciones lógicas*, el autor enumera los "motivos teóricos" relacionados con la "presencia del yo" en la fenomenología posterior. Abreviadamente enunciados, son éstos: 1) el yo es el sujeto de la atención, centro de irradiación de los actos; 2) el yo es foco subjetivo también de la vida desatenta, pasiva, inactual, y se deja afectar en y desde la desatención; 3) el yo gobierna el movimiento cinestésico, es el *ego movens*; 4) el yo es el sujeto de los actos de la espontaneidad, por ejemplo, de los actos de habla ("el yo es quien habla" y "quienquiera que hable es un yo"), y 5) "el yo es protagonista de su existencia y coprotagonista de la convivencia"; el yo tiene "biografía", vive en una "urdimbre personal e interpersonal de la existencia" (194-196).

Estas distintas "vetas de comprensión" (196) han de conjugarse (lo digo a mi modo) no sólo con el yo de los actos, sino también con el yo como "sustrato de habitualidades" (196), es decir, como sujeto de hábitos adquiridos. Pues el yo es "el heredero universal de la corriente de experiencia que él mismo

ha vivido" (198). El apartado 5 que estamos revisando termina enfatizando la "razón de unidad, de unidad numérica" de ese yo que la fenomenología reconoce como "polo subjetivo con iniciativa atencional, corporal, dicente y existencial" y que con su cuerpo, "que se beneficia de la misma razón de unidad", vive "una única existencia subjetiva y corporal en el mundo" (199). Si los hábitos del yo definen (*Meditaciones cartesianas*) "la noción fenomenológica de persona", han quedado aquí unidas "la motricidad del cuerpo con la personalidad del yo" (199).

El último apartado de la Parte Tercera del libro ahonda o completa "el acercamiento básico al cuerpo vivido", de tal manera que pueda enunciarse el último de los descriptores de la fenomenología pura (u ontología del aparecer) en alusión a la "intimidad que el cuerpo mantiene con el yo" (200). Tampoco aquí interrumpiremos considerablemente el repaso, lo cual no significa desconocer la importancia del acercamiento que se hace. Este va a tener como motivo central nada menos que una extensión de la corporalidad a las dimensiones de la fenomenicidad que aún parecían no competirle, a saber, la primera y la tercera. Esta extensión "estriba en la aportación de la sensibilidad a todo acto intuitivo" (200). El estudio recorre las descripciones de Husserl desde *Investigaciones lógicas* hasta *Ideas II*, desde el papel de los contenidos primarios en la percepción (sensaciones) hasta el de los datos hiléticos en la fantasía (fantasmas), hasta llegar al único orden de sensibilidad que permite —si de hecho o eidéticamente, no queda elucidado— hablar de una encarnación de la vida de conciencia, el de la sensibilidad táctil. Esta es la única sensibilidad "no sólo plástica sino pática, no sólo hilética sino patética" (204), y a sus peculiares estructuras y leyes (o axiomas), que son las de sus peculiares sensaciones localizadas o ubiestesias, se dedican, entonces, las páginas que siguen. No seguiremos los detalles del examen. Apuntamos la conclusión de que "como sensibilidad encarnada, como autoafección entrañada, el campo táctil satisface la noción primera de fenómeno, que designa la inmanencia fenomenológica primordial" (209) que hasta ahora sólo correspondía a las vivencias, y en la percepción táctil misma satisface también la tercera. De tal modo, ocurre que el cuerpo vivido, "cinco veces fenómeno", "es el más peculiar nudo fenomenológico, la única intersección pensable de los cinco cabos de la noción de fenómeno" (209).

El análisis cinestésico que mostraba que "el cuerpo es 'del' yo" se complementa con el análisis de la tactilidad, por el que aprendemos que "este mismo yo es carnal" (210). Para dar cuenta de "la centración subjetiva y carnal de la fenomenicidad" (210), del "entrelazamiento de yo y cuerpo, sin monismo y sin dualismo", que es "profundamente característico de la perspectiva husserliana", el autor elige el descriptor de egología encarnada, que viene a sumarse a los de cartesianismo de la vida y trascendentalismo maduro. Puesto que "la encarnación del yo es la clave de la coexistencia de subjetividades" (211), la egología encarnada puede deshacer cualquier apariencia de solipsismo y llevar a la fenomenología a defender una egología pluralista. {8}

Los tres descriptores caracterizan a la fenomenología pura como ontología del aparecer. Falta ver si es posible clarificar con ellos lo que reside en el fondo de la que se ha llamado "ontología connatural": "la naturalidad de la existencia en el mundo, la naturalidad del mundo mismo" (212), es decir, el meollo mismo de la actitud natural.

La Parte Cuarta, y última del libro, "La Crisis de la Ontología Natural", se anuncia en su Introducción como visión comprensiva y aclaración de cuestiones fundamentales que han quedado pendientes; pero no es difícil ver que todas ellas se ordenan precisamente en torno a la cuestión de aquella ontología connatural. La primera cuestión es la de saber si la "predonación del mundo a la experiencia", que se presentó en la Parte Segunda como un descriptor de la fenomenología, y en cierto modo como el primero en sí, ya que de él depende la actitud natural de la existencia, puede realmente considerarse como "un logro teórico privativo de la fenomenología pura" (213). El autor confiesa su "falta de claridad acerca de si el concepto originario de mundo tenía un origen fenomenológico pleno o no" (213). La misma meditación que expone la liga entre "la textura fenomenológica de la condición humana" y "la intencionalidad de horizonte", pone de relieve cómo la ontología connatural "reclama que la preexistencia del mundo es una explicación más que suficiente de su predonación" (213-214). {3.3} A pesar, incluso, de que hemos comprendido (de acuerdo con la trascendentalidad madura) que "el mundo de la vida en el que se mueve y actúa" "le llega al existente" "del interior de la correlación intencional, como inmanencia noemática, no de fuera de ella, cual realidad extraña", {7.7} a pesar de ello, "no hemos resuelto el enredo pendiente de la ontología connatural" (214), sino que "hemos acentuado la tensión entre predonación del mundo a mi experiencia y preexistencia objetiva del mundo a toda experiencia" (214).

Aunque ahora está claro que "el análisis eidético del aparecer presiona (...) a que el propio mundo se conciba como horizonte último de los horizontes objetivos intencionales" y que "sin esta vida fenomenizadora y sin la legalidad estructural que la atraviesa no cabe sentido ni vigencia de nada", el autor afirma, no obstante, que "se hace así más y más oscuro si la fenomenología pura se mantiene solidaria de la ontología connatural" (214). No se ve tampoco cómo se conjugarían ambas, qué relación tendría la preexistencia del mundo con los tres descriptores examinados, y cómo se resolvería, en fin, "la disyuntiva entre la preexistencia y la predonación" (214-215). {3.4}

Si por un lado la ontología connatural tiene para todo ser humano "cierta forzosidad racional", y por el otro "parece presuponer ella misma, y con estricta necesidad, a la fenomenología eidética como condición de su propia posibilidad, de su realidad, de su normalidad" (215),²¹ la fenomenología, o

²¹ Creo que esto no puede afirmarse literalmente así, ya que la ontología connatural no es propiamente una disciplina teórica, y en cambio la fenomenología eidética sí lo es. Tendría que haberse escrito —si entiendo bien las cosas— que lo que la ontología connatural presupone es la textura

su "proceder metodológico de la epojé y de la reducción trascendental", es "la toma frontal en consideración de esta problemática de principio" (215). Ambos pasos o instancias están íntimamente enlazados. La reducción trascendental, entendida como "reducción de todo a fenómeno" (con la pretensión de clarificar radicalmente "lo fenomenológico"), "propone un libre movimiento de suspensión de la preexistencia del mundo, la llamada epojé" (215). Esta epojé, nos dice, "es la neutralización de que el mundo aparezca porque existe"; la reducción asume, "como en un segundo momento, que el mundo existe apareciendo, y que por tanto la preexistencia óptica y ontológica está por principio vinculada a la donación fenoménica, a la predonación en sentido fenomenológico" (215). {3.5}

Ante la variedad de presentaciones de la epojé en la obra de Husserl, el autor opta por una "presentación unitaria" (220). En mi opinión es un gran acierto la posición que toma ante la cuestión de las vías de acceso a la reducción trascendental, viendo en ellas una "concordancia fundamental" y, además, una "consonancia de todas ellas con la ontología del aparecer" (220). El examen conceptual de la epojé, se nos dice, terminará comprendiéndola "como la suspensión fenomenológica de la ontología natural" (220). Husserl puso el término de epojé de nuevo en circulación, afirma el autor, con el sentido de "modificación universal de neutralidad", y así, como "neutralización universal", es como la entenderá el autor en lo sucesivo. {9} En la epojé "procedo a detener la creencia en el todo del mundo" (221); "la doxa, la fe en que el hablante o el percipiente o el agente vivían queda inhibida, y con ello el ser efectivo que corresponde a esta convicción cesa en su vigencia; la existencia del correlato decae" (221). Esta detención no equivale a una negación, ni siquiera a una duda. La modificación de neutralidad no es una modalidad peculiar de creencia (222) (y por ende tampoco de descreencia). "La epojé universal no gravita sobre la órbita irresistible del ser existente" (223). Este es el segundo rasgo de la epojé que el autor destaca: "la desactivación de golpe de la creencia natural no pone en tela de juicio la validez de su tesis general" (222). El primer rasgo era la "pretensión de alcance universal" (221). El tercero consiste en que, así como la epojé no produce un cambio de tesis, tampoco produce un "cambio de tema": "el todo del mundo de la vida pervive en el centro de la atención neutralizadora y neutral del fenomenólogo" (223). Este rasgo contrarresta ciertas malas interpretaciones muy comunes de la epojé, que piensan que con ella el mundo desaparece o desaparece de la atención, cuando es este mundo, en sus paréntesis o con su signo cambiado (expresiones husserlianas), el tema constante de las reflexiones fenomenológicas... en reflexión noemática, nuevamente. El autor quiere ahora mostrar que estos tres rasgos distintivos de la epojé pueden entenderse como "una desactivación deliberada de mi ontología natural; como la desconexión ontológica que el fenomenólogo puro (ahora ya en los dos sentidos) puede y debe acometer" (225).

fenomenológica que la fenomenología eidética describe.

¿Qué hace, pues, la epojé, con la creencia en la existencia del mundo? Para la actitud natural, "el mundo existe, y aparece porque existe", o bien: "el mundo me aparece porque yo mismo existo en él" (225). La neutralización o suspensión "incide sólo sobre la conexión 'aparece porque existe, porque es', poniendo fuera de juego este nexo que hace de la subsistencia del todo la razón y causa del aparecer" (225). En la epojé inhibo la potencia del todo del mundo "para sostener y saturar su propio fenómeno y me atengo, en exclusiva, a éste"; ahora el todo, desasido del "porque es", "se sumerge en la inmanencia de la manifestación, en lugar de ocurrir al revés" (225). El revés era: "el mundo existe, y aparece porque existe". El nuevo lema, la "voz neutral", reza: "el mundo aparece siendo como el verdadero todo", o bien: "el mundo me aparece siendo" (225-226). Con ello, la "perspectiva fenomenológica" "gana autonomía completa y coherencia universal", y ahora es "actitud fenomenológica no natural" (226). El acontecimiento del aparecer(me) se emancipa de la ontología que yo había dejado imperar y se vuelve integralmente fenomenológico. Esta emancipación, la desactivación de la ontología natural, puede convivir, sin embargo, con el hecho de que no se impugne ni se ignore "la existencia del mundo apareciendo" (226). "Por descontado", se dice en seguida, "que la vida de conciencia no se detiene con el acto de la epojé" (226). Al contrario, seguirá rindiendo mundo, por así decirlo, y mundo existente. {3.6}

Gracias a la epojé, ha quedado abierto, como Husserl insistía, el campo infinito de la experiencia fenomenológica. Ahora "el acompañamiento reflexivo radical a la vida" (226) que se ejerce en esta experiencia, "confluye con el principio metodológico de protección incondicional de los fenómenos frente a toda trascendencia objetiva: ambos aspectos son el haz y el envés de la epojé" (226). {3.7} Para el autor, aunque todo sigue, por así decirlo (y son también palabras de Husserl) igual que antes (la percepción y el recuerdo siguen ofreciendo mundo, etc.), la neutralización me permite, "al mismo tiempo que mi vida corre, adoptar esta otra perspectiva integral, y desde ella experimentar mi 'vida-en-experiencia-de-mundo' sin ejercer de ontólogo natural, sin pagar tributo automático de inserción en la totalidad natural" (226-227). {3.8}

Al acompañar como fenomenólogo consciente, en la reflexión, a los actos de mi experiencia, no co-ejecuto sus posiciones de existencia, "no presupongo que la realidad (...) en torno a mí, se haga cargo de su propio aparecer y sostenga desde fuera su correlación intencional con las vivencias concretas. Ya nada me aparece de tal o cual modo y con tal o cual sentido porque exista" (de ese mismo modo o de algún otro); "no hago ninguna tesis sobre el existir fundante" (227). En los actos de mi vivir, "la realidad de las cosas, del entorno, del mundo, de mi propia humanidad, sigue apareciendo", pero ahora ellos aparecen "por primera vez como correlatos puros de la vida que corre" (227). Me he convertido (*Meditaciones cartesianas*) en el "espectador desinteresado" de todo lo que me aparece; pero este mismo es "el viviente apasionado por el darse de la realidad"; "interesadísimo en

los fenómenos y creencias que sostienen su existir" (227). En la "experiencia de la experiencia" que es la reflexión fenomenológica —y que no se limita a mis vivencias presentes, sino que se extiende a las pasadas, futuras, ajenas, fantaseadas, etc. (228)— no se activa, ni tácitamente, "la ontología recibida de su pasado", ni se movilizan "las determinaciones psicológicas o psicofísicas que a esta se vinculan" (227).

Esta abstención adopta el carácter, ya se ha visto, "de una protección de lo fenoménico y de una preservación reforzada de la eidética del aparecer" (228). La epojé, que ha impuesto el principio de que "del ser al aparecer del ser no hay inferencia" (228), "prohíbe contar" "con nada a lo que de antemano se asigne subsistencia como fundamento explicativo de su aparecer" (228) —y quizá habría que decir: de ningún aparecer, y no sólo del suyo—; pero a la vez "prescribe contar únicamente con los objetos tal como se dan en la experiencia, a la mención, al deseo, a la vida intencional en sus indefinidos horizontes" (228).

En otra formulación: la protección de los fenómenos veta "la importación de la objetividad, su traslado desde una trascendencia extraña a la manifestación hasta el corazón de ésta. Veta la máxima 'aparece porque existe', que es raíz y cifra de todo objetivismo" (228) y que podría ampliarse, pienso, a esta otra: "aparece porque algo existe", ya que la ontología vetada podría intentar buscar la razón del aparecer de algo en la existencia de otra cosa. El autor recuerda la advertencia de Husserl contra la "confusión absurda", la "auténtica metábasis" consistente en introducir premisas pertenecientes a los dominios puestos entre paréntesis en la esfera de la investigación fenomenológica (*Ideas I*, § 61).

Los paréntesis son indispensables, pues hay un "nudo gordiano" en este asunto: "la propia meditación fenomenológica advertía de que, tratándose del mundo, ningún ser humano hace, ni por lo pronto puede hacer otra cosa que infiltrar en el corazón de los fenómenos la existencia del todo que aparece" (229); {3.9} "la ontología connatural manda por delante al mundo y lo inmiscuye en el interior de todos los fenómenos; esta es, de alguna manera, la 'trasposición-importación' por excelencia, la metábasis originaria, la intromisión ancestral" (229). Ante ella, toda protección parece poca. Por ello hay que desactivar conscientemente, en la epojé, la posición ontológica del mundo. {3.10}

El apartado sobre la epojé fenomenológica termina reconociendo que los desarrollos descriptivos hechos en la Segunda y Tercera Parte del libro ya operaban "dentro del paréntesis reflexivo que la epojé abre y bajo la protección que ella presta" (229), pero de manera provisional; en la fenomenología pura (trascendental) se asume a conciencia que la epojé "está llamada a ser universal y está en condiciones de serlo" (229).

La fecundidad de la epojé, parece decir el siguiente apartado, se ha de encontrar en la reducción trascendental. El tránsito de la epojé a la reducción, como Husserl la presenta en el § 41 de *La crisis de las ciencias europeas*, conduce al "descubrimiento de la correlación universal, absolutamente

cerrada sobre sí y absolutamente subsistente, entre el mundo mismo y la conciencia de mundo” (231).²² Al releer en régimen de suspensión universal la ontología del aparecer (su cartesianismo de la vida, su trascendentalismo, su egología encarnada), y al “apropiarnos la predonación del mundo en abstención de la preexistencia, el universo de los fenómenos revela su clausura desconcertante” (231). {3.11} Dejando atrás la epojé provisional con que se procedió en las partes anteriores del libro, “el mundo mismo se revela inseparable del fenómeno del mundo” (231). El momento clave en esta depuración de la ontología del aparecer, lo ve el autor —y en esto no podemos estar más de acuerdo con él— en el reconocimiento de la idea de la constitución intencional “como el eje cardinal y universal de la racionalidad fenomenológica” (231). Con “la tesis de que la intencionalidad es constituyente de todo sentido y ser” (231), en pureza eidética y a la luz de la epojé, la ontología del aparecer deviene “fenomenología constitutiva, es decir, ‘fenomenología trascendental’” (231).

En la aguda concepción del autor, el concepto de constitución asoma cada vez que el análisis hace ver que las vivencias en que cierto ser y sentido se manifiesta no tienen una mera condición secundaria o sobrevenida respecto de ese mismo ser y sentido (231-232). Sin las vivencias de recuerdo y los horizontes de la rememoración no es concebible el pasado objetivo; sin la sensibilidad ubiestésica no se concibe el cuerpo propio; sin ciertos actos categoriales no se concibe la significación de las palabras. Las dependencias de este tipo son a la vez distinciones —modos de la *distinctio phaenomenologica*, del “abismo ontológico”, entre el ser como vida y el ser como realidad (232)— y relaciones —modos de la *relatio phaenomenologica* que salva el abismo. Ambas se encierran en una *correlatio phaenomenologica* en que la distinción convive con el vínculo que expresan las frases “conciencia de”, “aparecer de” y que nunca invierte su dirección. Esta correlación (*distinctio-relatio-correlatio*) es la que quiere expresarse con el término de constitución intencional (*constitutio*) (232). El meollo de su sentido es el sentido de concreción, valga la redundancia, que toma la unión del experimentar o el aparecer (la vida) con lo experimentado o aparecido (la realidad).

Ahora puede entenderse “Si A es o existe, A es susceptible de darse según su especificidad objetiva en unas formas correlativas de experiencia que acreditan A”, en el nuevo lenguaje: “Si A es o existe, A es constituible en la experiencia correlativa” (233). Pese a las ventajas de esta fórmula, la consideración de la percepción sensible había detenido su empleo, pues su admisión como instancia constituyente significaría convertir al mundo existente, “término de la doxa perceptiva”, “en fenómeno constituido

²² Transcribo aquí las palabras anteriores de este pasaje del § 41 de *La crisis* debido a la importancia que tendrán en mi comentario (ver {3.11}): “Pero ahora es necesario hacerse con la evidencia efectiva de que con ella no se permanece en una abstención hecha hábito y sin ulterior significado, sino que con la epojé la mirada del filósofo se vuelve de hecho, por vez primera, plenamente libre de la ligadura interna más libre y más universal, y por ello la más oculta: la ligadura a la predonación del mundo. Con y en esta liberación se da el descubrimiento de la correlación universal (...)” (231).

en la correlación intencional" (234). Sin embargo, la excepcionalidad de la correlación entre la percepción y su correlato, el ser del mundo, como única correlación (si pudiera seguir llamándose así) no constitutiva, "no encuentra respaldo descriptivo" (234). La percepción entra con el resto de las funciones intencionales en "una única experiencia complejísima de mundo" (234). El autor ve en la resistencia a integrar la percepción entre las experiencias constitutivas una señal de la ontología connatural y del "imperio formidable que ejerce" y que "conserva mientras la meditación fenomenológica no asume la suspensión universal expresa" (235). No en balde es la percepción, en palabras de Husserl aquí citadas, "la fuente última de que bebe la tesis general del mundo" (*Ideas I*, § 39). Es entonces "el cese de toda presión ontológica sobre el aparecer" lo que permite "universalizar la noción de constitución intencional" (235).

Aquí desemboca, puede decirse, el "trascendentalismo maduro". La percepción no es concebible sin la inclusión de lo noemático en la "inmanencia radical en la misma medida y momento en que se contrapone irreductiblemente a ella" (235). Se contrapone, claro, porque "el núcleo noemático perceptivo es el objeto del mundo y en el mundo tal como se manifiesta a la vida y en la vida: esta calle de Madrid..." (235), a pesar de las resistencias del "ontólogo natural que todos somos antes de la epojé universal" que no puede aceptar que ese núcleo noemático sea el objeto real del mundo, el cual está fuera, diría —digo yo que diría—, de cualquier juego vivencial en el interior de una conciencia. {7.8} O diría también que "si el nóema se da en y a una conciencia individual, luego no puede estar en la causalidad impersonal del mundo" (235). La "inclusión estrictísima del objeto intencional en el acto individual" sólo se entiende sobre la base de la remisión en cada acto a una "reidentificación abierta, infinita, concorde" (235). "El único objeto dado, el que está en mi percepción, está en el mundo"; "hay un único objeto, y es el fenómeno, que está en este único mundo, que es fenoménico (noemático)" (236). Con todo, el "nóema perceptivo" no se solapa "con el objeto del mundo" (236). La "razón fenomenológica" de este no solapamiento es, como se acaba de recordar, "que la síntesis inaintencional que define la inmanencia ideal está por principio abierta y es infinita (y está abierta a infinitas otras vidas)" (236). Pero "esta misma, y no otra, es la razón de que nóema perceptivo y cosa no deban distinguirse ontológicamente sino identificarse trascendentalmente" (236).

La inmanencia noemática que se ha tratado de exponer en lo anterior y en que se resume el sentido de la epojé fenomenológica convertida ya en reducción trascendental —"se ha perdido la subsistencia natural del todo"; se ha rechazado "el sostén de todo Afuera, al considerarlo metábasis" (236)—, vale respecto del mundo mismo "como horizonte de horizontes y como depositario primario de la fe perceptiva"; él mismo "se muestra, afirma y constituye en la interioridad infinita de la propia experiencia" (236). "El mundo que en el vínculo intencional 'aparece existiendo' es el único y verdadero mundo, que 'existe apareciendo'" (236). El principio de

la epojé era: del ser al aparecer del ser no hay inferencia. Este desemboca en el principio trascendental: del aparecer al ser sí hay conexión necesaria y vínculo de principio: "una única concreción inmanente en que el sentido y el ser se constituyen" (237).

Dos de las precisiones a que se dedica el último punto de este apartado nos resultan particularmente interesantes. Para precisar el sentido o el alcance del trascendentalismo maduro que proponía en la Parte Tercera, el autor reconoce que el descubrimiento de lo noemático (que es su núcleo, digamos) puede ganarse ya en la descripción (eidética) de los fenómenos mismos; pero "sin epojé, sin conmoción ontológica el nóema estará siempre más cerca de desfigurarse en un sentido psicológico-mental, que de consumarse en el sentido trascendental" (239). En la comprensión ya no natural del "trascendentalismo maduro" "la trascendencia en la inmanencia rompe finalmente las costuras de toda psicología intencional y, al integrar al mundo, desborda también a la fenomenología solo eidética" (239) —donde "solo eidética" significa solamente, claro está, no todavía bajo el signo de la epojé, no todavía trascendental. En seguida, el autor enuncia la solución que la reducción trascendental trae a la tensión entre la contextura fenomenológica y la preexistencia del todo (tesis medular de la ontología connatural). No sólo pierde la preexistencia del mundo "su potencial de subsunción automática de todo, incluidos los fenómenos y la vida fenomenizadora", sino que esa "creencia de creencias en la preexistencia ontológica, queda 'reconducida' a la predonación intuitiva y retrotraída por tanto a la experiencia constituyente de su sentido" (239). ¿En qué quedan el mundo y su preexistencia? El mundo y su existencia tienen una vigencia que puede reclamar una "evidencia abrumadora", pero sólo "en el seno de la conexión trascendental del ser apareciendo; no fuera o antes de ella, no más allá de ella"; el juego de las cuatro (o cinco o seis) "dimensiones fenomenológicas" expuestas es el que "hace posible y efectiva la vigencia del todo del mundo; esta es normal, natural, racional, en el nexos, primero oculto y ahora patente, de la constitución" (239). Mundo, ser trascendente, es ya, para la fenomenología trascendental constitutiva, y por esencia, "ser apareciendo", "ser en el aparecer" (240). Aquí culmina la meditación fenomenológica: "cualquier otra comprensión última de lo que aparece y de lo que es resulta, según la fenomenología pura, absurda" (240). En una fórmula simple, que sin ser del autor, me parece coherente con su comprensión de esta fenomenología pura, puede decirse que, de acuerdo con ella, "ser es ser constituido".

En los términos del "idealismo trascendental" que el autor ha rehuido hasta ahora, esta doctrina asume que todo existente "tiene concreción plenaria en la dependencia trascendental con su propio e infinito aparecer intrínseco, que fluye en la vida impresional de infinitas vidas subjetivas (co-constituyentes)" (240).

Ahora es posible enfrentar algunas dificultades en que se manifestaba la tensión entre la ontología natural y la actitud fenomenológica. La primera

es la de saber en qué región de la realidad ubicar las “estructuras universales del aparecer”, o “cuál sea la circunscripción propia, nativa, de lo fenomenológico” (216). Pues bien, “la constitución intencional no puede (...) radicarse en ninguna región de la realidad o idealidad” (240). Más bien, como la correlación “abarca el orden entero de la realidad y la idealidad” (240), la fenomenología toma todas las regiones por hilos conductores, e “investiga las condiciones concretas de su sentido y vigencia” (241). En particular, “la vida trascendental no se encapsula (...) en el dominio de lo psíquico, en la región realidad psíquica. Más bien la mente es una auto-objetivación de la vida, que implica por ello una constitución específica de su sentido objetivo, y que en modo alguno puede ser el polo subjetivo del existir apareciendo (absurdo del ‘psicologismo trascendental’)” (241). Queda confirmado que el aparecer, la “intencionalidad”, tiene a la vez un carácter “ubicuo” y “regionalmente atópico” (243, cf. 218). {2.3}

El apartado siguiente se propone superar, dentro de la perspectiva constitutiva trascendental, la “inmanencia radical de mi vida individualizada” (243), y alcanzar “las infinitas vidas ajenas que son co-constituyentes conmigo del mundo de la vida” (243). El yo de la fenomenología es un yo sin mayúscula que se anuncia en su cuerpo y se mueve por el mundo, que se autoconstituye en un proceso abierto e incierto, y “coexiste con múltiples otros yoes que son semejantes a él en cuanto sujetos individuales de un mundo compartido” (244); la fenomenología no postula la existencia de un yo “monarca dominador del campo de los fenómenos” (244). Está a la vista, dice el autor, que los humanos formamos comunidad “y junto con las subjetividades animales la comunidad de los vivientes” (244). {2.4} Sin embargo, no hay constatación directa de la alteridad; los fenómenos son sólo posibles en una “primera persona incanjeable” (244). El otro no es dato objetivo manejable en tercera persona; se constituye como vida irreductible a la mía y como co-constituyente del mundo. La comprensión fenomenológica de la alteridad rige eidéticamente para “cualesquiera sujetos, en cualquier mundo posible”, que siempre “se constituirán recíprocamente en virtud de su mutuo reconocimiento corporal, sea cual fuere la figura, estampa, materialidad, en que esta se verifique” (245). {2.5}

Por otro lado, en la presentación en que es constituido el otro, se establece a la vez el vínculo entre ambos yos: en la manifestación de la alteridad se constituye la intersubjetividad. El proceso ocurre, además, en pasividad ayoica, no en una objetivación o explicitación compleja, y el reconocimiento corporal no descansa en los rasgos meramente objetivos del cuerpo visto, sino ante todo “en los rasgos expresivos” (249): cursos de acción, ademanes, conductas.

La radical trascendencia del otro, que se sitúa más allá de la inmanencia noemática (intencional) mía propia en la cual se revela (253), y que sin embargo forja una intersubjetividad que es una egología encarnada plural, una pluralidad de mónadas que son en conjunto la verdadera concreción

trascendental,²³ “conmueve el propio sentido de la constitución intencional, tanto en la dimensión constituyente como en la constituida”; el planteamiento intersubjetivo transforma desde dentro la propia fenomenología trascendental” (253-254).²⁴ Glosando un pasaje clave de Husserl,²⁵ el autor ratifica que la única trascendencia que merece tal nombre es la de la subjetividad ajena, y que lo demás que se dice trascendencia, como el mundo objetivo, descansa sobre ella... “Las objetividades inmanentes a cada sujeto individual, si no son inmanentes ingredientes, pueden experimentarse y reconocerse como idénticas a través de la identificación intersubjetiva” (254). El mundo mismo cobra objetividad plena gracias a esa trascendencia intencional superior. “Hay una única realidad en el mundo y en la correlación intencional intersubjetiva” (255). {10}

La pertenencia ideal (*ideell*) de lo noemático a la experiencia, la concreción o “clausura” trascendental, cobra dimensión intersubjetiva, mancomunada: “el mundo es inmanente-intersubjetivo-ideal”. La meditación fenomenológica concluye con estas palabras de *Meditaciones cartesianas*: “El ser primero en sí, que precede a toda objetividad mundana y que lleva consigo toda objetividad mundana, es la intersubjetividad trascendental” (256).

Para enriquecer la concepción de la empatía como una simple objetivación del otro, como un mero basamento ínfimo sin cualificación alguna, el autor presenta en un apéndice el análisis que hace Husserl²⁶ de “la primera empatía” en el nexo entre el crío y su madre. No entraré en los detalles, que muestran, a la vez que el talento analítico de Husserl y las dotes interpretativas del autor, el acercamiento de la fenomenología a una de sus posibles fronteras, la del origen del yo: “El yo, que aquí es casi minúsculo, que está brotando en una historia ya significativa, es el yo trascendental que sostendrá el nosotros trascendental” (261). {11}

Antes de dar fin al libro, el autor emprende una reflexión acerca de la seria cuestión pendiente del propósito último de la fenomenología y su motivación ética. La respuesta que esboza se quiere todavía fiel al pensamiento de Husserl, aunque tiene también fuertes tintes originales y en algunos puntos se enlaza con ideas de Miguel García-Baró. Espero no hacerle graves injusticias en el resumen que sigue de sus motivos y momentos principales.

La consideración del comienzo es también la consideración de un límite. En algún momento descubro que he sido un medio filósofo que ha puesto su fe cognoscitiva y su confianza práctica en el todo del mundo y ha dado por buena, sin examen ni mayor atención, la evidencia que la sostiene.

²³ Se echa de menos en un libro de introducción como éste la explicación de esta noción de mónada, que sólo es familiar a los conocedores; pero es verdad que tampoco se hace mucho uso de ella.

²⁴ Tal como ha preconizado Dan Zahavi en las últimas décadas en varias de sus obras, según acota el autor.

²⁵ De Edmund Husserl, *Erste Philosophie* (1923/4). Zweiter Teil: *Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Rudolf Boehm (ed.), La Haya, Nijhoff, 1959, pp. 495-496, nota 2. [Hua VIII]

²⁶ En un manuscrito de 1935 que lleva ese título, en Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-35, Iso Kern (ed.), La Haya, Nijhoff, 1973, pp. 604-608. [Hua XV]

"El radicalismo teórico y práctico de la fenomenología no es separable de la crisis, teórica y práctica, en que yo advierto esta implicación desatenta como indebida y como ingenua" (262). De medio filósofo, paso a ser "filósofo principiante" cuando siento en primera persona "el imperativo de responder de mi fe antigua, de hacerme responsable de ella" (263), el "extraño deber de interesarme por los dogmas de mi vida" ante el cual me he visto "en falta, en deuda, en demora excesiva" (263). Esta interpelación la vivo yo, la responsabilidad y el deber que descubro me señalan a mí, *in individuo*, y no puedo ni endosarlos a otros ni "atribuirlo [el deber] a la condición humana, ni tampoco, por tanto, delegarlo en la condición racional de otros" (265).

El autor halla confirmada esta meditación en las lecciones de *Filosofía primera* de Husserl, en que la génesis de "la forma de vida del filósofo en ciernes", caracterizada "por una vida de conocimiento en plena y continua autorresponsabilidad" está signada por las experiencias de la "insatisfacción cognoscitiva y la decepción moral" (264). La vocación a la verdad, guiada por "la lucidez de la indigencia" (264), conforma en una "reflexión en la voluntad" la meditación sobre la voluntad que mueve al filósofo principiante y sobre el fin que a ella corresponde. "En el origen de ella [de la fenomenología] está el movimiento de la existencia que resiste a la masiva naturalidad, que reconoce mi deuda atencional, que asume en la voluntad una nueva actitud de inteligente lucidez" (264).

Mayor confirmación, si cabe, se encuentra en las meditaciones de García-Baró que ven en la fenomenología husserliana la versión contemporánea de la actitud socrática,²⁷ el "socratismo radical" de "la filosofía como deber". La motivación última de la epojé es ética; el motor de la fenomenología es "la atención responsable que cada existente puede y debe prestar a sí mismo y al mundo" (264), y su fin es "esta misma lucidez de la vida consciente", que vive "en tensión máxima respecto de las verdades ejercidas" (264). Tanto como imperativo personal de lucidez, este radicalismo "es una invitación al sentido y una promesa impredecible de sentido" (265).

El autor avala y se apoya en la tesis de Husserl en la lección 28 de *Filosofía primera*, en la cual se enlaza esa primera pieza metódica que es la meditación sobre la vida filosófica y el sujeto filosófico con la filosofía en su contenido; ello sugiere que no hay distinción entre el filósofo principiante y el fenomenólogo puro en ciernes. La responsabilidad que exige el examen de la evidencia tiene que desembocar en el análisis sistemático (fenomenológico) de las estructuras del darse, del mentar, del sentido, en una palabra, del aparecer.

Las últimas palabras están dedicadas a la manera como esa "motivación socrática que impulsa a la fenomenología se traslada al plano de la coexistencia intersubjetiva" (265). El autor enuncia sin demora el panorama y el indicativo

²⁷ En las dos partes del ensayo "Una meditación preliminar para la reducción fenomenológica", publicadas en la revista *Pensamiento* en 1988.

principal, del cual me siento (yo, el reseñista) profundamente solidario. “El radicalismo teórico en primera persona se comprende a sí mismo en la clave intersubjetiva de un ‘nosotros’ desorientado y clavado a una circunstancia que hace crisis. De modo que la vida personal en la razón ha de ser vida activa que resiste al sinsentido colectivo y que construye, o reconstruye, o contribuye a reconstruir racionalmente la propia convivencia” (265).

No seguiré el detalle del repaso que sigue de “las circunstancias biográficas e históricas en que Husserl realizó esta vocación práctica y política del pensamiento fenomenológico” (265-266). Figuran en primer lugar los ensayos de *Renovación* escritos en la primera posguerra, con su dramática constatación de que la fuerza impulsora de la cultura europea fue una víctima de la guerra —de la que acaso no sea enteramente inocente— y con su propuesta de un nuevo comienzo y su exigencia de una autorregulación responsable de la vida colectiva, de una renovación ética colectiva. El socratismo como forma personal de existencia en la razón es asumido como principio de responsabilidad por el mundo común de la vida, por una renovación compartida. Diez años después, tras el triunfo del nazismo, Husserl hace en conferencias y textos²⁸ un ejercicio teórico de resistencia intelectual, que comienza señalando la circunstancia de oscuridad y sinsentido, y moviliza la comprensión trascendental de la subjetividad y del mundo de la vida. Está en juego el sentido del yo y de su vida, el ser racional verdadero del hombre, en un combate intencional que está siempre en riesgo de naufragar. La lucha puede verse instalada en el mundo de la vida, que estando “atravesado de oscuridades y de mal”, puede acoger también las “tareas infinitas de la razón”, empezando por la de la “comprensión responsable, verdadera, filosófica, de su ser y verdad” (269). Contra el irracionalismo, la mitología y la barbarie del presente, el autor recuerda la convocatoria de Husserl a despertar al “telos infinito de la verdad y del bien”, que sólo se abre paso en subjetividades encarnadas que viven y luchan en el mundo. También es la intersubjetividad encarnada la única que puede resistir al sinsentido, y conservar y renovar el mundo en un “heroísmo de la razón” (270).²⁹ {12}

El libro termina recordando el tema de la charla de Ortega que los paseantes iban a escuchar al final del paseo: el “heroísmo negativo” de Don Juan, el cual viene acaso a ilustrar el perenne riesgo en que no puede dejar de vivir quien ha despertado a la teleología de aquellas tareas infinitas de la razón.

CONSIDERACIONES FINALES

A estas alturas, no sé ya cómo llamar a este texto, que inicié como una

²⁸ En la *Conferencia de Viena* de 1934, en la de Praga de 1935, y en el texto de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, ed. cit.

²⁹ *Conferencia de Viena*, Hua VI, 348.

reseña... Creo, sinceramente, que no he terminado aún con el libro: no ya de comentarlo, sino ni siquiera de asimilarlo. Pero es hora de cortar. Aquí ya sólo agrego algo que no debe faltar.

Considerado el libro como una "Introducción a Husserl", hay que decir que no podría ser, o no sería conveniente que fuera, la primera introducción ni siquiera para un filósofo o un principiante en filosofía; pero que muy bien puede ser, sin embargo, un libro de control, de profundización y de estudio para quien ya se ha iniciado en la lectura y el conocimiento de Husserl. Enuncio brevemente las dos razones de lo primero que son fácilmente visibles. La primera es que la introducción pierde claridad y sistematicidad debido a la combinación en que se encuentra en el libro con su tema histórico-crítico; este tema, aunque en el libro está desarrollado magistralmente, aunque tiene su propio interés innegable, y aunque también concierne a cierta presentación de la fenomenología husserliana, le resta a la introducción autonomía y le hace perder carácter y nitidez. La segunda es que la introducción introduce a un Husserl que está puesto en medida muy considerable —como creo que se ha ido viendo a lo largo de esta reseña— en palabras y conceptos que no son suyos, y aunque hace referencias muy oportunas y sustanciales a textos de Husserl, el orden general de las cuestiones no se basa en ellos ni se orienta por ellos; la trama que se sigue en ella es de principio a fin una trama original, que sólo coincide en ciertos momentos con tramas de las obras de Husserl. En cuanto a la posibilidad segunda, de usarlo como "libro de control", todas las virtudes del libro hablan a su favor: no sólo están tratados en él los temas fundamentales y centrales de la fenomenología husserliana, sino que están tratados con agudeza y hondura, de tal manera que forman una plataforma muy estimulante para el estudio y para la discusión. Quizá algunos de los comentarios que he hecho en los puntos anteriores han podido convencernos de esto.

El libro no tiene, ni pretende tener, todas las respuestas en relación con el pensamiento de Husserl, ni siquiera en relación con sus temas fundamentales como el de la epojé y la reducción fenomenológicas. Pero las luces, a veces muy originales e inesperadas, con que en él se iluminan este y todos los demás campos temáticos de que se ocupa, son siempre una invitación a releer, a repensar y a reformular las cuestiones y los problemas que siguen encerrando. Todos los problemas y cuestiones que han surgido en mis comentarios podrían ser llevados más lejos, y éstos no están nada cerca de haber agotado las vetas que el libro ha abierto. Pero así como me lo ha dado a mí, no me cabe duda de que el libro dará en los medios filosóficos y académicos en general un impulso muy importante a la difusión y al estudio serios de un pensamiento que a pesar de su ya largo siglo de vida no ha dejado de rejuvenecer —como el mismo libro lo demuestra.

II

1. FENOMENOLOGÍA Y EIDÉTICA

{1.1} La reivindicación que se hace en el libro de la auténtica fenomenología, y ante todo de los auténticos fenómenos de la fenomenología, y el rechazo aplaudible a que se vean como tales a las esencias, tiende a hacer a un lado o a no enfatizar suficiente y, sobre todo, oportunamente, el hecho de que también la fenomenología es ciencia eidética, y que sus objetos de estudio no son precisamente las vivencias, ni los fenómenos o los aparecidos o apariciones, en su individualidad, o en la legalidad causal a la que son o pretenden ser sometidos en la psicología empírica, sino esencias de vivencias, esencias de fenómenos, esencias de apariciones. Ante la insistencia en el carácter individual tanto del existente ante quien aparece el fenómeno por excelencia, que es el mundo, como de este mundo mismo, se siente algo tibio el recordatorio, por lo demás infaltable y atinadísimo, de que, “lejos de cualquier empirismo”, la “relación intuitiva primigenia entre vida y mundo, entre el existir consciente y el fenómeno primordial, entraña una racionalidad rigurosa que admite comprensión intuitiva y que es pródiga en conexiones necesarias de principio” (33). Estas conexiones necesarias son eidéticas (esenciales) y son a priori, y son las que serán recogidas en la ontología del aparecer que se propondrá más adelante en el libro.

Por otro lado, cabe decir que fue también importante, como factor generador de confusiones, el hecho (que en el libro no se toma en cuenta) de que no fuera la noción de fenomenología que Husserl proponía en el primer libro de las *Ideas* en 1913 (“No una doctrina de esencias de fenómenos reales, sino de fenómenos trascendentalmente reducidos, es lo que debe ser nuestra fenomenología”)³⁰ la que alcanzó expresión en la declaración de motivos de los editores del *Anuario de filosofía e investigación fenomenológica* (Husserl, Max Scheler, Adolf Reinach, Moritz Geiger y Alexander Pfänder) y que lo que sí se expresa en ella —la “convicción común de que sólo mediante un retorno a las fuentes primarias de la intuición y a las intelecciones de esencia que hay que extraer de ellas, podremos aprovechar las grandes tradiciones de la filosofía con sus conceptos y problemas; de que sólo por esta vía los conceptos podrán ser clarificados intuitivamente, los problemas planteados de nuevo sobre una base intuitiva, y luego también, por principio, resueltos”—³¹ pudo en cambio ser considerado como la definición de una base fenomenológica que todos ellos compartían.³² Pero con esto, desde luego, no quiero excusar

³⁰ *Ideas I*, Introducción, p. 80.

³¹ “<Vorwort> <zum Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, 1, 1913>”, Edmund Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1911–1921). Mit ergänzenden Texten*, Herausgegeben von Thomas Nenon und Hans Reiner Sepp, Dordrecht/Boston/Lancaster, Nijhoff, 1987, pp. 63–64. Mi traducción. [Hua XXV]

³² He intentado mostrar que esto es un serio error en mi trabajo “El llamado a las cosas mismas y

a nadie. El hecho de que Zubiri siguiera afirmando en sus *Cinco lecciones de filosofía* de 1963 que la reducción fenomenológica es “ante todo y sobre todo una reducción eidética” (42), no tiene disculpa de ninguna clase.

{1.2} El tercer punto merece una acotación de cierta importancia. Es cierto que “el tránsito a la idealidad de los objetos” no puede traer consigo “la claridad que está vetada en el plano de la realidad” (109), es decir, la claridad relativa al aparecer de esos objetos, a sus modos de darse, a su evidencia, etc. Pero debe recordarse que la investigación fenomenológica de este aparecer también requiere un tránsito a la idealidad o a las esencias que le son propias. Lo apunté ya en {1.1}. El esclarecimiento del aparecer no avanza con el estudio de las esencias objetivas, las que Husserl llamaba “trascendentes”; pero él mismo tiene que consistir en el estudio de las esencias “inmanentes” (o de lo inmanente, de la vida subjetiva intencional). Naturalmente, el autor no ignora nada de esto, y tampoco que el “esencialismo intuitivo” es “instrumento de la teoría y de la práctica fenomenológicas” (111), de modo que la acotación que estoy haciendo está implícitamente hecha en su crítica; sólo que sería deseable, con todo, que esta situación quedara más clara y pormenorizadamente explícita, como casi se hace en la introducción de la Parte Tercera, en que se reafirma la orientación metodológica básica diciendo que se trata de desarrollar una fenomenología pura, libre de “coeficientes de contingencia” (122), lo cual sólo se logra en una investigación eidética que establece las “condiciones necesarias de los fenómenos”, sin “excepciones en ningún mundo posible” (122).

2. DE HUMANOS Y OTROS VIVIENTES

{2.1} Quizá el paso que se da aquí, “de la exposición a la discusión crítica” (102), parte del zigzag peculiar del libro, no sea mal momento para llamar la atención hacia la naturalidad con la que el autor adjetiva de “humana” la experiencia de la que viene hablando (según ha quedado reproducido también en varias de las últimas citas hechas en esta reseña). De momento sólo llamo la atención sobre ella, porque no están a la vista todavía todos los elementos que se requieren para abordar el problema teórico que late detrás de esta denominación, que es un problema de cierta envergadura. Lo tocaré más adelante, en el momento oportuno; pero sirva este aviso para que el lector advierta en lo que sigue este rasgo de la exposición.

{2.2} Estas acotaciones son importantes porque hacen ver que el alcance de la fenomenología no se circunscribe a lo humano, como lo hacían parecer las varias y explícitas alusiones a lo “humano” o los “seres humanos” que con toda naturalidad se leen en lo anterior (y en lo que sigue), sino que

la noción de fenomenología”, en *Escritos de filosofía*, Buenos Aires, 2003, XXII, n° 43, pp. 157-182; ver esp. pp. 170-171.

ella es estrictamente válida también respecto “de un invertebrado, de un homínido o de un replicante de Los Ángeles”, o respecto de “Dios mismo, de acuerdo con el famoso aserto de Husserl” (122). El círculo antropológico o antropomórfico en que las exposiciones anteriores se movían viene así a romperse por la vía de la eidética. Podemos seguir considerando en adelante, desde luego, que la exposición se refiere en principalísimo lugar a nosotros, los seres humanos; pero está ya creada la conciencia de que nuestra subjetividad humana (o su esencia o *eidos*) no es más que una especie dentro de un género superior —el de la que, en términos del autor, puede llamarse “vida consciente” (123)—, para el cual rige la mayoría de las leyes eidéticas de la fenomenología a la que se intenta introducir en el libro —aunque no a todas, puesto que en la exposición que sigue se hará referencia casi inevitablemente a algunas determinaciones propias sólo de nuestra constitución orgánica humana.

{2.3} Este carácter atópico del aparecer (lo de su ubicuidad no puede referirse en verdad, so pena de una enorme incomprensibilidad, a su existencia concreta o a su realidad, sino sólo a la aplicabilidad de su análisis, a la falta de excepciones del lema “ser es ser constituido”), el hecho de que éste, es decir, la misma vida consciente de cuyas estructuras y necesidades se trata, no tenga sitio en la realidad (en la que Husserl llamaba *Realität*), viene a superar lo que llamamos en {2.2} el “círculo antropológico” de la exposición, pero ahora no por vía de la eidética, es decir, no porque ahora entre en consideración una esencia genérica superior (la de la vida consciente), sino por vía de la reducción trascendental, que, por así decirlo, arranca del mundo preexistente al yo y a la vida de conciencia que son tema de la fenomenología. El hecho de que esta superación se dé sin mayores explicaciones relativas a la situación en que quedan los sujetos humanos de los que innegablemente se hablaba a lo largo de la exposición de la ontología del aparecer, y relativas a la relación, o al tipo de relación, en que quepa ponerlos o considerarlos con el “nuevo” sujeto “atópico” (que en términos husserlianos sería, obviamente, el sujeto trascendental), es a mi juicio la mayor flaqueza del libro. En él casi ni siquiera se usa esta expresión de “sujeto trascendental” o de “yo trascendental”. Es como si a esos mismos sujetos o yoes humanos, mundanos, corporales, de los que se ha hablado y que somos todos los que podemos leer este libro, se nos identificara ya a partir de cierto momento como yoes trascendentales atópicos sin que dejemos de ser a la vez yoes “en minúscula” en coexistencia “con múltiples otros yoes que son semejantes a él [a nosotros] en cuanto sujetos individuales en un mundo compartido” (244). Pero, ¿cómo estando y viviendo en ese mundo compartido somos también vidas intencionales de un aparecer atópico? ¿En qué sentido, pues, la vida humana de la que se ha estado hablando es la misma que esta vida trascendental atópica? ¿En qué sentido son diferentes? ¿En qué sentido estamos de veras forzados por la epojé y la reducción a dejar de situar al aparecer en el mundo, cuando él mismo se sitúa en él en cuanto comienza a ser y a

vivir, a sentir y a percibir? Estas cuestiones, por lo demás apenas iniciales, que conectan con las que comento en el punto 3 de esta sección, no son tratadas explícitamente en el libro.

{2.4} “Los vivientes” son aquí, como parece obvio, los animales no humanos, los que tienen una vida consciente semejante o análoga a la humana nuestra. No queda claro en el libro, y sería un punto sobre el cual habría sido interesante conocer la posición del autor, si estos animales vivientes pueden considerarse también como constituyentes, y como co-constituyentes del mismo mundo de la vida en el que convivimos con ellos.

{2.5} Este es un nuevo recordatorio de que la fenomenología (incluso la trascendental) puede ocuparse de subjetividades distintas de la humana, y de que esta “comprensión fenomenológica de la alteridad” puede “desligarse de los factores contingentes de que nos reconocemos como seres humanos, con una particular estampa corporal, en determinados entornos” (245) —como dice el texto antes del fragmento citado. Pero es también un recordatorio de que ha faltado en el libro una consideración explícita de la relación en que haya que considerar a todas estas subjetividades “tópicas”, sitas en mundos reales o posibles, y no sólo a la humana, con la subjetividad “atópica”. En todo caso, si en estos pasajes se amplía la consideración más allá de la “humanidad”, lo hace nuevamente por vía de la eidética.

3. TEXTURA FENOMENOLÓGICA Y ONTOLOGÍA CONNATURAL, PREDONACIÓN Y PREEXISTENCIA

{3.1} La relación entre las nociones de textura fenomenológica y de ontología connatural —así como entre las de la predonación y la preexistencia del mundo, que corresponden a ellas aunque no son idénticas a ellas— me parece uno de los puntos más interesantes —y acaso más problemáticos— del libro. El comentario del problema o la serie de problemas en torno a ella, y que llega a afectar, como se verá, a la noción misma de la epojé fenomenológica, no puede ignorar que la exposición del libro sigue el recorrido de una reflexión y de una argumentación, en cuyos distintos pasos o momentos hay que distinguir además distintas voces. En los distintos puntos de mi comentario, trataré de respetar esta compleja circunstancia. Pero puedo desde ahora decir cuál es el punto que me parece más delicado de toda esta problemática, a saber, la separación que el autor considera que puede haber, o que puede concebirse o establecerse, entre la textura fenomenológica (y la predonación del mundo), por un lado, y la ontología connatural (y la preexistencia del mundo, o la creencia en ella), por el otro. Más precisamente, es el posible desprendimiento de la ontología con respecto a la textura lo que me parece en cierto sentido cuestionable. Pero también el hecho de dejar en cierta indefinición el sujeto a quien haya que responsabilizar de ese desprendimiento y el momento del mismo.

Mi punto de vista coincide con el que el autor le reconoce a Husserl cuando escribe: "En la meditación de Husserl hay compatibilidad plena entre instalación preteórica en el mundo y ontología tácita" (116), si puede entenderse esa instalación como parte de la que aquí se llama textura fenomenológica. El filósofo o el fenomenólogo puede dudar, desde luego, de que la evidencia que se entreteje con la textura fenomenológica sea suficiente para sostener la creencia en la existencia absoluta del mundo. Pero esta duda ya sería un primer momento de esa actitud antinatural o no natural que caracteriza a la filosofía (al menos a la fenomenológica). Pero en quien vive en actitud natural, esos factores, textura y ontología, están siempre equilibrados. Y en cierto sentido, o en un sentido muy cierto, todos, y aun el fenomenólogo ya puesto en actitud trascendental, seguimos viviendo siempre en actitud natural.

En el punto del texto sobre el que recae este primer comentario, se ha presentado una disyuntiva o un dilema entre la familiaridad con los fenómenos (de modo que habría que concederle la prioridad a la textura fenomenológica) o la familiaridad con el mundo (de modo que habría que concedérsela más bien a la ontología connatural). En el mismo texto señalé que no estaba claro el momento en que hay que situar esta disyuntiva o, sobre todo, el despertar del cual parece depender. Está claro que desde un punto de vista avanzado, que sería el de alguien con un mínimo entrenamiento fenomenológico, habría que decir que la familiaridad con el mundo no podría haber surgido u ocurrido de otro modo que en o a través de la familiaridad con los fenómenos, y por ende, que el mundanismo y toda su pesada ontología se debe a la textura fenomenológica o está íntimamente ligado a ella. Y por múltiples pasajes del libro, parecería que también el autor ve así las cosas, en efecto. Cabe entonces preguntarse si, como puede parecer, no será toda esta disyuntiva una disyuntiva falsa o artificial. De hecho, él mismo escribe que en un inicio ambas familiaridades no se distinguen. Pero en algún momento, que precisamente no está claramente definido, la familiaridad con el mundo toma la delantera y el vivir humano se convierte en un "ejercicio inconsciente y permanente de ontología" en el cual se ha perdido de vista la textura fenomenológica que lo ha ocasionado. Pero, ¿puede en verdad darse un imperio de la ontología hasta el punto de ignorar la textura fenomenológica? ¿De dónde vendría? ¿Cómo se justificaría? ¿De dónde podría haber surgido la "fe" en la existencia del mundo sin percepción, sin apariciones, sin fenómenos? ¿O es esta fe producida sólo hasta cierto grado por la textura, y a partir de él ya no? A mí me parece que la actitud natural en la que todos vivimos antes de toda filosofía tiene su ontología natural, su creencia en la preexistencia del mundo, tan bien establecida como una rudimentaria epistemología que no puede dejar de darle su lugar o hacerle cierta justicia a la textura fenomenológica. Los niños saben ya que las cosas existen porque las ven y las tocan. Quiero decir, no sólo saben o creen saber que el mundo existe, sino, además, que el saber de esa existencia depende de lo que se ve, de lo

que se toca, de lo que se vive. No veo entonces dónde, en quién, en qué momento, motivado por qué, puede encontrarse ese “amago de inestabilidad en lo rotundo de la actitud natural” entre las dos familiaridades (con el mundo y con los fenómenos) del que habla el autor. Cierta inestabilidad encuentro sólo en el texto, en el hecho de concederle a ambas familiaridades el mismo rango de “fuentes”, cuando en todo esto sólo puede tratarse de una sola fuente, que son los fenómenos y la familiaridad con ellos (la textura fenomenológica). Quizá el hecho de que la vida natural no sienta, como se dice, la necesidad de aclararse ni la jerarquía ni la distinción de “cada una de las fuentes”, nos permita sugerir que lo verdaderamente dudoso es injertarla en ella. La vida natural no duda: no duda de que el mundo existe ni de que es la base (ontológica, diríamos) de cualquier existencia efectiva. Con la ontología connatural convive, diría yo, aquella epistemología tan connatural como ella, que “sabe” que no hay más fuente de las creencias ontológicas naturales que los fenómenos de la vida consciente. Este “saber” es tan poco teórico como el de la ontología natural. Puede ser una cuestión interesante la manera de integrarlo en nuestra concepción de la fenomenología, pero no debemos desconocerlo. La prioridad que en cierto momento, y sobre la base de los factores o criterios que sea, se le concede a la ontología por encima de la textura fenomenológica, no puede ser una prioridad epistemológica, y en todo caso nunca puede hacer a un lado la que aquí llamamos epistemología connatural, que también podría llamarse fenomenología connatural, por ser el reconocimiento tácito (y primitivísimo) de la textura fenomenológica.

La afirmación que se hace en el apunte final de esta parte del libro en el sentido de que la “seguridad ontológica del mundo” “se adelanta a la certidumbre de partida que cada ser humano pueda tener a través de todas sus experiencias y vivencias intencionales” (118), parece implicar que ambas certidumbres o seguridades se encuentran en el mismo terreno, como si ambas fueran en efecto dos fuentes del mismo saber que pudieran entrar en conflicto una con otra o en situación de inestabilidad. Sin embargo, el hecho de que la certidumbre (la adquirida a través de las experiencias y vivencias) sea “de partida”, pero sobre todo el hecho de que la vida no pueda dejar de reconocer en la “omnipresencia perceptiva del mundo la razón, más que suficiente, de su propio arraigo en lo que hay” (118), son constataciones bastantes, me parece, para apaciguar todo conato de inestabilidad. No en el fenomenólogo, desde luego, sino en esa misma vida en su actitud natural y en cada uno de los pasos de su desarrollo, mientras tenga, obviamente, textura fenomenológica. Si puede decirse, en efecto, que “la creencia de creencias, la ontología tácita, tiene en sí misma textura fenomenológica” (118), y si nunca podría esta textura originarse en la ontología connatural —lo que sería incomprensible, pues equivaldría a la tesis: “yo vivo y percibo (y creo que vivo y percibo) porque creo que existe el mundo y yo en él”—, los campos están deslindados y los conflictos (en este nivel, al menos) evitados. La ontología connatural podrá, esto está

también claro, o lo estará en su momento, dictar la mundanidad misma, la existencia en el mundo, de esa misma vida en la que el mundo aparece. Pero la creencia en esta mundanidad tendrá también su origen, a la postre, en la misma textura fenomenológica. La inestabilidad, si la hay, sólo está, repito, en el carácter fontanal de los factores. Pero esto también está, me parece, reconocido por el autor en este apunte final. A pesar de que, en sus palabras, "la potencia de la ontología natural no ha de hallar mucha resistencia en este factor fenomenológico que pasa por el minúsculo ser individual que soy yo", y por más que esa ontología pueda sostener que "el mundo hace posible mi ser psicofísico, soporta mis vivencias intencionales, enciende mi percepción del mundo (...)", la misma fenomenología o "la meditación fenomenológica que detecta su presencia" (la de la ontología) también detectará que "esta objetivación del propio ser como migaja del mundo acusa, en definitiva, la textura fenomenológica por la que todo aparecer, mi realidad psicofísica incluida, acontece a la vida individual" (118).

En resumen, en la madeja que ve el autor, esa que ahora "no se deja desenredar", queda el problema pendiente, y éste será en verdad el problema central de la fenomenología trascendental, ya que en él está cifrado el sentido mismo de la reducción trascendental, que para Husserl era la operación esencial de la fenomenología y de su carácter filosófico.

{3.2} Estos puntos merecen algún comentario, que haré a riesgo de complicar algo más la madeja. Pero este comentario va en el mismo sentido que lo dicho en {3.1}. Considero que el punto (1) es una clara expresión de la compatibilidad entre ambos factores que también pudimos reconocer en Husserl. Si acaso, cabría señalar que la textura fenomenológica rige epistemológicamente; la ontología rige "ontológicamente", si así puede decirse. Si hay en esto algún posible desequilibrio o alguna inestabilidad, serán este desequilibrio o esta inestabilidad intrínsecos a la misma actitud natural, debido a la diferente índole de estos factores.

En mi opinión, el punto (2) entroniza la ontología, o más bien, resulta parcial a favor de ella. No es que el lema me parezca cuestionable. Pero sí me parece que debe complementarse con un lema semejante que haga justicia a la que llamé en {3.1} la epistemología connatural: "Y de todo esto (que el mundo existe y aparece porque existe...) yo creo saber porque me aparece". De este modo no se entroniza ni a la ontología ni a la textura, y se les da el lugar que cada una tiene aun en la actitud natural. En la noción del autor, con esa entronización o parcialidad en favor de la ontología, se anuncia la tesis de que hay en ésta una suerte de exceso en relación con la textura. Este mismo exceso se verá en su concepción de la preexistencia del mundo ante o frente a la predonación del mundo.

Dejo constancia de mi acuerdo con la tesis que se enuncia en las dos últimas oraciones del punto (3.1), pero me parece arriesgado sostener que la actitud natural es el único tema para la fenomenología y no sólo, como pienso, su tema primero y fundamental, una suerte de tamiz sobre el cual se tejen y destejen las demás madejas del sentido.

{3.3} La posibilidad, que se admite (en la falta de claridad, en la duda), de que el concepto originario de mundo no tenga un origen fenomenológico pleno, equivale a la posibilidad de que la predonación del mundo, toda ella explicable o comprensible a partir de la textura fenomenológica —en la que colaboran desde luego todos los otros descriptores netamente aceptados como fenomenológicos—, no baste a cubrir todo el alcance de la ontología connatural, no alcance, precisamente, a hacer comprensible la seguridad en la preexistencia misma del mundo. La pregunta sería en este caso: ¿qué más podría faltar? Por otro lado, señalaré algo que sé que sonará a trivialidad, pero que en todo este asunto tiene mucha importancia: la preexistencia del mundo no es para nadie, estrictamente, explicación suficiente de su predonación: hace falta, aquí sí, una vida de conciencia en que esa predonación se realice, y que se realice con la textura fenomenológica requerida. Como veremos, esto parece reconocerse más adelante, cuando el autor escriba: “el mundo me aparece porque yo mismo existo en él” (225).

192

{3.4} Quizá pueda situarse en este punto mi principal diferencia con el autor. Dicha muy simplemente, consiste en que no logro ver ni la tensión ni el enredo. No es imposible, lo confieso, que no consiga situarme en la actitud prefenomenológica en la que habría que tratar las cuestiones; pero no entiendo cómo pueda haber en la llamada ontología connatural algún resto que no quede cubierto por la textura fenomenológica de la vida —sobre todo después de los desarrollos de la ontología del aparecer que se han hecho en las partes precedentes del libro—. No entiendo cómo, después de escribir los dos pasajes transcritos en este párrafo de la reseña, es decir, después de haber puesto perfectamente en claro que sin la vida y su textura fenomenológica no hay sentido ni vigencia de nada, el autor puede insistir en que “se hace así más y más oscuro si la fenomenología pura se mantiene solidaria de la ontología connatural” (214). Si algo le faltara a esta “solidaridad”, la creencia de la ontología connatural tendría efectivamente algo de una fe incomprensible, inexplicable. Así pues, a la cuestión ante la que el autor vacila, mi respuesta es tajantemente afirmativa. Queda quizá en pie la cuestión siguiente: “Y en caso de respuesta afirmativa, no se advierte de qué forma armónica se conjugan ambas, de acuerdo con qué relación de complementación o subordinación de los tres grandes descriptores a la preexistencia del mundo, y por tanto con qué resolución de la disyuntiva entre la preexistencia y la predonación” (214-215). Con una sola observación: quizá la vacilación ha surgido justo por ver una disyuntiva entre preexistencia y predonación. ¿Cómo puede entenderse que esa predonación del mundo no encierre en sí la creencia en la existencia del mundo, y con ella en su preexistencia? La posición vacilante del autor aquí es tanto más extraña cuanto que él mismo parece tener las cosas totalmente claras. “Todo ser humano, también el fenomenólogo puro, da por buena la ontología connatural con una cierta forzosidad racional —decíamos. Pero es que la ontología connatural parece presuponer ella misma, y con estricta

necesidad, a la fenomenología eidética como condición de su propia posibilidad, de su realidad, de su normalidad" (215). La fenomenología, desde mi punto de vista (que coincide con el que el autor expresó en el punto (3) de la p. 119) quiere entender cómo la ontología connatural ha cobrado y cobra en cada vida consciente existente el valor o la vigencia de un presupuesto inamovible. No puede proceder en esta averiguación más que proponiendo "un libre movimiento de suspensión de la preexistencia del mundo, la llamada *epojé*" (215); pero esta suspensión sólo rige —y este es quizá el punto crucial— en la conciencia teorizante del fenomenólogo trascendental, no en la conciencia que sigue viviendo la predonación del mundo. Por lo demás, el fenomenólogo, por más que señale la radical insuficiencia de la percepción (acompañada de cualesquiera otras vivencias propias de la actitud natural) para afirmar apodóticamente la existencia del mundo, nunca diría tampoco que la creencia en esa preexistencia (la que el autor ha llamado *fe*, o *fe* perceptiva) sea una creencia irracional, inmotivada, gratuita. Pase lo que pase con o dentro de la fenomenología trascendental que se va a presentar ahora, la actitud natural no podrá ser considerada como una posición filosófica o científica superable. En cierto sentido, la actitud natural, y la ontología que entraña, son absolutamente insuperables. La *epojé* no significa la remoción o la extirpación de la que Husserl llama tesis general de la actitud natural (que sería el núcleo de la ontología natural del autor); significa solamente su "desconexión" en el trance de teorizar acerca de ella y de su origen.

{3.5} Puede advertirse que esta respuesta, que finalmente adquiere carácter de principio, era la que estaba yo anteponiendo como solución al enunciar mi diferencia. Pero esto significa que desde mi punto de vista la tesis de que el mundo aparece porque existe, propia de la ontología natural, no puede desligarse tampoco de la tesis de que el mundo existe apareciendo. En términos más precisos, si para mí el mundo existe apareciendo, necesariamente para mí el mundo aparece porque existe. Pero esta vinculación sólo la llego a conocer, naturalmente, gracias a la fenomenología.

{3.6} Quizá esto me permita precisar mi posición en estas cuestiones. Coincido con el autor en que la *epojé* fenomenológica ocasiona una emancipación del aparecer con respecto a la ontología, o la desactivación de esta última. Coincido también en que a pesar de esa emancipación, en el aparecer mismo, en la vida que no se detiene (y no hay *epojé* ni fenomenología capaz de detenerla), sigue apareciendo el mundo y sigue apareciendo como existente. Esto permite o permitió al fenomenólogo, creo que sostiene el autor, reemplazar el lema de la ontología "El mundo existe y aparece porque existe" por el nuevo lema "El mundo aparece existiendo", el cual se convierte un poco más tarde en "El mundo existe apareciendo". Sólo llegado a este punto, puede el autor admitir sin vacilación que la tesis de la existencia del mundo obedece efectivamente a la textura fenomenológica. La pregunta que me interesa a mí plantear, una pregunta para la cual el libro aporta muchos elementos, pero que no llega a

formular expresamente, es si no tendrá el fenomenólogo que concebir ese mundo que aparece existiendo —y que ya está concebido fenomenológicamente como un mundo constituido— como un mundo cuya existencia puede contribuir a su propio aparecer. ¿O es que la desactivación de la ontología natural puede llegar al punto de que tampoco tenga lugar ella misma en el mundo que aparece existiendo?

{3.7} Mi pregunta diría ahora: ¿no es esa protección incondicional en algún respecto excesiva? Quiero decir: ¿han de protegerse los fenómenos incluso de las trascendencias que ellos mismos inevitablemente rinden?

{3.8} Pero, ¿no será ese mismo ejercicio de ontólogo natural uno de los rendimientos inevitables de mi vida que corre? Recordemos que la preexistencia ha quedado vinculada a la predonación. Y que cuando mi vida corre la predonación del mundo domina el aparecer.

{3.9} Aquí se reconoce de nuevo, casi expresamente, que la tesis general de la actitud natural no tiene otro origen que la misma textura fenomenológica, y también, que la creencia en la preexistencia del mundo se debe a la predonación del mundo.

{3.10} Puede preguntarse si esta desactivación puede ser suficiente. ¿No es ese “mandar al mundo por delante” —fórmula expresiva, si las hay— no sólo inevitable, sino, en cuanto reconocido por la meditación fenomenológica, susceptible de ser integrado en la misma “estructura fenomenológica”? Dicho de otra manera: si la epojé prescribe contar únicamente con los objetos como se dan a la experiencia, ¿no habrá alguna manera en que podamos contar en fenomenología con ese mundo mandado por delante? ¿Será este tema el del siguiente apartado?

{3.11} Las palabras que usa Husserl en *La crisis* (véase la nota al pie inmediatamente anterior) cuestionan, claramente, la conceptualización que se viene manejando en el libro. Para el autor se trata de mantener la predonación del mundo, de apropiársela, pero “en abstención de la preexistencia”. El texto de *La crisis* al que él mismo recurre dice que aquello de que la epojé libera es la predonación del mundo. No hay duda de que en estas palabras de Husserl la predonación implica la creencia en la preexistencia. La indisolubilidad de este nexo ha sido una parte del sentido de mi comentario en este punto.

4. ADECUACIÓN PERFECTA DE LA EVIDENCIA DE LA CONCIENCIA DEL TIEMPO

{4} El autor afirma aquí e insistirá después en el carácter por así decir perfecto de esta evidencia, de su adecuación. No niego que la vida no esté absolutamente dada a sí misma en la conciencia del tiempo. Pero me pregunto si tiene sentido afirmar una adecuación perfecta cuando por principio no puede sufrir variación alguna, cuando toda imperfección es imposible. Ya es de pensarse si el mismo término de evidencia cabe

con la misma propiedad en este nivel de la conciencia ultrapasiva que en el de las vivencias intencionales activas, en las que normalmente se usa. Y para acabar en este punto con las cuestiones de palabras, ¿será muy atinado llamarle transfiguración de la temporalidad (de la temporalidad de las vivencias, de la vida) a ese carácter especial por el que ella misma es revelada, “sabida”, sentida, por el que “se hace fenómeno”? (128) Y es que parecería que para que algo se transfigure necesita antes estar de alguna manera figurado; pero en el caso de la conciencia del tiempo se trataría de la primerísima figuración, del primerísimo saber de esa temporalidad, no de una transformación de una anterior temporalidad que hubiera transcurrido, digamos, en la oscuridad. Así como no hay imperfección en la conciencia del tiempo, tampoco hay ningún tiempo, que sea tiempo de la vida, que pase o que haya pasado sin ella. Tratándose del tiempo de los objetos, de las cosas o del mundo, y aun de los objetos ideales, no hay siquiera posibilidad de que existan “de este peculiar y subrayado modo: aconteciendo a sabiendas, asistiendo pasivamente a la existencia” (128), lo cual no parece ser más que otro modo de decir que no son conciencia, que no son vida consciente. Pues esa temporalidad del mundo, por ejemplo, no lleva tampoco la compañía de una conciencia que “sepa” de ella pero que no se revele ante nadie, que no sea más que una sorda “figuración” o “prefiguración” de tiempo, una donación de tiempo sin rastro alguno de evidencia.

5. TIEMPO VIVIDO, TIEMPO SENTIDO

{5} La liga que afirma el texto entre cualquier vivencia y un ahora vivo es irrefutable. Sin embargo, la expresión que llama a todo suceso consciente “tiempo vivido, tiempo sentido” (129) puede cuestionarse, y justamente por el hecho de que ese tiempo (el ahora) no puede distribuirse ni multiplicarse. Aunque la vivencia no vive sin tiempo, sin su tiempo, ella no es precisamente lo mismo que ese tiempo; si lo fuera, si cada vivencia fuera tiempo vivido (y no vida en el tiempo), el mismo complejo de vivencias coexistentes al que se ha hecho referencia sería a la vez un complejo de ahora simultáneos, lo que es incluso absurdo. ¿Cómo se las arregla la complejidad de vivencias simultáneas para ser conciencia de un solo ahora? Esto es parte de lo que está requerido de explicación; pero quizá lo que debe preguntarse (y responderse) es cómo esa multitud de vivencias logra unificarse sintéticamente en una sola vivencia.

6. CONCIENCIA DEL PRESENTE

{6} Al situar esta conciencia, con toda corrección, en el nivel más bajo del espectro atencional, como experiencia radicalmente pasiva, como “la

pasividad más originaria de la entera vida de conciencia" (131), el autor la llama, como de pasada y sin percatarse de la ambigüedad que se crea, "conciencia 'del' presente, y no 'de lo' presente" (130). Porque no sólo el tiempo, no sólo el presente, el ahora, es consciente en la conciencia del tiempo, sino también lo presente en ese ahora, entendiendo por ello la vivencia viva en ese ahora; sólo el objeto intencional de esta vivencia quedaría fuera (relativamente fuera) de lo experimentado o experimentado en esta conciencia. Esto vale, pienso, para lo que vuelve muy pronto a enfatizar el texto cuando recuerda que esta experiencia del tiempo, o de momento sólo "la impresión original" que "aprehende el ahora vivo" (133), es una "evidencia absolutamente adecuada", "una percepción enteramente cumplida, en plenitud no mejorable" (133). Quiero decir: no se trata sólo del ahora como punto pasajero de tiempo o como la forma fija del tiempo, sino del ahora con lo en él vivido. Porque la conciencia del tiempo, aunque se explique y se exponga formalmente, no es nunca una conciencia vacía, del puro ahora, o luego del puro tiempo en plenitud de "revuelos" (para usar un término caro a esta exposición) retencionales y protencionales. La conciencia del tiempo es más bien la conciencia que la vida de conciencia tiene de su propio tiempo como tiempo suyo, lleno por ella. Esta constatación, que parece necesaria en este momento, quedará en el texto totalmente explicitada muy pronto, cuando se encargue de explicar el tercer concepto de inmanencia. Allí se dirá, en efecto, que "vivir es hacer la experiencia adecuada de mi vida en curso, y cada vivencia es por ello fenómeno cumplido, autocumplido; es un aparecer-siendo, un darse-dándoseme. (...) ser vivencia es autoaparecer a la conciencia interna del tiempo" (139). Aquí cabe sólo insistir en que si así no fuera, si ser vivencia no fuera —antes que cualquier otra cosa, y ante todo en la impresión, ahora— ser autoconciencia, conciencia de sí misma en su propio ahora, no podría afirmarse que "en el latido incesante de la conciencia interna del tiempo", en la "impresión", "en este alumbramiento perpetuo cifraba el filósofo alemán el absoluto originario de la vida de conciencia, el acontecimiento primario supuesto por cualquier vivencia" (133).

7. INMANENCIA NOEMÁTICA

{7.1} Afirmar que el correlato forma parte de la correlación que se trata de entender, no parece ayudar gran cosa a entender la correlación misma. ¿Cómo puede estar ligado a la correlación que él mismo tiene con la vivencia sin estar ligado de alguna manera a la vivencia? Esta liga es la que se trata de entender. También genera cierta turbiedad la falta de una clara distinción explícita entre el nóema y el objeto. En el texto se usan, aparentemente como sinónimas, diferentes denominaciones: término intencional, correlato noemático, referente noemático, correlato intencional, objeto intencional... Esto quizá terminará oscureciendo la

doctrina que se quiere exponer, como señalaré en un momento. Cuando se plantea la intimidad a la relación o a la correlación, ¿sigue rigiendo la misma mereología-ontología que regía con las otras inmanencias? Más claramente: ¿se encuentra el correlato noemático dentro de la correlación intencional de la misma manera que los ingredientes noéticos e hiléticos de la vivencia se encuentran dentro de ésta?

Contodo, pienso que la objeción que he presentado se dirige sólo a la manera de formular o de conceptualizar la doctrina husserliana que se está asumiendo, y no ataca a la doctrina misma, que podría entonces formularse otro modo.

{7.2} A mi modo de ver, el recurso a esta reflexión noemática permitiría ver con cierta claridad el sentido de la inmanencia noemática, y por ello habría sido deseable que se le sacara más provecho en la exposición. ¿No está el meollo de la fenomenología justamente en esa posibilidad de recurrir a vivencias para entender, aclarar, evidenciar, etc., algún objeto o situación objetiva del tipo que sea, pues es allí, en la vivencia (en la mención respectiva), en la que se tiene el objeto "en el sentido"? Por lo demás, también en este respecto hay que considerar que la rectificación a la que me he referido puede no ser tal si se entiende en el primer caso el objeto y en el segundo el nóema mismo. Recuérdese que, en la célebre sentencia de Husserl, el árbol puede arder, pero el nóema del árbol no. Así también puedo reflexionar sobre el nóema, no sobre el árbol. Pero el texto, salvo excepciones, a veces notables, casi siempre se desentiende de los textos y formulaciones de Husserl, y sólo da las referencias textuales a las fuentes en Husserl de las "doctrinas" expuestas.

{7.3} Aquí, me parece, habría ya que distinguir: ¿se trata del nóema o se trata del objeto?; y si se trata del nóema, ¿se trata del nóema pleno o de cierto núcleo del nóema? El texto habla de "sentido objetivo". Pero en la discusión con la postura de Michel Henry, quien propugnará en verdad la absorción del nóema en la vivencia (171-172), se utiliza francamente la expresión "nóema", y hay al menos un sentido de nóema en el que también él debe considerarse irrepetible, intransferible, y darle alguna pizca de razón a Henry...

{7.4} Esto se dice siguiendo la misma conceptualización que ya he objetado y que, independientemente de los problemas que encierra, no es la propia de Husserl, para quien esa pertenencia no-ingrediente se diría pertenencia a la vivencia misma. Pero no me parece, sin embargo, que sea esta conceptualización conflictiva la que provoque las dificultades en que entra la exposición al hacer el desglose explicativo de las tres tesis anteriores que viene en seguida. No me atrevo tampoco a afirmar que esas dificultades se deben a alguna otra deficiencia del texto. Acaso estemos ante la dificultad medular de la fenomenología.

{7.5} Pero ese análisis, propongo, debe tener buen cuidado en distinguir y estudiar en su estructuración estática y genética los distintos elementos que han tenido intervención también en esta exposición, pero en una indefinición que no ha colaborado a la claridad: a saber, como ya dije, objeto,

objeto intencional, sentido objetivo, nóema, núcleo del nóema, sentido...

{7.6} No necesito ya decir que, en términos estrictamente husserlianos, aquí se diría más bien “absolutamente interno intencionalmente a la vida”. En cuanto a la tesis de que la inmanencia o la trascendencia que haya en el correlato de la vivencia dependerá del respecto necesario que se haga alternativamente valer, creo francamente que significa dejar las cosas en una ambigüedad insostenible (aunque recuerde, por lo demás, conocidas tesis de Merleau-Ponty). No hay una ambigüedad semejante en el pasaje de *La crisis* del que se toma el nombre del descriptor “trascendentalismo maduro”.

{7.7} No dejaré pasar lo que ya se adivinará que me parece una formulación inadecuada, al menos si se pretende como formulación de las tesis husserlianas. En este caso, creo que Husserl diría (y de ello hay muchos ejemplos en sus textos) que justamente en la inmanencia noemática se presenta intencionalmente el mundo, o ante todo las cosas y realidades que en él son, como una realidad extraña, frontera, trascendente.

{7.8} Pero no está ese ontólogo tan despistado al decir —aquí es el autor quien dice en seguida que esto diría— que “si el nóema se da en y a una conciencia individual, luego no puede estar en la causalidad impersonal del mundo” (235), pues en esto coincide, si sé leer, con el autor, para quien no puede haber, recordemos, trasplantes de nóemas, y quien ahora nos va a recordar la “inclusión estrictísima del objeto intencional en el acto individual” (235). No sé muy bien cómo haya que resolver la apariencia de paradoja que se da en los pasajes que siguen —en que se lee que el objeto dado a mi percepción es el que está en el mundo, pero a la vez mi nóema perceptivo no puede solaparse con “el objeto del mundo”—, pero una parte, quizá pequeña, del problema, está, como ya he señalado, en la indistinción de los términos empleados (nóema, objeto intencional, objeto del mundo, etc.). Otra parte, seguramente, estará en mi defectuosa comprensión del texto.

8. YO CARNAL

{8} Si antes cuestioné que la operatividad cinestésica fuera llamada actividad intencional del cuerpo, ahora que aquel análisis cinestésico, que mostraba que “el cuerpo es ‘del’ yo” (210) —contra lo cual no tengo ninguna objeción—, se complementa con el análisis de la tactilidad, me vuelve a parecer cuestionable que se diga que “este mismo yo es carnal” (210), al menos no antes de muchas precisiones y matizaciones. No cuestiono, desde luego, el descriptor de egología encarnada que el autor elige para dar cuenta de “la centración subjetiva y carnal de la fenomenicidad” (210); pues no me parece que la noción de un yo carnal sea la misma que la de un yo encarnado. No estoy seguro tampoco de que puedan identificarse como una sola centración las dos que parecen darse en la vida de conciencia: la

“subjetiva” o yoica y la carnal o corporal, aunque entre ambas contribuyan a la que se llama aquí “la centración individualizada, personalizada” (210). Aunque todo mi cuerpo sea mío, y aunque por él, en cierto sentido por todo él, se difunda o se propague ubiestésicamente mi vida consciente, yo no estoy igualmente presente, localizado, situado, en todas las partes de mi cuerpo. Es esta simple constatación la que genera mi duda.

9. EPOJÉ Y NEUTRALIZACIÓN

{9} Aunque esa primera denominación está en el texto entre comillas, no hay remisión a algún texto de Husserl, y hasta donde han llegado mis lecturas, Husserl no consideraba la epojé como una modificación de neutralidad.³³ No discutiré este punto, que sólo afecta a ciertas áreas o aspectos de la exposición que no son centrales —aunque saber qué es precisamente lo que hace la epojé con la creencia en el mundo es ciertamente una cuestión central. Sólo dejo asentada la que creo que es la diferencia principal: la modificación de neutralidad no es una modificación voluntaria; la epojé necesita serlo.

199

10. TRASCENDENCIA Y ALTERIDAD

{10} Creo ver en el texto una formulación engañosa: “La experiencia de los otros, con la difusión o trasmisión a todo lo noemático de la trascendencia propia de la alteridad, ‘produce’ además —añade el pasaje— la comunidad efectiva de las vidas subjetivas, la coexistencia en un mismo mundo” (255). Hay que observar, a mi juicio, que lo que se difunde o trasmite a todo lo noemático no podría ser precisamente la trascendencia propia de la alteridad, al menos si por alteridad se entiende la subjetividad ajena. Hay que distinguir entre el otro y su subjetividad; el otro es el hombre o el animal cuyo cuerpo miro ahí delante y cuya subjetividad se me da expresándose en ese cuerpo; esta subjetividad, creo entender, es la vida de conciencia del otro, la que no me resulta a mí accesible, la que es intransferible, etc. Lo que el pasaje dice es que “todo lo demás a lo que también se llama trascendencia, como el mundo objetivo, descansa sobre la trascendencia de la subjetividad ajena...”; lo cual significa que ahora esa trascendencia del

³³ Es cierto que en su presentación de la modificación de neutralidad (§ 109 de *Ideas I*) Husserl dice que “está encerrada en todo abstenerse-de-obrar, poner-fuera-de-acción, ‘colocar-entre-paréntesis’”, etc. (p. 343), y también que ahí mismo (p. 344 de la ed. citada) afirma que los paréntesis de la neutralización están emparentados con “aquellos de los que antes tanto hablamos y que son tan importantes para abrir el camino a la fenomenología” (es decir, los de la epojé). Sin embargo, en una nota al margen que recae sobre la frase “emparentados con aquellos”, se lee: “no” (p. 542, nota 714).

mundo puede efectivamente separarse de mi mundo propio, pues ahora es también objeto trascendente para otros sujetos. Con ello, ha cobrado objetividad; pero es obvio que no se ha convertido en algo propiamente subjetivo, que tenga que ser presentado por mí.

11. NACIMIENTO DEL YO

{11} Por lo que dice este pasaje, parecería que el yo trascendental mismo nace, cuando para Husserl es infinito. El texto no tematiza este nacimiento, que no sería precisamente el del yo trascendental, sino el del empírico (humano), y sólo en cierto sentido el de ambos. No puede pedirse en este apéndice una consideración detenida de la diferencia, o la diferencia en la identidad, entre el yo trascendental y el empírico (el humano, si se quiere, aunque también tenemos el del animal en general o el de los brutos en particular); pero esta cuestión rebasa con mucho el alcance del apéndice y afecta a toda la introducción a Husserl que se hace en el libro. Es la misma cuestión que he señalado al final de {2.5}.

200

12. ÉTICA DE LA FENOMENOLOGÍA

{12} Sin cuestionar en modo alguno la legitimidad y la pertinencia de estos planteamientos éticos, y simpatizando en general con ellos, creo que es conveniente introducir algunas matizaciones. La primera de ellas tiene relación, una vez más, con la idea que nos hacemos de la función y el alcance de la epojé fenomenológica. Si es cierto, como he dicho, que en cierto sentido la actitud natural y su ontología son insuperables, si hay hábitos dóxicos, digamos, de los que no puedo desprenderme de ninguna manera y en cuyo origen no tuve ningún papel activo, la responsabilidad que en todo caso pudiera en algún momento atribuirme a mí mismo no podrá ser una responsabilidad muy seria. Pero justo en un punto como éste las cosas tienen que verse en la perspectiva correcta, y esa no es otra en este caso que la que puedo tener en ese momento en que, según afirma el autor, me descubro como un ontólogo que ha puesto su fe cognoscitiva y su confianza práctica en el todo del mundo, y me descubro “como siendo también, quiéralo o no, un verdadero epistemólogo natural, alguien que da por buena una evidencia que ha operado y opera segura antes de ser notada” (262). Aunque algo tardío en el libro, es muy atinado el reconocimiento, al lado del ontólogo natural, de este epistemólogo natural sobre el cual llamé la atención ya en un comentario anterior. El sentido de la intervención de este epistemólogo estriba, para mí lo mismo que para el autor, en el escueto pero segurísimo reconocimiento de que la creencia en la existencia del mundo no vive en mí sin (cierta) evidencia (pero para mí,

claro, ciertísima). Aunque esa evidencia se origine y opere sin ser notada, desde muy pronto en la vida puede apelarse a ella expresamente, aunque ciertamente más en relación con las cosas del mundo que con el mundo mismo. Tanto la creencia como el reconocimiento de su evidencia, por formidables que nos lleguen a parecer después, son en la vida natural tan naturales y anodinos como respirar. Como nada de esto depende de mi voluntad ni ha implicado a mi libertad, sería muy injusto para conmigo mismo achacarme alguna responsabilidad en ello en el momento en que me descubro con tales creencias y la operación de tales evidencias. En cambio, la atención que ponga o no ponga en toda esta situación mía sí está en el campo de mi libertad. Si hay alguna irresponsabilidad, o incluso alguna culpabilidad, que descubrir en mi vida anterior al autodescubrimiento que estamos considerando, sólo será la de no poner o no haber puesto una atención que estaba obligado a poner. ¿Puedo entender como una obligación el llevar mi atención, toda la atención posible, a ese juego vivencial que “desde siempre” se desarrolla en mí y que me hace creer en la existencia del mundo? Me puede asombrar de pronto, claro está, que el mundo o el orbe universal existan, que yo mismo exista, y puedo sentir muy viva y dolorosamente mi casi perfecta ignorancia en relación con la razón y el sentido de toda esa existencia y de esta vida, no saber “a qué vino esta carnavalada que juega el universo en nosotros o nosotros en él”.³⁴ Sí. Pero ¿puede en verdad haber en este asombro o en esta angustia un sentimiento de culpabilidad ante mi anterior ingenuidad y desatención? El sentimiento de mi ignorancia y mi deseo o mi ansiedad de superarla, ¿pueden encerrar la conciencia de una previa conducta más o menos indebida?

No se trata ahora de dar respuesta a estas preguntas; se trata sólo de plantear las cuestiones que se tratan en este último apartado del libro en un contexto y desde una perspectiva que me parece un poco más precisa.

También cabe reflexionar en este contexto sobre la posibilidad de generalizar o universalizar, y con ello darle un verdadero carácter ético, a determinadas exigencias o motivaciones que yo he vivido en mí. O dicho de otro modo, cabe preguntarse si el impulso y el camino que me ha llevado a mí a dejar de ser medio filósofo (medio ontólogo y medio epistemólogo) para convertirme en filósofo principiante pueden ser el impulso y el camino de todos. El autor reconoce que aquella interpelación que me hago a mí mismo, la responsabilidad y el deber que siento, me señalan a mí, in individuo, y no son endosables a otros o delegables en otros. ¿No habrá que reconocer además que no hay en este gran asunto una interpelación, una responsabilidad y un deber universales?

Por penúltimo, en relación con el hecho de que el deber y la responsabilidad de que se trata se plantean solamente como deber y responsabilidad para conmigo mismo, cabe preguntarse si los otros con quienes convivo no tienen aquí realmente ningún papel o ninguna función. ¿Puede surgir el

³⁴ Antonio Machado en “Carta a Unamuno”, en *Los complementarios y otras prosas póstumas*, Buenos Aires, Losada, 1957, p. 175.

sentido de responsabilidad —de una responsabilidad cualquiera— sin que estén los demás involucrados?

Y por último, me pregunto si no se ocultan en estas últimas reflexiones éticas del autor, con las que ya he dicho que en términos generales simpatizo, algunas tenues sombras provenientes de la idea de la superioridad ética —al menos ética— del filósofo entero que ha dejado atrás la vida natural con sus irresponsabilidades y sus inconciencias. Habrá algo de verdad sin duda en concederle la mayoría de edad al fenomenólogo en relación con las capacidades reflexivas, la hondura de su autoconocimiento, la autoridad que cobra como guía y como (potencial) pedagogo de la humanidad, etc.; pero espero que con esto no se implique ninguna desvalorización de ningún tipo de la vida del hombre de la calle que ignora todo de la fenomenología, pero que en su propia vida vive ya, despreocupada pero humildemente, todo lo que a cualquier fenomenología puede llegar a interesarle —salvo la propia vida del fenomenólogo, claro está.



ACTA MEXICANA DE FENOMENOLOGÍA
REVISTA DE INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA Y CIENTÍFICA
No. 2. Abril de 2017
ISSN: 2448-8941
Doi: En trámite

LA PROMOCIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA COMO ESFUERZO PRÁCTICO¹

Thomas Nenon
University of Memphis

Trad. Carlos Alberto Sánchez

203

Dentro de la tradición fenomenológica ha existido desde hace mucho tiempo una clara conciencia de que la ciencia y la filosofía no son meras agregaciones o incluso conjuntos sistemáticos e internamente consistentes de proposiciones, sino también prácticas emprendidas por seres humanos con ciertos fines e intereses. Uno recuerda, por ejemplo, la importante intuición de Martin Heidegger, articulada al principio de *El ser y el tiempo*, de que la ciencia es algo que los seres humanos hacen o, como él lo dice, un *Verhalten des Daseins*². Más aún, incluso antes de Heidegger, Edmund Husserl, que en las *Investigaciones lógicas* introdujo la ciencia como un conjunto de verdades interrelacionadas y quien es a menudo presentado como el Descartes de nuestros días operando dentro de la burbuja egológica pura de sus propias reflexiones solitarias, fue el mismo que dedicó una gran parte de sus últimos trabajos a la cuestión

¹ Lester Embree falleció el 19 de enero pasado a consecuencia de las complicaciones que trajo consigo una grave lesión en la columna que tuvo unos meses antes. Publicamos en versión castellana esta semblanza de su personalidad como promotor de la fenomenología, como mínimo homenaje a su ingente labor, de la cual se han beneficiado todos los estudiosos y académicos en el campo de la fenomenología en los últimos decenios, sin importar la parte del mundo en que se encuentren. La semblanza original, "Advancing Phenomenology as a Practical Endeavour" fue escrita por Thomas Nenon, actual presidente del Center for Advanced Research in Phenomenology, y editada en el libro de homenaje a Lester Embree que se publicó en *Contributions to Phenomenology, Advancing Phenomenology. Essays in Honor of Lester Embree*, Thomas Nenon and Philip Blosser (eds.), Berlín, Springer, 2010. Tomando en cuenta que los datos que ofrece Thomas Nenon en su semblanza corresponden a la fecha de esta publicación, y que el trabajo de Lester Embree no se detuvo ni dejó de dar frutos hasta su muerte, el traductor ha hecho el esfuerzo de actualizar esos datos a la fecha de esta publicación. Los nuevos datos se colocan entre corchetes al lado de los originales. [N. d. T.]

² Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1956, pp. 11-13. Ed. Ing. *Being and Time*, New York, Harper & Row, 1962, pp. 32-33. Trad. John Macquarrie y Edward Robinson.

de cómo surgieron las formas modernas de practicar la ciencia, que dejó claro que todo esto tiene lugar sobre la base de un conjunto común de supuestos culturales compartidos, y que estuvo muy consciente de que incluso su propio trabajo fenomenológico era simplemente parte de un proyecto de investigación compartida que él esperaba que otros investigadores de las generaciones subsiguientes continuaran³. Por lo tanto, dentro de la tradición fenomenológica ha quedado claro desde un principio que si la fenomenología ha de convertirse y mantenerse como algo real, tiene que llegar a ser una tradición, un proyecto que se adopta y se mantiene vivo al ser reasumido una y otra vez por personas a través de generaciones. Al menos dentro de la versión husserliana, la fenomenología pronto se convirtió en un movimiento que se esforzó conscientemente por trascender fronteras nacionales. Por ejemplo, el número de estudiantes de Husserl procedentes de Francia y Europa Oriental fue notable, y su impacto posterior en la vida filosófica de sus países fue significativo; pero también —a pesar de sus controvertidas afirmaciones sobre la filosofía como una vocación “europea”— tuvo varios estudiantes importantes procedentes de países fuera de Europa, en particular estudiantes japoneses como Satomi Takahshi y Kitaro Nishida (que leyeron a Husserl y fueron fuertemente influidos por él pero no estudiaron con él), así como Shuzo Kuki, Tokuryu Yamanouchi y Hasime Tanabe (quienes estudiaron con el propio Husserl)⁴ y algunos estudiantes norteamericanos como Winfried Bell, Marvin Farber y Dorion Cairns. Más tarde todos ellos jugarían papeles significativos en el desarrollo de la fenomenología como un movimiento importante en sus propios países. Por supuesto, la fenomenología no es la única escuela o movimiento filosófico que ha reconocido que la ciencia puede ser vista como una práctica, que es una empresa compartida y que puede trascender fronteras culturales y nacionales. Sin embargo, estos temas han ocupado un lugar prominente en la fenomenología desde el principio, y es importante notar que estos conocimientos tienen implicaciones prácticas, así como teóricas.

Una de esas implicaciones es que la fenomenología es un movimiento que avanza no solamente por medio de publicaciones, sino también a través de contactos personales e instituciones. Está claro que estas publicaciones no habrían sido posibles sin el establecimiento de revistas y series de libros, etc., que se abrieran a la manera fenomenológica de investigar y reflexionar; y esto también requiere un trabajo y un talento que son al mismo tiempo prácticos y organizativos. Repito, esto no ocurre solamente en el caso de la fenomenología, sino en el de cualquier tipo de movimiento

³ En Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* en *Husserliana*, Band VI, La Haya, Nijhoff, 1962. [Ed. Ing. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Evanston, Northwestern University Press, 1970. Trad. David Carr.]

⁴ Ver Hans Rainer Sepp (ed.), “Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. Zeugnisse” en *Text und Bild*, Freiburg/Munich, Alber, 1988, pp. 422-442. También Lester Embree et al. (eds.), *Encyclopædia of Phenomenology*, Dordrecht, Kluwer, 1997.

filosófico e intelectual, pero en la fenomenología surgió desde muy pronto una conciencia explícita y una tematización de este conocimiento, lo cual no ocurre dentro de todas las tendencias filosóficas.

Durante casi cuatro décadas Lester Embree ha contribuido enormemente al trabajo práctico de promover la fenomenología, en primer lugar, y principalmente, a través de su trabajo en Norteamérica, y luego, durante la última década [las dos últimas décadas], a través de sus esfuerzos en apoyo del trabajo fenomenológico en otras partes del mundo y de la reunión de académicos de todo el mundo en los campos de la filosofía y —como él habría sido el primero en enfatizar— de otras disciplinas como psicología, enfermería, arqueología y arquitectura, por citar sólo algunos ejemplos, con la intención de que aprendieran unos de otros y se apoyaran mutuamente, y promover así el trabajo de la fenomenología como una práctica global e interactiva.

El trabajo de organización de Lester dentro de la fenomenología comenzó durante los últimos años de su posgrado en la New School for Social Research, que en ese momento estaba a la cabeza entre los departamentos dedicados a la fenomenología en los Estados Unidos. Fundada en la década de los 30 como la Universidad Alemana en el Exilio, reunió a académicos formados en la tradición fenomenológica que habían sido forzados a abandonar sus países natales y a continuar su trabajo fenomenológico en su nuevo hogar en América. En el momento en que Lester Embree llegó a la New School for Social Research, este grupo contaba con los filósofos Alfred Schutz, Aron Gurwitsch, Werner Marx, Hans Jonas y Kurt Riezler, así como al destacado estudiante estadounidense de Husserl, Dorion Cairns; y Gurwitsch, Marx, Jonas y Cairns seguían en la Escuela. En 1971, Lester Embree se reunió con otros varios estudiantes avanzados del posgrado y otros recién graduados de la New School con el propósito de preservar y promover el legado de sus maestros, que habían desempeñado un papel destacado en la introducción de la fenomenología en Norteamérica. Fundaron el Centro de Investigación Avanzada en Fenomenología (Center for Advanced Research in Phenomenology, Inc., o CARP), una organización que desempeñaría un papel de suma importancia en la escena filosófica en Norteamérica, como lo veremos enseguida. Richard Zaner fue su primer presidente; Lester Embree fue nombrado su primer secretario.

La tarea inicial de CARP fue el establecimiento de un repositorio de archivos que pudiera ayudar a preservar los manuscritos y documentos de sus maestros y otros investigadores dentro de la tradición fenomenológica. El éxito de esta parte de la misión de CARP se evidencia no sólo por las copias en microfilm de los papeles y manuscritos dejados por Alfred Schutz y Hannah Arendt que aún forman parte de la colección, sino también por los originales de los papeles de Dorion Cairns, del sociólogo Helmut Wagner, de Felix Kaufmann, Erwin Strauss, Herbert Spiegelberg y fotocopias de los documentos de Winthrop Bell, junto con muchos otros documentos que ilustran la historia de la fenomenología en Norteamérica, como las Actas de

los primeros encuentros del Husserl Circle (Círculo Husserl), el Heidegger Circle (Círculo Heidegger) y el Taller Internacional de Fenomenología que se celebró en 1974 en Berlín.⁵ Lo que es más importante aún es que estos papeles no sólo se conservaron, sino que Lester Embree ha desempeñado un papel importante a lo largo de los años para asegurarse de que sean fácilmente accesibles a un público académico más amplio en forma impresa, por ejemplo en las ediciones de la correspondencia Schutz-Gurwitsch, de los libros *Marginal Consciousness* (*La conciencia marginal*) y *Phenomenology and the Theory of Science* (*La fenomenología y la teoría de la ciencia*) de Aron Gurwitsch, los *Collected Papers* (*Papeles reunidos*) de Alfred Schutz, la edición de obras de Aron Gurwitsch, y la edición en curso de varios volúmenes de las conferencias y ensayos inéditos de Dorion Cairns.

De hecho, como editor y coeditor, Lester Embree ha intervenido en una impresionante variedad de artículos y volúmenes de fenomenología en las últimas tres décadas y media [más de cuatro décadas]. Para 2008, esto incluye más de 40 [44] volúmenes editados —comenzando en 1972 con un *Festschrift* para Aron Gurwitsch, luego continuando con la publicación de escritos de sus maestros de la New School, Schutz, Cairns y Gurwitsch, y más tarde extendiéndose a colecciones que documentan las discusiones de los filósofos fenomenológicos y, lo que es más importante aún desde la perspectiva de Embree, discusiones fenomenológicas que se han llevado a cabo durante las últimas tres décadas en congresos alrededor de todo el mundo, congresos en cuya organización Embree asumió un papel de liderazgo.⁶

Embree ha apoyado el trabajo de otros fenomenólogos no sólo con sus propios esfuerzos editoriales, sino también a través del papel clave que ha desempeñado en el establecimiento de espacios para publicar en esta área. Trabajando con otros miembros de CARP, Embree desempeñó un papel importante en el establecimiento de la colección "Series in Continental Thought" con Ohio University Press, donde también fungió como Presidente del Consejo Editorial de 1978 a 1984, y de la serie "Current Continental Research", que fue copublicada con la University Press of America. También fue presidente de su consejo editorial entre 1981 y 1997. En el tiempo en que Lester Embree fue presidente de CARP, este centro fundó en Kluwer Academic Publishers (ahora Springer Verlag) la serie "Contributions to Phenomenology" con Bill McKenna como editor fundador. Esta serie, que hoy cuenta con más de 56 [78] volúmenes, ha servido desde su creación en 1988 como una de las series más importantes para la investigación actual en fenomenología. A esta fecha, Embree

⁵ Un sumario del Repositorio, localizado actualmente en la Biblioteca Universitaria Ned McWhorter de la Universidad de Memphis, puede encontrarse en el sitio web de CARP, <https://phenomenology-carp.org/about-carp/archival-repositories/>.

⁶ Véase el curriculum vitae de Lester Embree, en pp. 465-470 en este volumen. Un curriculum actualizado se encuentra en línea, en <http://www.fau.edu/philosophy/PDF/Lester%20Embree%20Curriculum%20Vitae.pdf>.

ha fungido como editor o coeditor en 13 [15] de sus volúmenes. Embree fue también uno de los primeros en adoptar los medios de publicación electrónicos, algo que reviste cada día más importancia en el siglo XXI y que abre nuevas posibilidades para la difusión global del trabajo académico debido a sus bajos costos y su fácil acceso en cualquier lugar del mundo donde los estudiantes y los investigadores dispongan de Internet. En 2001, Embree editó junto con Steven Crowell y Samuel J. Julian una extensa colección de ensayos con el título *The Reach of Reflection: Issues for Phenomenology's Second Century* (*El alcance de la reflexión: Temas para el segundo siglo de la fenomenología*) con la recién fundada Electronpress (www.electronpress.com). También jugó un papel clave en la publicación electrónica *Essays in Celebration of the Foundation of the Organization of Phenomenological Organizations* (*Ensayos para conmemorar la fundación de la Organización de Organizaciones fenomenológicas*: www.opo.net) en 2003 y 2004. Por último, ha sido uno de los más firmes defensores y principales colaboradores de Zeta Books, una editorial que distribuye libros tanto electrónicos como impresos desde Bucarest, Rumanía, con una distribución de alcance mundial.

Por supuesto, además de las contribuciones sustanciales de Embree a la publicación del trabajo en fenomenología en su conjunto a través de su trabajo editorial y la creación de nuevos espacios de publicación, no debemos pasar por alto las importantes contribuciones a la fenomenología que representa la obra propia de Embree. Esta está documentada en el CV que se publica al final de este volumen [véase la nota anterior]. Recientemente, y esto es lo más prominente que nombraremos aquí, publicó su *Análisis reflexivo*, que describe el enfoque preferido de Embree del trabajo fenomenológico en la filosofía, en otras disciplinas y en la vida cotidiana. Este trabajo, dirigido a la vez a principiantes y a expertos, ha sido traducido al castellano, al japonés, al ruso, al polaco, al rumano y al chino, con otras traducciones en preparación. Su CV enumera otras tres [cuatro al día de hoy] monografías y un impresionante número de más de 75 [100 al día de hoy] artículos y capítulos de libro, además de todas sus ediciones, bibliografías, traducciones y presentaciones.

Una gran parte del trabajo editorial de Embree se debe a otra de las formas principales de su contribución práctica a la fenomenología, a saber, la organización de numerosos congresos sobre fenomenología desde que comenzó sus actividades profesionales en esta área con el simposio en honor a su maestro Aron Gurwitsch en 1973. Estos ensayos fueron publicados en el número 5 de la revista *Research in Phenomenology*. Embree también llegó a ser uno de los primeros miembros del Husserl Circle en su segunda reunión en 1969, y fue uno de sus participantes más activos desde entonces, fungiendo como anfitrión en tiempos cruciales en la historia de esa organización, en 1977 y en 1994. Ha sido miembro activo del Merleau-Ponty Circle (Círculo Merleau-Ponty) desde su fundación en 1974 y coordinó la reunión de este grupo en 1977; fue uno de los fundadores y ha sido

miembro durante muchos años del Comité Ejecutivo de la Sociedad de Fenomenología y Ciencias Humanas (Society for Phenomenology and the Human Sciences, SPHS) que normalmente se reúne cada año en conjunto con la *Sociedad de Fenomenología y Filosofía Existencial* (Society for Phenomenology and Existential Philosophy, SPEP). Una de las contribuciones positivas de Embree a la SPEP, a cuyos congresos también ha asistido regularmente durante 40 años [50, hoy], incluye el establecimiento de la Conferencia en Memoria de Aron Gurwitsch, de CARP, durante el congreso anual de la SPEP, conferencia en la que se han presentado algunos de los académicos más notables de la fenomenología en el mundo y que es a menudo uno de los eventos más concurridos en ese congreso anual.

La energía de Embree, su experiencia organizativa y sus extensos contactos personales se hicieron especialmente evidentes después de su nombramiento para ocupar la William F. Dietrich Eminent Scholar in Philosophy Chair en la Florida Atlantic University en 1990. Combinando los recursos de su plaza y su liderazgo en CARP, junto con algunos fondos generosamente legados a CARP por Ilse Schutz y Alice Gurwitsch, el Seagate Inn en Delray Beach se convirtió en un lugar de encuentro en congresos para los líderes de la fenomenología de Norteamérica y de todo el mundo. Muchos de estos congresos están documentados en colecciones de ensayos en la serie *Contributions to Phenomenology* mencionada anteriormente. Estas reuniones comenzaron con un congreso que él coorganizó con John Drummond sobre "La Fenomenología del Nóema", seguido por congresos sobre fenomenología y ciencias naturales, fenomenología y ciencias formales, y fenomenología y disciplinas culturales, cada vez en colaboración con coorganizadores que tomarían la iniciativa para publicar las ponencias presentadas en las conferencias. Otros temas han sido los problemas en *Ideas II* de Husserl, la fenomenología y la política, la ética fenomenológica, la fenomenología feminista, la fenomenología existencial de Simone de Beauvoir, la lectura que hace Merleau-Ponty de Husserl y la ciencia social schutziana, por nombrar sólo algunos.

Otro foco cada vez más dominante de las energías organizadoras de Embree a lo largo de estos años ha sido el de facilitar los contactos entre miembros de las diversas tradiciones fenomenológicas a través del mundo que durante varias décadas habían adquirido una vida propia dentro de sus propias naciones, o regiones del mundo, y no estaban activamente en contacto entre sí como sus contrapartes en Norteamérica y en Europa Occidental desde que terminó la Segunda Guerra Mundial. Uno de los primeros congresos organizados por CARP después de que Embree fuese nombrado Presidente fue una reunión organizada con J. N. Mohanty y D. P. Chattopadhyaya con colegas de Estados Unidos e India, que se celebró en la India en 1988. En sus reuniones en Delray Beach, Embree siempre había incluido a colegas de Europa y Asia, pero su ímpetu por incrementar los contactos internacionales entre los representantes de diferentes tradiciones fenomenológicas nacionales tomó un giro decisivo en el momento de solicitar

contribuciones para la *Encyclopædia of Phenomenology* que fue publicada en la serie *Contributions to Phenomenology* en 1997. Además de entradas sobre temas y figuras prominentes en la tradición fenomenológica, incluyó ahí ensayos sobre la historia y el estado actual de la actividad en fenomenología en lugares como Australia, Austria, Canadá, China, Checoslovaquia, Francia, Alemania, Gran Bretaña, Hungría, India, Italia, Japón, Corea, Países Bajos y Flandes, Polonia, Portugal, Rusia, Escandinavia, Sudáfrica, España, América Latina, Estados Unidos y Yugoslavia. En particular, este proyecto identificó tradiciones fenomenológicas en Corea, Japón y China, así como en América Latina y en Europa del Este que en ese momento eran en gran parte desconocidas por la mayoría de los investigadores en Norteamérica y Europa Occidental. Embree llegó a la conclusión de que “dada su extensión a otras disciplinas, así como su difusión en todo el planeta, puede sostenerse que la fenomenología es el principal movimiento filosófico del siglo 20.”⁷

En el proceso de encargar estos artículos, Embree y sus coeditores se familiarizaron personalmente con muchos de los principales practicantes de la fenomenología en estas partes del mundo, y en los años posteriores a la publicación de la *Encyclopædia* Embree deliberadamente buscó formas de apoyar y fomentar estas tradiciones y reunir a estos investigadores, representantes de todo el mundo que antes no se conocían ni conocían sus trabajos. Bajo la tutela de CARP, Embree facilitó encuentros entre fenomenólogos destacados de Norteamérica y Europa Occidental con fenomenólogos de Corea, Hong Kong, Japón y América Latina, entre otros. En algunos de estos casos, CARP contribuyó a la fundación de organizaciones fenomenológicas en estos países, así como en los países nórdicos de Europa, en Europa del Este —en particular en Rumanía— y, recientemente, en la región mediterránea. Estas organizaciones incluyen el Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN), la Sociedad Nórdica de Fenomenología (NoSP), el Congreso Central y Europeo de Fenomenología (CEECOP), el Círculo de Fenomenología para Asia Oriental (PEACE) y el Réseau Euro-Mediterranean de Phénoménologie pour le Dialogue Intercultural (REM).

Estos esfuerzos culminaron con la fundación de la Organización de Organizaciones Fenomenológicas (OPO) bajo el liderazgo de Embree en el congreso de Praga en 2002. En este congreso se reunieron más de 50 representantes de organizaciones fenomenológicas de todo el mundo para presentar su trabajo y conocer el trabajo más reciente de sus compatriotas intelectuales en otras partes del mundo. Desde entonces, OPO II se reunió en Lima en 2003, la tercera reunión tendrá lugar en Hong Kong en diciembre de 2008 [la cuarta tuvo lugar en Segovia en 2011 y la quinta en Perth en 2014].

La comunicación continua entre miembros de estas organizaciones filosóficas y otros investigadores interesados en temas fenomenológicos

⁷ Lester Embree et. al. (eds), *Encyclopædia of Phenomenology*, Dordrecht, Kluwer, 1997, p. 1.

ha sido facilitada por la "Newsletter of Phenomenology", que Embree ayudó a establecer en 2002. Este boletín electrónico ofrece mensualmente información sobre publicaciones recientes en temas relacionados con la fenomenología en una amplia gama de lenguas, convocatorias, información sobre congresos, noticias sobre nombramientos recientes y otros asuntos. El boletín tiene más de 3,750 suscriptores.

Lester Embree habría sido el primero en enfatizar el grado en que el trabajo académico en general y sus propias tareas dentro de la fenomenología en particular han sido un trabajo colaborativo. Su participación en las organizaciones académicas, su trabajo editorial, su papel en el establecimiento de nuevos foros para la publicación y organización de congresos nacionales e internacionales de fenomenología han sido siempre empresas de colaboración, que involucraron a equipos de investigadores y varias editoriales académicas. Embree ha respetado y reconocido los legados de los antecesores en la tradición fenomenológica; ha ofrecido oportunidades, a los que realmente contribuyen, como investigadores, coeditores, organizadores de congresos y colegas; y ha intentado, siempre que ha sido posible, involucrar a investigadores jóvenes o futuros fenomenólogos en el trabajo de mantener viva a la fenomenología no sólo como una ciencia, sino como una tradición viva. Lester Embree admitiría que todos sus esfuerzos han sido parte de un esfuerzo de colaboración, pero uno puede decir con verdad que ha desempeñado un papel de liderazgo en el trabajo de mantener la fenomenología como un enfoque académico y científico para la comprensión y resolución no solo de problemas filosóficos tradicionales, sino también de los desafíos globales que nos hacen frente a todos nosotros en lo que es ahora el segundo siglo de la tradición fenomenológica como una empresa global.

Comité Científico Internacional

Agustín Serrano de Haro
CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS, Madrid

Alberto Constante López
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Ángel Xolocotzi Yáñez
BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

Burt Hopkins
SEATTLE UNIVERSITY

Carlo Ierna
UTRECHT UNIVERSITY, Países Bajos

César Moreno Márquez
UNIVERSIDAD DE SEVILLA

Dan Zahavi
UNIVERSITY OF COPENHAGEN

Eduardo González Di Pierro
UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO

Emmanuel Alloa
SCHOOL OF HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES,
Switzerland

Georgy Chernavin
UNIVERSITA KARLOVA V PRAZE

Graciela Ralón de Walton
UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN, Argentina

Hans Rainer Sepp
UNIVERSITA KARLOVA V PRAZE/ ARCHIVOS EUGEN FINK, UNIVERSIDAD DE
PEDAGOGÍA, Friburgo

El Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de investigación filosófica y científica No. 2, Abril de 2017, es una Publicación anual editada por el Centro Mexicano de Investigaciones Fenomenológicas. Calle Magdalena 13-501, Colonia del Valle, Ciudad de México.
C.P. 03100 Tel. 5530542341 cenrif@gmail.com.
Editor responsable: Marcela Venebra Muñoz.
Última actualización web master El reino de este mundo.
Reserva de Derechos al Uso Exclusivo: 04-2017/031409373900-102.
ISSN: 2448-8941

Inga Römer

BERGISCHE UNIVERSITÄT WUPPERTAL

J. Edward Hakket

AKRON UNIVERSITY, Ohio

Javier San Martín Sala

UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA, Madrid

Jochen Dreher

KONSTANZ UNIVERSITÄT, Alemania

Jorge Armando Reyes Escobar

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Klaus Held

BERGISCHE UNIVERSITÄT WUPPERTAL

Lester Embree

FLORIDA ATLANTIC UNIVERSITY

Luis Rabanaque

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE ARGENTINA

Mariana Verónica Chu García

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE PERÚ

Mariano Crespo

UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Miguel García-Baró

UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS, MADRID

Natalie Depraz

UNIVERSITÉ DE ROUEN

Pedro Enrique García Ruiz

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Pedro Manuel dos Santos Alves

UNIVERSIDADE DE LISBOA

Roberto Walton

ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS DE BUENOS AIRES

Rodney Parker

WESTERN ONTARIO UNIVERSITY

Rosemary Rizo-Patrón de
Lerner

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE
PERÚ

Sebastian Luft

MARQUETTE UNIVERSITY, Milwaukee

Shigeru Taguchi

HOKKAIDO UNIVERSITY, Tokio



1