



CÍRCULO LATINOAMERICANO DE
FENOMENOLOGÍA

ACTA FENOMENOLÓGICA LATINOAMERICANA

VOLUMEN VII



PONTIFICIA
UNIVERSIDAD
CATÓLICA
DEL PERÚ

Acta fenomenológica latinoamericana

Volumen VII



CÍRCULO LATINOAMERICANO DE
FENOMENOLOGÍA

ACTA FENOMENOLÓGICA LATINOAMERICANA

V O L U M E N VII

Actas del VIII Coloquio Latinoamericano de Fenomenología

(Puebla, 1–4 de octubre de 2019)



PONTIFICIA
**UNIVERSIDAD
CATÓLICA**
DEL PERÚ

Editores responsables: Luis Ignacio Rojas Godina, Rosemary Rizo-Patrón de Lerner y Antonio Ziri6n Quijano
Secretaria de redacci6n: Rosemary Rizo-Patr6n de Lerner
Asistencia de edici6n: Bruna Uceda Puertas
Dise1o de cubierta y diagramaci6n: Gisella Scheuch
Composici6n tipogr1fica: Tecnigraf, comunicaci6n editorial y gr1fica (M6xico)

Versi6n electr6nica producida en M6xico, D. F., por Tecnigraf, comunicaci6n editorial y gr1fica
Primera edici6n: mayo de 2026

© C6rculo Latinoamericano de Fenomenolog1a – CLAFEN
Apartado 1761 – Tel.: 626 2000, Ext. 4446
E-mail: clafen@pucp.edu.pe
Lima, Per6

© Pontificia Universidad Cat6lica del Per6, 2026
Avenida Universitaria 1801, San Miguel – Per6
Tel6fono 626-2000
www.pucp.edu.pe

Este volumen VII del *Acta fenomenol6gica latinoamericana* ha sido publicado con el apoyo de la Secretaria del C6rculo Latinoamericano de Fenomenolog1a, subvencionada por el Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Cat6lica del Per6.

Hecho el Dep6sito Legal en la Biblioteca Nacional del Per6 N6 2026-05237.

Derechos reservados
Prohibida la reproducci6n de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

ISBN Volumen VII (versi6n electr6nica): 978-612-4320-45-3

Índice

Palabras preliminares	9
-----------------------------	---

ACTAS DEL VIII COLOQUIO LATINOAMERICANO DE FENOMENOLOGÍA

(Puebla, 1-4 de octubre de 2019)	11
--	----

Conferencia

AGUSTÍN SERRANO DE HARO

La corporalidad más primitiva. Los análisis de Husserl en 1921	15
--	----

Comunicaciones

DIEGO ULISES ALONSO PÉREZ

Intencionalidad y ser-en-el-mundo	39
---	----

JORGE ANDRÉS CALVO CHÁVEZ

Sobre el problema de la doble acepción del dolor visto desde la fenomenología husserliana	61
--	----

ROMÁN ALEJANDRO CHÁVEZ BÁEZ

Fantasmía y percepción: reflexiones fenomenológicas en torno a la conciencia de imagen	83
---	----

ROBERTO FERNÁNDEZ CASTRO

Lógica e Historia. De la ciencia positiva a la autoexposición de la subjetividad trascendental	101
---	-----

LUIS FLORES HERNÁNDEZ Corporalidad y espacialidad en Husserl y Merleau-Ponty	119
DANIELA ORTEGA DE LA MADRID Cuerpo y cadáver desde la fenomenología husserliana	137
ANDRÉS MIGUEL OSSWALD Sobre los objetos únicos y la modificación del espacio habitado	151
ROSEMARY RIZO-PATRÓN DE LERNER Existencia y praxis en Husserl	167
MARÍA LUCRECIA ROVALETTI Vulnerabilidad, precariedad e invisibilidad. Pensando una clínica antropológica	189
RAMSÉS LEONARDO SÁNCHEZ SOBERANO Husserl y el siglo XX	205
ANTONIO ZIRIÓN QUIJANO Algo más sobre la vuelta a las cosas mismas	237
ARTÍCULOS	253
JERED JANES Y SEBASTIAN LUFT Die angebliche Frage nach dem "Sein des Seienden". Una respuesta husserliana desconocida a "la pregunta por el Ser" de Heidegger (TRADUCCIÓN DE IGNACIO QUEPONS RAMÍREZ Y LUIS IGNACIO ROJAS GODINA)	255
DOCUMENTOS	279
HUSSERL, EDMUND Cuerpo – cosa – empatía. La conexión alma-cuerpo (TRADUCCIÓN DE AGUSTÍN SERRANO DE HARO)	281
COLABORADORES	303

Palabras preliminares

El presente volumen reúne una selección de los trabajos del VIII Coloquio Latinoamericano de Fenomenología realizado del 1 al 4 de octubre de 2019 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), en Puebla, México, coloquio en el cual se celebró el vigésimo aniversario de la fundación del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN) en esta misma ciudad. Esta celebración parece lejana no sólo por el tiempo transcurrido, sino sobre todo por la irrupción de la pandemia mundial de la COVID-19 que marcó un punto de inflexión en la historia reciente, al forzarnos a experimentar en carne propia y en comunidad una forma radical de quebranto de la normalidad de la que muchos de nosotros sólo habíamos tenido noticia leyendo a Tucídides, Boccaccio, Sahagún o Camus. En ella, la consecución y cumplimiento de múltiples metas particulares y comunes fueron puestas en suspenso; de pronto, gran parte de nuestros intereses vitales se redujeron a una confrontación con nuestras vulnerabilidades más elementales.

La crisis dio paso a la llamada "nueva normalidad", los proyectos interrumpidos se reactivaron, y también lo hizo el trabajo de nuestro Círculo, a través de los coloquios de 2021 (el primero y único que se ha realizado mediante la plataforma Zoom) y de 2024 (de nuevo en forma presencial en la ciudad de Toluca, México), y de la preparación de esta séptima entrega del *Acta Fenomenológica Latinoamericana*. Visto a la distancia, el coloquio de Puebla fue la ocasión para honrar el pasado de la fenomenología cultivada en nuestra región, pero también fue un testimonio de su *Nachstiftung* de la mano de fenomenólogas y fenomenólogos de las nuevas generaciones. Tras la pandemia, la fenomenología latinoamericana no sólo sobrevive, sino que se afirma, prevalece y pervive con vistas hacia el futuro.

Además de la selección de trabajos presentados en el VIII Coloquio de Puebla, entre los cuales se cuenta la conferencia impartida en esa ocasión por Agustín Serrano

de Haro, este volumen acoge también un importante documento: la traducción que el mismo colega español, tan amigo de nuestro Círculo, hizo del texto de Husserl al cual sus palabras se encargaron de exponer y desentrañar. Con este texto, "Cuerpo – cosa – empatía. La conexión alma-cuerpo", y con la conferencia de Serrano de Haro, "La corporalidad más primitiva. Los análisis de Husserl en 1921", se documenta un análisis fenomenológico —no el único— del cuerpo y de la intimísima unidad del yo con su cuerpo que resulta clave para comprender desde la fenomenología la actitud natural y nuestra vida en ella.

También fuera del VIII Coloquio, Luis Ignacio Rojas Godina e Ignacio Quepons Ramírez nos brindan en traducción española el artículo de los colegas Jered Janes (norteamericano) y Sebastian Luft (alemán) acerca de la respuesta que Husserl quiso dar a Heidegger en relación con la famosa "pregunta por el ser". En él, los autores no sólo rectifican la poco conocida historia de dicha respuesta y del intento de Husserl de escribir un "artículo contra Heidegger", sino que además reconstruyen el hilo del pensamiento del borrador publicado de tal artículo, y valoran esa respuesta tanto por sí misma como desde una posible reacción de Heidegger a la misma.

En la preparación de este volumen, además de la selección y edición preliminar de los textos en Puebla, México, los editores agradecen el trabajo del equipo editorial de la Secretaría de CLAFEN en Lima —que cuenta con el apoyo del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú—, así como a todos los autores y traductores, por haber contribuido a la producción exitosa de este volumen.

LUIS IGNACIO ROJAS GODINA
Organizador del VIII Coloquio Latinoamericano de Fenomenología
(Puebla, México)

ROSEMARY RIZO-PATRÓN DE LERNER
Secretaria del Círculo Latinoamericano de Fenomenología
(Lima, Perú)

ANTONIO ZIRIÓN QUIJANO
Coordinador del Círculo en México
(Morelia, México)

Lima / Puebla / Morelia, mayo 2026

ACTAS DEL VIII COLOQUIO
LATINOAMERICANO DE
FENOMENOLOGÍA

CONFERENCIA

La corporalidad más primitiva Los análisis de Husserl en 1921¹

The Most Primitive Embodiment. Husserl's Analyses in 1921

AGUSTÍN SERRANO DE HARO

Instituto de Filosofía, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC)

España

agustin.serrano@cchs.csic.es

ORCID ID: 0000-0002-3020-5782

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen VII (Actas del VIII Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)

Círculo Latinoamericano de Fenomenología
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú

2026 - pp. 15-36

¹ Este ensayo se encuadra en los trabajos del proyecto de investigación *Fenomenología del cuerpo y experiencias de gozo*, PID 2021-123252 NB-I00, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación, Gobierno de España. Agradezco a Ariela Battán sus agudas observaciones a una primera versión del texto.

Resumen

El manuscrito de Husserl de 1921 "Cuerpo, cosa, empatía" ofrece un planteamiento llamativamente original acerca de la comprensión más básica de la corporalidad. De acuerdo con este enfoque, en el análisis fenomenológico de la acción en el mundo, la unidad del yo con su cuerpo operativo es inmediata, originaria, remota. Pero la tesis del texto es que esta unidad descriptiva no implica ninguna dualidad psicofísica, ni remite a un infrastrato de mera fisicidad del cuerpo; antes bien, el cuerpo como tal forma parte esencial del polo subjetivo de la percepción y de la acción. Pero, a diferencia del enfoque de *Meditaciones cartesianas*, este mismo cuerpo primitivo solo llega a presentarse como corporeidad, como realidad física en el mundo (*Leibkörper*), merced a la experiencia de la corporalidad de los otros, gracias a la perspectiva que los otros tienen sobre mi propio cuerpo y que yo interiorizo. En conjunto se trata de un análisis del cuerpo como clave de la actitud natural y clave de la comprensión fenomenológica de ella.

Palabras clave

Yo, cuerpo, aunamiento, apropiación, alteridad

Abstract

Husserl's 1921 manuscript "Body, Thing, Empathy" offers a strikingly original approach to the most basic understanding of embodiment. According to this view, in the phenomenological analysis of subjective action in the world, the unity of the self with its operative body is immediate, original, remote. But the thesis of the text is that this descriptive unity does not imply any psychophysical duality, nor does it point back or refer to an infra-stratum of mere physicality of the body; rather, the body as such is an essential part of the subjective pole of perception and action. Yet, in contrast to the approach of the *Cartesian Meditations*, this primitive body only comes to present itself as corporeality, as a physical reality in the world (*Leibkörper*), through my experience of the embodiment of others, thanks to the perspective that others have of my own body and that I internalize. Altogether, this text offers a consideration of my body as the basis of natural attitude and as a key category to the phenomenological understanding of it

Keywords

Ego, body, unification, appropriation, alterity

§ 1. Lo más originariamente mío

Una de las descripciones más intensas y, a mi juicio, más logradas del fenómeno “cuerpo”, “cuerpo mío”, de entre las que Husserl fue proponiendo después de 1912–1915 —por tomar como referencia las fechas de composición de *Ideas II*—, data de un singular manuscrito de investigación del final del verano o principios de otoño de 1921. El texto fue escrito, por tanto, solo unas semanas antes o después, quizá incluso en la misma semana de la conocida fotografía que sirve de marco inspirador a este VIII Coloquio Latinoamericano de Fenomenología A 100 años del encuentro Husserl-Heidegger. Esa famosa instantánea de la conversación de Husserl y Heidegger a solas, al aire libre, un día fresco y luminoso, traslada al observador a la pequeña localidad de St. Märgen. En el enclave montañoso próximo a Friburgo, Husserl disfrutó ese año 1921 de una excepcional vacación de verano de casi tres meses de duración. Aunque cercanas en el tiempo las desdichas de la guerra, en St. Märgen el filósofo trabajó intensamente en “la gran obra sistemática que, construyendo desde abajo, pudiera servir como obra fundamental de la fenomenología”. Así refería él mismo, en carta a Roman Ingarden, su entrega al pensamiento de estos meses, con un ritmo de escritura que no decreció hasta bien entrada la primavera de 1922 (*Hua Dok III/3*: 213)².

Los textos de este período de tiempo forman la enorme primera sección de *Husserliana XIV*. De todo este conjunto quiero centrarme en torno al primer centenar de páginas, y muy en particular, en efecto, en un ensayo muy llamativo, el tercero, que se presenta en un avanzado estado de elaboración. Bajo un título de resonancias tradicionales: “Cuerpo, cosa, empatía. El vínculo alma-cuerpo”, el esbozo de programa de

² Carta de noviembre 25 de 1921. Las traducciones son mías.

la obra sistemática de fenomenología trascendental toma aquí una orientación original, pues justamente su punto de partida y su eje de despliegue remiten a la corporalidad. Al hilo del examen del cuerpo mío, de este "pobre cuerpo impuro / a mitad de camino entre el ser y el no ser", tal como decía del suyo un poeta español contemporáneo (Valverde 1971: 25), el filósofo parece poder avanzar sin desmayo en la clarificación fenomenológica del ser y del no-ser. Podría incluso especularse con que esa fotografía campestre de los dos genios frente a frente sugiriese, en voz baja, la idea de que el cuerpo propio, el cuerpo viviente sentido por uno mismo y a la vista de los otros, pudiera ser, sorprendentemente, el fenómeno de fenómenos, el "archifenómeno", por decirlo con la expresión de Michel Henry. Como si la aparente provocación de James Dodd de que "se podría presentar toda la fenomenología de Husserl como el camino en marcha de dar respuesta a la cuestión ¿cuál es el papel del cuerpo?" (1997: 4) no estuviera nada escasa de razones.

A modo de primera pista orientativa se observa en este texto de investigación que el análisis de la corporalidad no se enmarca directamente bajo las delimitaciones ontológico-regionales que atraviesan *Ideas II*. Estas eran ya una extraordinaria puerta de entrada a la fenomenología y ontología del cuerpo. Recuérdese que en la obra inédita de 1912–1915 el cuerpo poseía la asombrosa prerrogativa de situarse en el quicio mismo de vinculación entre todos los órdenes del ser: realidad física, pero a la vez realidad sentiente; fondo somático de los seres conscientes que experimentan el mundo, pero a la vez primer objeto cultural y a la vez condición de la intersubjetividad y de la vida colectiva y espiritual, etc. En el mapa ontológico de lo que se nos da existiendo, el cuerpo comparecía por doquier y proporcionaba las juntas entre todos los dominios regionales, "el punto de transbordo" de la ontología material (*Hua IV*: 161 [1997: 201])³. Pues bien, ni siquiera esta potente geografía regional de *Ideas II*, que, como es sabido, Heidegger tuvo oportunidad de leer en estos años, llega a satisfacer en 1921 —diríase— el afán de radicalismo del filósofo sexagenario, que aspira a una meditación sobre el cuerpo todavía más honda e innovadora, todavía más primordial. Prueba de ello es que esta tentativa pospone la diferenciación regional de referencia entre *Leib* y *Körper*, y en cambio sí sitúa en el corazón de la constitución intencional del mundo al cuerpo, a un cuerpo sin apellidos —si puedo decirlo así—, a la corporalidad "más primitiva" (*Hua XIV*: 162)⁴. Me atrevería a sugerir que las densas páginas del ensayo "Cuerpo, cosa, empatía. El vínculo alma-cuerpo" conectan con la meditación fenomenológica fundamental de *Ideas I*. De un lado se ofrece una descrip-

³ La obra de Husserl se cita de la colección *Husserliana - Gesammelte Werke* con las siglas *Hua* seguidas del volumen en números romanos y la página en arábigos. Entre corchetes se consigna el año de la publicación castellana y la página, para facilidad del lector, aunque las traducciones son enteramente del autor. Los datos completos se hallan en las Referencias (N.d.E.).

⁴ Mis versiones castellanas coinciden con las de la traducción del texto alemán que se ofrece en este mismo volumen del *Acta Fenomenológica Latinoamericana*.

ción muy concentrada de la actitud natural de la existencia, descripción que toma en cuenta o que procede en la perspectiva del cuerpo; el sentido básico de la actitud natural —la expresión reaparece por supuesto— se esboza en términos de la inserción pragmático-corporal en el mundo circundante del que yo soy consciente. Pero, en sintonía también con el planteamiento fundacional de 1913, este aparecer originario del mundo a la acción corporal requiere de una meditación radicalizada acerca de cómo la manifestación de todo y del todo acontece en relación o en correlación con el aparecer específico del cuerpo. El texto de 1921 habla de ahondar en esa "autoexperiencia" (*Selbsterfahrung*) en que la intimidad del yo con su cuerpo alienta la donación del mundo; la presencia perceptiva del mundo remite a un acontecimiento y a una estructura en que el yo no se reconocería si no fuera con su cuerpo, en él, de modo que esta instancia única es más bien "auto-percepción-corporal" ("*Selbst-Leib-Wahrnehmung*") (Hua XIV: 57). Pero el lector tiene derecho a que no se demoren más estos preámbulos y a que preste yo alguna concreción a los anuncios realizados.

§ 2. Apropiación y aunamiento como categorías fenomenológicas

La inmersión en nuestro asunto se produce con la afirmación de que "en mi esfera práctica universal" (Hua XIV: 58), en el dominio global de los quehaceres de la vida y de la vida como quehacer, conviene contar, a efectos de su análisis fenomenológico, con una diferencia descriptiva entre, de un lado, toda posible "apropiación" de útiles, de objetos, de obras, incluida toda realización de tareas y ejecución de actividades por parte del sujeto viviente, y, del otro lado, el "aunamiento" en que este mismo sujeto activo se halla con su cuerpo, y solo con su cuerpo. Para la determinación genérica de los correlatos y términos y dinámicas de la acción emplea Husserl aquí el sustantivo *Zueignung*, que yo traduciré por "apropiación", mientras que me manejaré, mal que bien, con el arcaísmo castellano "aunamiento" para el sustantivo *Einigung*, que hace referencia en exclusiva a la copertenencia yo-cuerpo; este segundo campo semántico conduce a la forma verbal *einig sein* e incluso al rescate husserliano del cultismo *einen* como verbo. La proximidad fonética y conceptual de los dos términos alemanes se halla en el texto al servicio de la tesis básica de que el aunamiento yo-cuerpo no debe concebirse como apropiación, ni siquiera en el sentido amplísimo que recibe este último concepto. Claro que tampoco la diferencia entre ambas nociones es la de una oposición contradictoria.

Apropiación y acción, acción consciente, son en estas páginas términos coextensivos. Actuar es en todos los casos incorporar el yo a su vida lo que antes no estaba en ella o no lo estaba del mismo modo. La acción consiste en entrar en relación con los términos efectivos del quehacer y en hacerlo uno mismo en primera persona, "apropiativamente", por mucho que la realidad, el bien, el asunto, que así resultan

apropiados, sigan abiertos a muchos otros sujetos, a innumerables otros vivientes presentes y futuros:

Yo como yo operativo me comporto hacia mi mundo espacial, y soy todo el rato un yo activo, un yo que se guía por metas, que hace realidad las metas o que las yerra. Cada meta alcanzada es una apropiación, me la he apropiado, estoy con ella, y ella permanece mía propia en tanto yo no la pierda o no la abandone (*Hua XIV: 58*).

Por ende, toda acción descrita en la perspectiva del agente es, en primera instancia, una apropiación, un hacer yo mío algo. Se trate de la comida que ingiero y aplaca mi hambre, o se trate de los utensilios con que manejo los alimentos a la mesa; se considere el proceso previo de llegar a pie a un restaurante y de recorrer el espacio intermedio que me separaba de él —que subsiste igual, sin asimilación posible—, o se tome, en fin, en consideración incluso el encuentro con los otros comensales y la conversación, amena o ingrata: todo ello, toda la vida práctica del yo consistiría, dicho en una generalidad casi formal, en que el yo haga suyo propio lo querido, lo perseguido, mas también lo captado en cada uno de los procesos activos o a la base de ellos, y asimismo lo realizado y lo acontecido. El ejemplo de la comida en el restaurante es mío, y sugiere cómo los distintos órdenes de la actividad humana diferenciados por Arendt: labor consuntiva y desplazamiento del viviente por el espacio, empleo de útiles, palabra intercambiada con iguales, todos ellos y no solo el primero, presentan esta comunidad estructural mínima. La acción del yo consiste en un estar con o cabe su correlato y en incorporar a su vida subjetiva el bien precedero cuya apropiación es su consumo, o en hacerse con los útiles que no se destruyen con su empleo, o en incorporarse a y hacerse con esa charla de sobremesa a la que uno mismo contribuye. El manuscrito de Husserl se preocupa de mencionar las realidades culturales, que tienen necesariamente un lado físico, en virtud del cual se disponen en el espacio, a cuyo emplazamiento hay que acercarse, con cuyas peculiaridades hay que entrar en relación y tomar contacto; de tal modo que la intencionalidad como tal, con solo haber dado un primer paso sobre la pasividad sensible, puede caracterizarse como "una apropiación por la experiencia": "El ser, la verdad de estas cosas llega a ser entonces mía propia, y ello por la mediación de mi cuerpo como órgano activo de la percepción" (*Hua XIV: 58*).

Pese a su apariencia quizá un tanto especulativa, el interés teórico de este punto de partida radica en que el cuerpo propio no cae, para el yo que actúa, bajo la categoría de apropiación. El cuerpo parece la única realidad de que el yo no se apropia intencional y prácticamente, y ello justamente porque el yo activo es más bien "uno" o "se hace uno" con su propio cuerpo, y en esta unidad radical egoico-corporal, gracias a ella, acontece toda otra posible apropiación:

Si adopto una actitud reflexiva sobre mi yo como yo de las operaciones y funciones, encuentro pues esta especial pertenencia del cuerpo al yo, como siendo el 'mío', que es tan mío como nada otro puede ser mío, y que ha de co-implicarse en todo hacer mío, en todo apropiarme (Hua XIV: 59).

Ciertamente no se trata de que la reflexión teórica y el examen de mi esfera práctica universal promuevan esta diferenciación entre el yo-cuerpo, de un lado, y el mundo de la vida en el que el yo-cuerpo actúa, de otro. Se trata de que la diferencia, la distinción, se impone de suyo a la reflexión fenomenológica como una estructura originaria de la esfera práctica universal. El texto anterior sigue de hecho:

Pero antes de la reflexión ya está el yo constituido como centro funcional y como yo habitual de las operaciones que ha llevado realmente a cabo y que se han sedimentado en él por modo habitual, hallándose a este respecto en desarrollo siempre ulterior. Es más, el yo está constituido como constantemente "uno" con su cuerpo; no sólo como teniendo constantemente presente, sino como ejerciendo el yo, a través de él como órgano, todas las restantes operaciones externas, y frente a él se alza el mundo circundante, en parte conocido, en parte abierto (Hua XIV: 59).

¿Cuáles son los fundamentos fenomenológicos de esta ambiciosa tensión entre la apropiación de cuales quiera correlatos y el aunamiento con el cuerpo? ¿Cómo asumir la tesis de que el cuerpo, mi cuerpo, no es un polo objetivo de la acción, ni es tampoco solo una condición mundana o una exigencia natural del actuar, sino que el polo subjetivo de la acción mundana es ya corporal y que, por ende, la subjetividad como tal es yo-cuerpo en aunamiento originario?

En el contraste preliminar de unos párrafos más arriba recogí la cita de que toda apropiación transformadora de las cosas o captadora de su verdad se produce "por la mediación del cuerpo como órgano activo de la percepción". En esta línea de análisis, el cuerpo se determina, pues, como órgano en singular del yo individualizado, no *prima facie* como suma de órganos de un organismo; y la condición de mediador universal que específicamente le pertenece, que el cuerpo encarna, se determina desde la percepción, que no es *prima facie*, por tanto, ni suceso psíquico, ni hecho mental, ni siquiera mera vivencia, sino suceso yoico-corporal en la ocupación práctica con y en el mundo circundante. Ciertamente que al actuar, al proceder a cualquier acción concreta, el yo ha de mover su cuerpo en conformidad con el tipo y el fin de la actividad, con la fase de su despliegue, con las circunstancias del caso; el cuerpo se desplaza al lugar adecuado, como si tomara posición aquí o allá del emplazamiento requerido, empuña unos u otros útiles, adopta las posturas requeridas, que sin cesar se modulan y suceden, y así ingiere alimentos, emplea útiles, conversa con otros, emprende y sustancia cualquier quehacer. Este yo activo en su cuerpo activo es quien

está percibiendo dinámica y sensiblemente el medio entorno de la acción, de tal modo que sus funciones perceptivas, "cognoscitivas", de dirigir la mirada, de fijarla o dejarla vagar, de orientar y aguzar la audición, de definir y modular el contacto táctil con los útiles, de emitir sonidos que son palabras, no se diferencian del despliegue concreto de la acción en curso, en el cual se integran y de cuya secuencia son solidarios. El manuscrito no se detiene sobre ninguna de estas obviedades, cuyo arduo análisis en detalle emprende la fenomenología. Persigue más bien una categorización genérica del órgano único, unitario y universal de la acción. El cuerpo es el centro "desde el cual" se engendra el movimiento y es el centro "a través del cual" el movimiento se lleva a término. Ejerce como punto cero del espacio de la acción, siendo él a la vez el vehículo permanente de todas las operaciones que el yo pone en marcha en ese espacio: es "aquello *desde dónde y a través de lo cual* como medio me acerco yo a todos los otros objetos, me apropio de todos los otros, los configuro de acuerdo con mis fines" (Hua XIV: 59). El cuerpo es el medio que está siempre en medio, juego de palabras este calcado del que sobrevuela el texto alemán (*Mittelpunkt, in der Mitte, als Mittel* [Hua XIV: 58–59]); y en condición de tal, de "centro funcional para todos los otros objetos", está el cuerpo a disposición inmediata del yo como su órgano "percipiente-práctico"⁵.

Pero este principio de que la motricidad del cuerpo sostiene toda intervención intencional del yo no supone que el yo lleve a cabo una suerte de apropiación previa o preliminar del cuerpo, que, luego, en segunda instancia o en momento ulterior, permita las actuaciones apropiadoras en el mundo. Más bien el órgano permanente es de consuno la sede de la vida del yo. No es un vehículo, resorte, cursor, listo para ser accionado, para dispararse, que, por lo demás, esté vacío, indeterminado, hueco. Sino que el órgano-centro-vehículo es un aquí espacioso, que se halla recorrido de punta a cabo por afecciones en él localizadas, que sin cesar conciernen al yo, en particular al moverse. Tal pasividad sensible y espacializada, ubiestésica, lejos de quedar sujeta a la intervención del yo y dependiente de sus propósitos, define "el lugar" inamovible en que el yo vive su vida: aquí radical, entrañado, que va con el yo dondequiera que vaya y del que, como punto cero pero espacioso, no le cabe al yo apartarse, haga lo que haga. Esta otra dimensión de pasividad ubiestésica permanente está a la base de que el mover yo mi cuerpo sea siempre un moverme yo con él, yo gracias a él, y un ser afectado por el movimiento. Cuando se trata del desplazamiento local de mi corporalidad, las voces gramaticales activa: "yo muevo el cuerpo", pasiva: "soy movido por él", y media: "él se mueve", se funden unas con otras, y en la perspectiva

⁵ Véase Hua XIV: 55, 58. En este texto no aparece la meditación posterior de Husserl de que el cuerpo está siempre moviéndose en la vida despierta. Es decir, incluso de que cuando se está "quieto", en la contemplación estética, en la escucha del otro, en la lectura de un libro, etc., se está produciendo una verdadera activación cinestésica que el yo ha de llevar a cabo y ha de mantener. En definitiva, el reposo del cuerpo es una forma de motricidad —tesis que no se aplica al sueño.

fenomenológica ninguna es previa o separable de las otras; ellas se entrecruzan, o bien, una vez más, se aúnan⁶.

Que el mediador percipiente-motriz sea a la vez, necesariamente, sede carnal de la acción se advierte de una manera especial en que la sensibilidad corporal, ubiestésica, es de suyo generadora constante de afecciones y sentimientos específicos; ella se halla, por así decir, cargada emocionalmente, y lo está con la misma inmediatez con que se muestra disponible para el movimiento. Dolores y molestias, fatigas, agotamientos, mareos, y desde luego placeres, gozos, goces, lo son por igual del yo y del cuerpo, pero ahora la relación de aunamiento se articula casi a la inversa: las urgencias del cuerpo convocan al yo y ponen en movimiento una acción a la vez orientada a ellas y afectada por ellas; por ejemplo, en el dolor yo actúo en orden a su alivio o supresión afectado por la perturbación que el propio dolor introduce; el yo, adolorido, moviliza partes de su cuerpo para mitigar el dolor de esas otras partes de su propio cuerpo que lo sufren y que hacen sufrir al yo. Es verdad que esta otra gran dimensión de la meditación primordial sobre el cuerpo tiene un relieve claramente menor en estas páginas. Hay varias declaraciones magníficas: "De entre todas las cosas, mi cuerpo es para mí lo más próximo, lo más próximo a la percepción, lo más próximo a mi sentimiento y voluntad" (*Hua XIV: 58*); "La corporalidad es condición de posibilidad de una pasividad en los sujetos a través de la cual un mundo intersubjetivo se deja constituir pasivamente" (*Hua XIV: 73*), etc. Hay también desde luego una mínima enumeración solemne de cuáles son los "estratos fundamentalísimos" de la aprehensión somatológica, sin los que no habría por principio vivencia de la corporalidad; y, en este listado, dos de las referencias caen más claramente del lado pasivo-somatoestésico que del activo-motriz: "datos hiléticos, datos cinésticos, sensibilidades al dolor, etc."⁷. Pero lo que importa en este ensayo, al menos lo que suscita mi interés, no es que el tratamiento de esas distintas capas del análisis fenomenológico esté desequilibrado, sino sondear sintéticamente cuál es la luz especial, de haberla, que el concepto de "aunamiento" y su tensión con "apropiación" arrojan sobre la comprensión simultánea del cuerpo y del yo.

En lo que sigue me referiré a las tres capas esenciales que acabo de evocar: motricidad, sensibilidad localizada, afectividad carnal, como el núcleo somatológico de la experiencia, el reducto esencial de la experiencia corporal del mundo. Son las dimensiones estructurales básicas en que yo y cuerpo se co-pertenece, se abrazan,

⁶ Cfr. Serrano de Haro 2019. El conjunto de ensayos de este volumen determina quizá la mejor muestra en castellano de un enfoque riguroso de "anatomía fenomenológica".

⁷ El párrafo en cuestión, al inicio de la exposición, sirve de resumen de otras investigaciones y su redacción no está especialmente cuidada: "Del cuerpo tenemos experiencia física (percepción), pero de él tenemos también percepción somatológica. A propósito de esta última, el problema capital es: ¿cuál es la estructura de sentido de esta percepción, es decir, qué estratos posee fundamentalísimamente el cuerpo, de suerte que si están dados de modo perceptivo por entero, el cuerpo mismo estaría dado originariamente? El estrato de la sensibilidad de-para lo localizado en el cuerpo. Datos hiléticos, datos cinésticos, sensibilidades al dolor, etc." (*Hua XIV: 56*).

se aúnan. Entiendo, por tanto, que ellas, y de una forma especial la primera, la más atendida en el texto, justifican fenomenológicamente la comprensión del cuerpo como “lo mío propio”, lo originario mío propio, en un sentido que resulta a la vez exclusivo de la corporalidad y superlativo en ella. Nada habría mío propio si no lo fuera en primer lugar, y en lugar absoluto, mi cuerpo; el aunamiento “yo-mío” es condición permanente de posibilidad de la apropiación del entorno perceptivo más elemental, de la presencia de los otros, del lenguaje natural, etc. A esta luz entiendo yo un fragmento crucial del texto, que, además de servir como recapitulación de este apartado de mi comentario, anticipa la problemática fenomenológica y ontológica que tal enfoque abre y que quiero glosar con un mínimo detenimiento en los apartados que siguen:

De entre todas las cosas espaciales de mi esfera práctica universal, “mi” cuerpo es *lo más originariamente mío*, lo que originariamente me es propio y lo que constantemente me es propio; lo que está constantemente a mi disposición y lo más originario y lo único que de inmediato está a mi disposición; aquello que yo (cuando niño) me apropié en primer lugar y con inmediatez, y que ahora es órgano, es medio para la apropiación de todo sin excepción: en el mundo hacia el que la mirada va directa (Hua XIV: 58).

§ 3. La unidad no-dual del yo con el cuerpo

Flexiones gramaticales del verbo *einigen* no faltan en los análisis básicos de la intencionalidad y suelen traducirse por “unificar, unir”: las múltiples vistas de la cosa física forman unidad en la mostración intuitiva de una realidad idéntica; el curso temporal de las vivencias mostrativas discurre unificado en su distensión incesante, etc. En ocasiones, el término *Einigung* equivale a cubrimiento (*Deckung*), en otras sirve para definir la asociación pasiva como unificación por cubrimiento de identidad. También tiene uso en los análisis de la intersubjetividad, en alusión al acuerdo de distintas subjetividades, al concierto entre ellas⁸. Lo que es mucho más difícil de hallar es otros textos en que Husserl sugiera con fuerza parecida la unidad del yo, como el polo subjetivo de la vida consciente, con su cuerpo, es decir, la unificación del yo con el cuerpo vivido. ¿No equivaldría, en definitiva, este cubrimiento específico y especial a una fusión de corporalidad y subjetividad? ¿No podría entonces leerse este “ser uno” (*einig sein*) al que Husserl se refiere en 1921, como una anticipación cabal de la *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty en 1945? La pregunta no es improcedente cuando se escucha de Husserl el siguiente balance de esa condición mía superlativa del cuerpo:

⁸ Acerca de estos distintos usos, *cf.* por ejemplo: Hua I: § 17; Hua VI: §§ 28, 33, 50; Hua XIV: 98, 494, 511; Hua XV: 28, 74, 261, 271, 276.

Si el yo se "aúna" ["*eint*"] de este modo con el cuerpo y, así aunado con él, se contrapone a su mundo circundante externo, entonces esta unidad no es, en todo caso, una unidad que constituya una realidad dual (el cuerpo, de un lado; el yo y lo mío subjetivo, de otro) (Hua XIV: 59–60).

Por lo pronto, la posición husserliana sí parece rechazar toda comprensión dualista a propósito del núcleo somatológico de la experiencia. No sólo la descripción se aparta por completo de toda dualidad de sustancias independientes, sino que ella objeta incluso a toda posible dualidad regional entre estratos dependientes. La tesis del aunamiento yo-cuerpo no autorizaría a delimitar un ámbito de lo subjetivo en el que se situara el yo y la corriente de las vivencias conscientes, respecto de un ámbito heterogéneo de lo corpóreo, en el que se situara la realidad física de mi cuerpo y que perteneciera a la región "cosa física". Semejante dualidad o diversidad regional definiría acaso la unidad de un ser psicofísico, en la que el cuerpo vivido cumpliría con la función de nexo de lo corpóreo-físico con lo consciente-psíquico-espiritual. Tal es el esquema de comprensión característico de la fenomenología realista clásica, de Max Scheler o Edith Stein, en muy buena medida también el de *Investigaciones lógicas*, que hoy encuentra continuaciones poderosas, por ejemplo, en la teoría de la persona de Robert Sokolowski o, en nuestro espacio lingüístico, en el dualismo unitario de Pilar Fernández Beites⁹. El texto de Husserl en que me estoy apoyando rechaza, sin embargo, que la auto-experiencia primordial del yo activo se deje trasladar a un planteamiento dual de estratos psicofísicos. La operatividad corporal del yo no quedaría fielmente recogida en ese esquema estratificado de ontología regional. La condición del sujeto activo es yoica y es corporal, mas no por ello es psicofísica:

Este yo que se comporta de tal y cual modo padeciendo o actuando, y que en especial se comporta respecto de su cuerpo poniéndolo en funcionamiento, ejerciendo poder sobre él, este yo no está dado en la autoexperiencia reflexiva como enlazado psicofísicamente con este cuerpo; no está dado como realidad psicofísica en unión con el cuerpo físico. O bien: si llevo a cabo la reflexión sobre el yo, sobre mi persona, no encuentro esta realidad psicofísica (Hua XIV: 55–56).

Este preciso matiz teórico no es fácil de fijar, dado que la perspectiva husserliana no cuestiona de manera directa la clarificación regional, sino que se limita a posponer el análisis estratificado y a mostrar que su vigencia supone ya una perspectiva intersubjetiva plenamente constituida, la cual no coincide del todo con la perspectiva originaria del yo operativo (*fungierender Ich*). Una primera razón para la no-dualidad nace, en mi opinión, de que las dimensiones radicales de la corporalidad más primitiva, es

⁹ Cfr. Sokolowski 2013: Tercera parte, o también Fernández Beites 2004; 2007: Primera y Segunda parte.

decir: del núcleo somatológico de la experiencia, no encuentran ninguna traducción adecuada a estratos superpuestos de ontología regional. En la motricidad universal del yo-cuerpo no hay manera de deslindar lo que aporta el yo, lo que procede del gobierno del yo, respecto de lo que aporta el cuerpo y procede de la realidad motriz; antes de que puedan delimitarse las contribuciones respectivas a la posibilidad y efectividad del movimiento, se impone de entrada su copertenencia básica, su donación compenetrada, y por ello pre-regional, como si en todo caso fueran momentos abstractos bilaterales de un mismo concreto regional. De una manera muy similar, tampoco existiría un bisturí de ontología regional que en el dolor del cuerpo —otra dimensión nuclear— fuera capaz de deslindar la ubicación en que se padece el pinchazo o la quemadura, respecto de la propia perturbación que tira conscientemente de la atención del yo y que obliga al yo a volverse hacia ella; la localización carnal no se da en una trama de lugares objetivos, no es percibida en una figura corpórea, sino que es sentida preobjetivamente, de modo que la perturbación como tal, como vivencia consciente, tiene por propiedad originaria su espacialización aversiva¹⁰.

Pero la cuestión de por qué la unidad yo-cuerpo no encierra una realidad dual, con “el cuerpo, de un lado, el yo y lo mío subjetivo, de otro”, no queda despejada con sólo decir que en el núcleo somatológico no se deja desgajar el lado no subjetivo de mi cuerpo, su pura fisicidad. La meditación husserliana se hace cargo asimismo de que mi propio cuerpo primordial co-aparece también a mi experiencia, y lo hace, desde luego, como cosa, en figura de cosa: en condición visible, tangible, sonora, emplazado entre cosas, con las que puede rozarse, tropezar, chocar, etc. La sede corporal de la acción está situada en el espacio pragmático de la acción, en el paisaje familiar de cosas y situaciones. Esta presencia perceptible tiene lugar, ciertamente, en primera persona del agente, no en la tercera de un observador ajeno que sobrevuele la acción: yo le “pongo cara” a mi cuerpo primordial, le pongo figura, forma, confín; mi cuerpo adopta para mí un aspecto reconocible, posee la familiaridad inconfundible de su tipo, sus proporciones, sus miembros más activos, los que lo son menos, sus recovecos y facetas, etc. La sabiduría traductora de Antonio Zirión ha traducido siempre el adjetivo *dinglich*, que cuadra a esta percepción de mi cuerpo (y no sólo a ella, claro está) por “cósico”; yo a veces he preferido “reiforme” para el cuerpo que, en las palabras de nuevo de José María Valverde, “me sorprende de improviso, / al volver de lo abstracto / con su perfecto aplomo de cosa ya existente”, “árbol erguido frente a mí, súbito cuerpo mío”, del poema de Ángel González (2008: 22). Lo cual, dicho sin poetas y con la categorización fenomenológica que tanteamos, significa que el aunamiento de la corporalidad con el yo no prohíbe ni estorba al hecho de que, en perspectiva genética, yo haya hecho mío intencionalmente a mi propio cuerpo; en una

¹⁰ Cfr. *Hua XIV*: 62–63, nota 1. Sobre este asunto me permito remitir a mi ensayo “Espacialidad y dolor. Meditaciones fenomenológicas” (2019).

etapa primera de mi existencia, yo he alcanzado una peculiar apropiación perceptiva del cuerpo mío como cuerpo activo y reiforme, como agente carnal con figura de cosa y situado entre cosas con figura. La cita que antes reproduce hacía una alusión nítida a esta clave genética, que es también estructural y que forma parte de la dificultad teórica del asunto: "aquello que yo (cuando niño) me apropié en primer lugar y con inmediatez" (*Hua XIV: 58*).

Obsérvese que esta apropiación perceptiva del cuerpo propio no devalúa la diferencia categorial entre apropiación intencional-pragmática y aunamiento yo-cuerpo. La contraposición inicial no queda relativizada mientras se reconozca que la apropiación remota de mi cuerpo, "cuando niño", requirió, también ella, de la participación necesaria e insoslayable de un yo motriz, ubiestésico y afectado placentera y dolorosamente. La familiarización con mi cuerpo, con su aspecto y sus potencias, no se produjo, no puede en general producirse desde una instancia subjetiva desencarnada, en la que no existieran proto-cinestesis motrices en relación con una proto-hyle en proto-afectividad sobre la tactilidad de mi cuerpo. Dicho en lenguaje más sencillo, es un yo corporal en ciernes, "infantil", quien toma parte en la identificación y reconocimiento de su propio cuerpo, que enseguida, en la primera infancia, se tornará el hábito quizá más familiar de su existencia. Para la subjetividad que acaba de despertar, no solo está en ciernes la constitución de su cuerpo como órgano, sino que está en ciernes, a la vez y por ello mismo, la autoconstitución del yo como el sujeto motriz; en definitiva, lo están ambos de consuno y en relación con las mismas dinámicas preintencionales en que opera ya una movilidad conativa, en apartamiento del displacer, en aproximación a lo que llena y place. La apropiación subjetiva del cuerpo se produce desde un aunamiento todavía más primitivo.

Pero no es únicamente gracias a la comprensión genética como la diferencia categorial entre aunamiento y apropiación queda asegurada, o, cuando menos, protegida. El planteamiento fundamental que domina en el texto se formula más bien en términos de fenomenología estática y rige en el mundo primario de la vida. En ese mundo natural de la acción, mi cuerpo me aparece con fisonomía de cosa y, sin embargo, no lo hace todavía con la fisonomía de un cuerpo físico más. Lo que va de una instancia a la otra, a saber: de ser una cosa esencialmente peculiar a ser un cuerpo común, es la marca insoslayable de pertenencia íntima de la corporalidad al yo, "la marca de distinción que cada cuerpo tiene para su sujeto" (*Hua XIV: 64*). El cuerpo que opera en toda experiencia activa entre cosas co-aparece en este mismo proceso, de modo que él se hace entrever o se deja ver como cuerpo-cosa; y, sin embargo, incluso cuando aparece a la propia percepción como correlato reiforme de ella está haciendo al mismo tiempo valer su condición somatológica de motricidad carnal, de tal modo que nunca alcance yo a sorprender la pura fisicidad de mi cuerpo-cosa, y a tenerla dada en exclusiva a ella como infranivel ontológico. Ya puedo comportarme temáticamente respecto de mi propio cuerpo y explicitar en él los rasgos reiformes

de su realidad, que mi corporalidad se afirma simultáneamente como la cosa mía propia que hace posible esta captación explicitadora de sí. Así ocurre cuando me peso, me mido, me observo y escruto en persona o en el espejo, cuando recorro con mis manos mi piel: en todas estas objetivaciones intencionales se me da el costado espacial de mi cuerpo sólo en tanto en cuanto está integrado en el cuerpo vivido del yo, de este mismo yo que le presta sentido y vigencia al hacer experiencia corporal de sí mismo:

(...) en toda experiencia de cosas el cuerpo es co-experimentado como cuerpo *operativo* (es decir, no como mera cosa) y [...], allí donde es experimentado como cosa, es experimentado por partida doble y a una como cosa experimentada y como cuerpo operativo (Hua XIV: 57).

Esta clarificación radicalmente fenomenológica del concurso del cuerpo en la objetivación de sí mismo tiene alcance ontológico y permite introducir una determinación conceptual que ninguna ontología meramente descriptiva sabría manejar o podría invocar; quiero decir ninguna ontología clasificadora u ordenadora que no explore a la vez la constitución intencional de la realidad clasificada y ordenada. Como surgía ya unas frases más arriba, tal determinación categorial exclusiva de mi cuerpo es la de "cosa por completo peculiar". Contamos desde luego con un fragmento del manuscrito en que tal innovación ontológica se plasma con claridad y audacia:

En este estadio de constitución, el mundo externo se halla constituido como real (aunque naturalmente sin objetividad intersubjetiva), y mi cuerpo vivido lo está como *algo "en cierto modo" espacial, como algo análogo a una cosa; mas, constituido con tales diferencias, que él resulta algo por completo peculiar* y que, en esta peculiaridad, es el substrato fundante para la percepción como órgano operativo (Hua XIV: 63)¹¹.

Por trasladarlo a otra formulación, ocurre que, en la determinación más noemática posible de este costado de mi corporalidad primitiva, ella es sólo cosa *sui generis*, sólo un análogo de cosa, es algo de algún modo espacial; y nunca es cosa sin más, cuerpo común, corporeidad. Con lo que este peculiar estatuto le corresponde a mi cuerpo-cosa por principio, con valor universal, es decir, con alcance ontológico; la peculiaridad no tiene que ver conmigo a título personal o individual, sino que cada viviente que hace experiencia del mundo puede captar y decir esto mismo de su corporalidad.

Repare entonces el lector, a esta luz muy matizada, en una fórmula sintética del manuscrito que también requiere de atención cuidadosa. Dice así: "Mi cuerpo vivido me está dado, por un lado, como cosa física (cosa espacial real-causal) y, por otro lado, como cuerpo vivido" (Hua XIV: 56). Bien se ve que la fórmula repite dos veces *cuerpo*

¹¹ Las cursivas son del autor de esta conferencia (N. d. E).

vivido (*Leib*) y que, en cambio, no menciona una sola vez *cuerpo físico* (*Körper*). En el sujeto gramatical, el término *Leib* designa de manera unitaria, global, a mi cuerpo, por más que en el predicado del enunciado el mismo término consta de nuevo y pasa a designar una dimensión parcial en él, la dimensión somatológica, no reiforme. *Leib* resulta a la vez, pues, el todo y una parte esencial: es mi cuerpo y es un momento o dimensión distintiva de él. *Körper*, por el contrario, no valdría siquiera como descripción adecuada de la dimensión reiforme o cósmica. En mi interpretación, este desequilibrio quiere decir que el órgano del yo acoge en sí tras la primera niñez la condición de cosa, que la sede del yo es constituida con rostro y figura en el entorno mundano. Y esta situación fenomenológico-ontológica no admite pensarse en el sentido de que un estrato puramente físico-perceptible sostenga en fundamentación unilateral la operatividad y sensibilidad subjetivas. Mi experiencia primordial nunca topa con la pura fisicidad de mi cuerpo como infranivel ontológico. Ni en el remoto origen infantil ni en el mundo primario de la vida mi cuerpo me aparece dotado de un estrato exclusivamente físico, de una dimensión que sea la mera corporeidad, trozo y caso de la realidad física. Nadie ha vivido así la autoexperiencia básica y permanente de su cuerpo¹².

§ 4. Menos que identidad, menos que diferencia

Recuperemos ahora la pregunta acerca de si esta relación de corporalidad y subjetividad que hemos traducido por "aunamiento" debe entenderse como una anticipación cabal del planteamiento de Merleau-Ponty en la *Fenomenología de la percepción*. La cita de Husserl que en ese momento reproduce se valía del verbo arcaico "einen", que parece encerrar la sugerencia de que fenomenológicamente yo soy mi cuerpo, de que estoy no ya unido, unificado con él, sino "unimismado", por decirlo con la genialidad de Unamuno. La impresión de estar a un solo paso del gran fenomenólogo francés se acentúa por el hecho de que Husserl otorgue a la conexión "yo con mi cuerpo-mundo externo" la altísima consideración fenomenológica de ser la "estructura, la forma insoslayable de la experiencia" (*Hua* XIV: 74), la verdadera articulación del arco intencional, dicho en los términos del filósofo posterior.

Lo cierto es, sin embargo, que ni siquiera cuando Husserl pone el protagonismo del cuerpo máximamente de manifiesto y lo despliega en una ontología más profunda que los marcos regionales, ni siquiera entonces asume la fenomenología trascendental

¹² Cfr. *Hua* XIV: 57: "¿No apunta esto a que en la experiencia originaria mi cuerpo es experimentado justamente como mi *cuerpo*, y en modo alguno (antes de toda objetivación por medio de la intersubjetividad) lo es con un subestrato 'cuerpo-cosa física'? Mas ¿qué quiere decir esto? ¿Que en la auténtica autopercepción como auto-percepción-corporal no yace encerrada ninguna percepción de somaticidad? Ello solo puede significar que en la percepción del cuerpo como cuerpo no concurre aquello que constituye a la somaticidad como cosa *real*, como cosa sustancial-causal".

una unidad de indistinción entre el yo operativo o actuante y el cuerpo operativo o actuante. Más bien se trata todavía de distinción en la dependencia, de aunamiento en la distinción. Aunque el manuscrito no ofrezca demasiados detalles a este respecto, sí declara taxativamente: "Mi yo no se localiza en mi espacio fenoménico, no se localiza en mi cuerpo" (*Hua XIV: 60*). Cabría traer a colación, por tanto, que las tres dimensiones corporales de la trama pragmática: motricidad, localización sensible, afectividad del cuerpo, con ser fundamentales y con ser irreductiblemente somatológicas, no agotan la concreción fenomenológica de la acción. A su base late desde luego la conciencia interna del tiempo, en que el ahora vivo se me da en el acto mismo de fluir: es una orientación absoluta pero no cinestésica; es una ultrapasividad pero no hilética, no ubiestésica. No es mi cuerpo el que siente y sabe del surgir-estar-fluir del ahora, sino que todo lo que él siente táctil y afectivamente supone esta fuente de fenomenicidad que recibe y de la que también vive. Más, en segundo lugar, en el plano del despliegue de la acción, y no ya sólo de su temporalización pasiva, concurren factores esenciales que tampoco son asignables al núcleo somatológico de la experiencia. Piénsese en la tesis decisiva de que las vivencias intencionales carecen de localización primordial en el campo ubiestésico, en la sensibilidad corporal. Rasgos específicamente noéticos de la percepción activa, como son la atención y las modalidades atencionales, o bien las dinámicas de aprehensión, de las que dependen la identificación y la determinación de los correlatos pragmáticos, no admiten ubicación en el aquí absoluto del cuerpo primordial. Las aprehensiones que reconocen y tipifican, y sin las que no habría aparición de utensilios y alimentos, como tampoco aparición del cuerpo propio frente a cuerpos ajenos, no son más o menos extensas, no son vividas más o menos cerca de este o aquel emplazamiento corporal, como sí ocurre con las sensaciones táctiles o los dolores físicos. Ni siquiera se espacializa el factor ejecutivo de la movilidad cinestésica; el poder inmanente del yo de iniciar el desplazamiento corporal, de dirigirlo, de modularlo, de detenerlo, no ocupa unas u otras extensiones de la superficie o el interior corporal, no se esparce por ellas. Estos factores no primariamente somatológicos: el ahora vivo, la atención, la aprehensión, el yo-puedo, están implicados en el aparecer perceptivo del entorno y rigen también, en efecto, respecto de mi propio cuerpo primitivo, que gracias a ellos co-aparece como cosa peculiar.

Importantes estudiosos de Husserl han perseguido con más calma esta meditación acerca de por qué la corporalidad no puede ocupar por entero el lugar de la subjetividad en la estructura de la experiencia del mundo. A ellos me remito, con el fin de centrarme yo en un balance de la parte del manuscrito que he privilegiado¹³.

¹³ Véase el rico tratamiento de la cuestión por Roberto Walton (2015: capítulo VI, § 4), y el elenco de autores que Walton trae a consideración, entre ellos Aron Gurwitsch, Ludwig Landgrebe, Donn Welton, etc. Entre las posturas más críticas se cuenta la de Antonio Aguirre (1970: 117–191). La argumentación contra la identificación de ambas filosofías estaba muy desarrollada ya en el ensayo de A. Kelkel "Le problème de l'intentionnalité corporelle"

Pues por el hecho de que no se produzca la fusión plena, la indistinción, entre subjetividad y corporalidad, por el hecho de que yo no sea, sin más, mi cuerpo, nada ha cambiado en la consideración previa que reconoce una condición peculiar, única, a la unidad del cuerpo con el yo que hace experiencia del mundo. De la reserva frente a Merleau-Ponty no se sigue, por ende, que yo tenga, sin más, un cuerpo, que la subjetividad posea una instancia corpórea, meramente física, y que esta pueda definirse en contraposición primitiva con la instancia yoica. El cuerpo sigue siendo "lo más originariamente mío", la definición superlativa y exclusiva de lo que es mío, lo único que "originaria y constantemente me es propio". En esta misma medida, el cuerpo no encuentra acomodo ontológico originario en una región no-subjetiva de lo que hay. En definitiva, no se produce una identificación total del yo con el cuerpo, no habiendo tampoco una diferencia regional. O, si se prefiere, hay menos que identidad indiscernible, y por tanto yo no soy del todo mi cuerpo, habiendo al mismo tiempo y por la misma meditación menos que diferencia.

Con ello, el infrecuente término de "aunamiento" se torna al cabo singularmente preciso para la relación única del yo con su cuerpo. En ausencia de una diferencia regional, se trata de una verdadera intimidad, que, por su parte, al no llegar a la identificación pura y simple, queda en una radical copertenencia. La corporalidad de mi vida de experiencia se conjuga en compenetración con los momentos no somatológicos de ella, y sólo la integración necesaria de todo ello determina la concreción personal que sostiene la acción subjetiva¹⁴.

§ 5. La contribución de la alteridad a la constitución de mi cuerpo

Pero el texto tercero de *Husserliana* XIV indaga también en cómo se produce esencialmente la transición de sentido desde esta corporalidad primitiva al cuerpo objetivamente constituido. ¿Qué orden de motivación en la propia experiencia conduce desde el órgano espacioso al cuerpo objetivo en el que existo, a la corporeidad somática? Pues también en esta cuestión el texto reserva una sorpresa significativa.

La meditación inicial sobre la corporalidad discurre en una clave fenomenológica que está más cerca de la ontología del mundo de la vida que de las ontologías regio-

(1988). Véase también Ted Toadvine y Lester Embree 2002. Imposible, en fin, no mencionar los profundos ensayos de Elisabeth Behnke, al menos "World without Opposite/Flesh of the World: A Carnal Introduction" (1984), y "Bodily Protentionality" (2009).

¹⁴ Frente a quien pueda juzgar de sutileza conceptuosa este doble recorte paralelo de la identidad y de la diferencia cabe decir que pensadores de la corporalidad tan distintos como Gabriel Marcel de *Ser y tener* o de "Mi cuerpo, mi vida, mi ser" (1991) y, en nuestra lengua, el Manuel Granell de *La vecindad humana* (1969) han abogado por esa doble rebaja mínima. Es verdad que, como ocurre siempre en filosofía, no importa tanto el tenor de la tesis cuanto la vía de su demostración, y dado que ninguno de ellos procede a un análisis intencional sistemático prescindo aquí de ahondar en estas comparaciones.

nales. Ella ha procedido, además, en la primera persona mía propia del sujeto agente, lo que, en términos husserlianos, se expresa como perspectiva o "actitud solipsista". En cambio, la meditación que sigue en los apartados cuarto y quinto del texto, y que determina el resto de su desarrollo, conecta este planteamiento con una meditación en que el otro yo asume una función constituyente o co-constituyente respecto de la realidad de mi cuerpo: las otras vidas subjetivas tienen algo esencial que decir acerca de mi cuerpo subjetivo, algo que sólo ellas pueden aportar. Con lo cual la alteridad no sólo aparece desde mi perspectiva en mi esfera práctica universal, en el mundo de la vida, sino que, además, ella viene a determinar el sentido completo de qué sea mi cuerpo, el alcance ulterior de qué sea estar aunado al cuerpo. Este sentido completo de la corporeidad, ya no solipsista, se genera, por lo demás, en la experiencia primordial del mundo, libre de las objetivaciones científicas acerca del cuerpo, que más bien solo son posibles a partir de esta misma ampliación.

La tesis que relanza el análisis es entonces la siguiente: "el primer cuerpo vivido que es experimentado como cosa física sería el cuerpo ajeno" (*Hua XIV: 63*). Afirmación ésta que encierra una novedad respecto del análisis canónico de la intersubjetividad en *Meditaciones cartesianas*. Ciertamente que Husserl indica de inmediato que esta experiencia de la corporalidad ajena tiene lugar en la forma de la presentación, empleando el mismo término y concepto que preside la Quinta meditación. En consonancia, no es que yo perciba la motricidad consciente tal como es ejercida por el otro en ese cuerpo que veo con mis ojos, ni es que yo sienta la sensibilidad vivida por el otro en la superficie o el interior de su cuerpo, ni que sufra la afectividad ubiestésica de dolores y placeres que lo recorren; nada de la corporalidad ajena se me da en su ser y verdad originarias, en su presencia inmanente a la experiencia del otro. Es sólo que sobre la base de la figura sensible y espacial que sí se me hace presente en su ser, yo capto, yo "apresento" la subjetividad que en esa espacialidad encarna y que el otro vive en persona. Hasta aquí se trata del mismo análisis fenomenológico. Pero el matiz que interesa estriba en una precisa ganancia intencional que trae la presentación, según la cual

(...) sólo en el rodeo a través del otro y a través de los posibles otros aprendo yo a experimentar *mi* propio cuerpo como cosa física, en un modo que es, pues, enteramente mediato: para cada uno de los otros mi cuerpo es algo físicamente experienciable y es posible expresión de mi corporalidad autoexperimentada (*Hua XIV: 63*).

En otras palabras, es la empatía, la noticia intuitiva que yo tengo del otro corporal, la que reobra constitutivamente sobre mi corporalidad y me da de ella una noticia que de otro modo no podría tener. Convivo con los otros, los oigo, los veo, los toco, apresento en su figura y en sus movimientos la condición de subjetividades humanas y, como de vuelta de o desde esta convivencia, llego a ver el cuerpo mío a la luz refractada en que

los otros lo ven; y lo comprendo ahora, "mediatamente", como una realidad cósmica a la vista de todos los otros. En este dar sentido mediato, en este rodeo necesario que los otros permiten y promueven, mi cuerpo se constituye para mí como una realidad física más, una que soporta y oculta una intimidad vivida. Ahora sí tendría completo rigor decir que mi cuerpo motriz y afectivo es una realidad corpórea común, un *Körper* objetivo, en que reside, por estratificación, un yo consciente y agente. Y de este modo sí quedaría establecida también la línea de despeque de una ontología regional que distingue estratos de la realidad sobre el infranivel básico, corpóreo.

La sorpresa de este manuscrito de 1921 respecto del enfoque maduro de *Meditaciones cartesianas* estriba, a mi entender, en que la obra publicada de 1931 asume que ya en la esfera de lo mío propio primordial mi cuerpo es de consuno vivido y físico, y que, precisamente por fundir él ambas condiciones —corporalidad y corporeidad— en su donación originaria, mi cuerpo sostiene la posibilidad de reconocimiento del otro, alienta la presentación del yo ajeno. En este planteamiento posterior, "el primer cuerpo vivido que es experimentado como cosa física" no sería, en consecuencia, el ajeno, sino que lo es ya el cuerpo propio. La determinación de mi cuerpo como cosa física en plenitud es un aspecto tan medular de la exposición intencional de la constitución del otro yo en la Quinta meditación, que hace innecesaria la multiplicación de citas textuales. Baste con una muy destacada:

Como en esta naturaleza y en este mundo [en la naturaleza y mundo primordiales de la esfera de lo mío propio] mi cuerpo vivido es el único cuerpo físico que está —y que puede estar— constituido originariamente como cuerpo vivido (como órgano que actúa), ese cuerpo físico de allí, que está sin embargo aprehendido como cuerpo vivido, tiene que poseer este sentido por una transferencia aperceptiva a partir de mi cuerpo vivido, y en un modo además que excluye la comprobación realmente directa —y, por tanto, primordial—, la comprobación por percepción auténtica de los predicados de la corporalidad específica. Es cosa clara desde un principio que tan sólo una semejanza que vincule dentro de mi esfera primordial aquel cuerpo físico de allí con mi cuerpo físico puede suministrar el fundamento de la motivación para la "aprehensión analogizante" del primero como otro cuerpo vivido (Hua I: 140 [1985: 173–174])¹⁵.

En el manuscrito "Cuerpo, cosa, empatía", sin embargo, la fisicidad de mi cuerpo y su condición de realidad en el mundo pasan por la mirada del otro; es decir, la condición integral de mi corporalidad como realidad somática, como *Leibkörper*, es un sentido que solo llega a constituirse por interiorización de la presencia de los otros, por igualación con ellos como subjetividades corporales que se me han dado de primeras en su soporte cósmico, con su sustrato físico. Con lo que, en esta otra perspectiva,

¹⁵ He modificado la traducción de Gaos y García-Baró para adaptarla a las decisiones sobre *Leib* y *Leiblichkeit*.

el nexo intencional de la empatía se mueve en parte, o se mueve más claramente, también del otro hacia mí: de la alteridad del otro cuerpo, que se me da, hacia la esfera de mi corporalidad, que "siente" sobre sí la mirada de los otros y que por ello se me revela a mí como intramundana, como somática.

No es mi intención valorar esta disparidad descriptiva y conceptual. Me limito únicamente a comentar el osado y atractivo posicionamiento primero, que apenas ha merecido la atención de la literatura especializada. La percepción sensible —dice el Husserl de 1921— entra en relación directa con realidades que se hallan de primeras inmediatamente individualizadas. Sin duda es verdad que la intencionalidad operativa procede en todo momento sobre la base de una tipificación de los correlatos individuales de su percepción y la acción y que, sin esta tipicidad objetiva, no habría conocimiento ni conducta subjetiva posible. Por recurrir a mis ejemplos anteriores, yo identifico el edificio al que me dirijo "como" el restaurante, la mesa que percibo vacía "como" la reservada para nuestra comida, los cubiertos "como" un tenedor y un cuchillo de pescado, etc. Ahora bien, en esta dinámica de percepción de útiles, de cosas, de entornos, yo no doy ningún "rodeo" a través de las series de los posibles individuos iguales a aquel que me incumbe de primeras; no tomo en cuenta en absoluto, por ejemplo, los infinitos ejemplos posibles de cuchillo de pescado o de mesa de restaurante, para manejarme, con toda soltura, con las realidades que se me dan de frente y que tengo ante mí en su individualidad. "Los iguales", los casos del mismo tipo, caen fuera de mi interés por las cosas que ahora se me dan en derechura, con directa individuación: "Una cosa, la que sea, esta o aquella, no necesita que se la empiece aprehendiendo como 'igual a cualquier otra': sencillamente se la percibe" (Hua XIV: 62). Esta ley fenomenológica de aprehensión de lo individual sin rodeo por su igualdad con otros individuos, encuentra, sin embargo, una excepción en el caso de mi cuerpo. Pues, a propósito de la realidad que me es íntima, en relación con ella, sí tiene lugar toda una vuelta o rodeo por los numerosos otros cuerpos que percibo a mi alrededor como semejantes al mío. Solo desde los otros cuerpos que son percibidos por mí como realidades, como seres humanos, llego yo a ver mi cuerpo como uno igual al suyo y, por ende, como "un cuerpo humano". Es como si tuviera que decir de mi cuerpo (¡que decirle yo a él!): "tú, cuerpo mío, uno más entre la multitud de los cuerpos humanos que pueblan el mundo". A diferencia de los restantes casos de aprehensión de útiles y cosas, el comparativo "igual a" y la condición numeral indeterminada: "uno entre muchos", "uno como tantos", aportan una explicitación imprescindible, una información nada vacua. La igualación indeterminada es la que trae una ganancia esencial de sentido para mi cuerpo operativo-análogo de cosa, que ahora es visto por mí, de una manera no sustitutoria sino complementaria, como realidad intramundana expuesta a los otros. En el límite de este proceso intencional ocurre como si mi cuerpo fuera cada vez más lo que los otros ven y saben de él, antes que lo que yo siento y hago en y con él. Como si tal fuera su verdad explicitable:

En su verdad física, mi cuerpo es la unidad de las posibles percepciones que cada uno de los otros podrían tener de mi cuerpo. Mi autopercepción de él (mi autoaparición) es una percepción por excepción o excepcional: mi percepción meramente subjetiva, que en términos objetivos sólo puede ser significativa cuando yo la interpreto de determinado modo recurriendo a empatías (Hua XIV: 64).

Si antes barajé la hipótesis de que Husserl no estuviera lejos de la inspiración teórica más distintiva de Merleau-Ponty, en esta nueva veta que necesita de la alteridad para pensar la mismidad del cuerpo podrían entrecruzarse, con parecida justificación, motivos anticipados del pensamiento de Levinas. Pues es el catedrático de filosofía en Friburgo, no el pensador lituano que sería su alumno, quien llega a decir en estos textos de *Husserliana* XIV: "con los ojos de los otros nos aprehendemos a nosotros mismos como seres humanos" (Hua XIV: 79). O también, más adelante: "El otro, no yo, es el primer ser humano" (Hua XIV: 418). Como he intentado aclarar, el fundamento de estas afirmaciones de Husserl es la evidencia de que

(...) por ley de esencia, yo, que me estoy dado a mí mismo como yo-soy y no de manera original como ser humano, soy quien tiene a su cuerpo de modo asombroso y propio como centro peculiarmente operativo de su mundo circundante (Hua XIV: 7).

REFERENCIAS

- Aguirre, Antonio. 1970. *Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserls*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Behnke, Elizabeth A. 1984. "World without Opposite/Flesh of the World (A Carnal Introduction)". Fenton, CA: California Center for Jean Gebser Studies.
- Behnke, Elizabeth A. 2009. Bodily Protentionality. *Husserl Studies* 25: 185–217.
- Dodd, James. 1997. *Idealism and Corporeity. An Essay on the Problem of the Body in Husserl's Phenomenology*. Dordrecht / Boston / Londres: Kluwer.
- Fernández Beites, Pilar. 2004. "Conciencia y cuerpo: la posibilidad de un dualismo unitario". *Revista de filosofía* 36 (110): 37–75.
- Fernández Beites, Pilar. 2007. *Embriones y muerte cerebral. Desde una fenomenología de la persona*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- González, Ángel. 2008. "Miro", en: *Palabra sobre palabra*, Barcelona, Seix Barral. p. 22.
- Granell, Manuel. 1969. *La vecindad humana*, Madrid: Revista de Occidente.
- Kelkel, Arion L. 1988. "Merleau-Ponty et le problème de l'intentionnalité corporelle. Un débat non résolu avec Husserl". En Merleau-Ponty, Maurice. *Le psychique et le corporel*, ed. Anna-Teresa Tymieniecka, 15–37. París: Aubier.

- Husserl, Edmund. 1950 ss. *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke*. La Haya / Dordrecht / Cham: Martinus Nijhoff / Kluwer Academic Publishers / Springer.
- Hua I. 1950. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, ed. Stephan Strasser = 1985. *Meditaciones cartesianas*, trad. José Gaos y Miguel García-Baró. México: FCE.
- Hua IV. 1952. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch. *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, ed. Marly Biemel = 1997. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro Segundo. *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, trad. Antonio Zirión Q. México: Fondo de Cultura Económica-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Hua VI. 1954. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, ed. Walter Biemel.
- Hua XIV. 1973. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*. Zweiter Teil: 1921–1928, ed. Iso Kern.
- Hua XV. 1973. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*. Dritter Teil: 1929–1935, ed. Iso Kern.
- Husserl, Edmund. 1994. *Husserliana. Husserliana Dokumente III. Briefwechsel*, ed. Karl Schuhmann y Elisabeth Schuhmann. La Haya / Dordrecht / Cham. Martinus Nijhoff / Kluwer Academic Publishers / Springer.
- Hua Dok III/3. *Die Göttinger Schule*.
- Marcel, Gabriel. 1991 [1935]. *Ser y tener*, trad. de Ana María Sánchez, Madrid, Caparrós.
- Serrano de Haro, Agustín. 2019. "Espacialidad y dolor. Meditaciones fenomenológicas". *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política* (60): 103–121.
- Serrano de Haro, Agustín. 2019. "Fenomenología del acto de andar. Cuatro primeros principios". En *De pie sobre la tierra: caminar, correr, danzar. Ensayos filosóficos e interdisciplinarios de antropología de la corporalidad*, ed. Xavier Escribano, 123–138. Madrid: Síntesis.
- Sokolowski, Robert. 2013. *Fenomenología de la persona humana*, trad. Nekane de Legarreta Bilbao. Salamanca: Sígueme.
- Toadvine, Ted y Embree, Lester (eds.). 2002. *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*. Dordrecht / Boston / Londres: Kluwer.
- Valverde, José María. 1971. "Elegía del cuerpo". En *Enseñanzas de la edad. (Poesía 1945–1970)*, Barcelona: Barral.
- Walton, Roberto J. 2015. *Intencionalidad y horizonticidad*. Bogotá: Aula de Humanidades-Universidad San Buenaventura Cali.

COMUNICACIONES

Intencionalidad y ser-en-el-mundo

Intentionality and Being-in-the-World

DIEGO ULISES ALONSO PÉREZ

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

México

diego.alonsope@correo.buap.mx

ORCID ID: 0009-0003-7865-3431

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen VII (Actas del VIII Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)
Círculo Latinoamericano de Fenomenología
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú
2026 - pp. 39-60

Resumen

El presente texto sostiene la hipótesis que tanto la fenomenología husserliana como la heideggeriana tienen un mismo suelo común —el protosuelo común de todo pensar fenomenológico— al cual nombran de manera distinta: sea intencionalidad o ser-en-el-mundo. En ambos casos, dichos conceptos apuntan a lo que podríamos considerar el infranqueable *a priori* de la correlación, punto de partida y de llegada de la fenomenología. La diferencia está en el matiz o, si se prefiere, en el perfil que resaltan. Por un lado, Husserl destaca los actos de conciencia y el modo de aparecer de sus correlatos; por el otro, Heidegger subraya que esa vida de conciencia es siempre una existencia [*Dasein*] comportándose al habitar en-el-mundo. Lo común es ese lugar en el cual podemos encontrarnos con varios espacios superpuestos e interrelacionados; además, dicho campo originario es únicamente accesible mediante la ejecución del proceder propiamente fenomenológico que acentúa sus modos de acceso *sui generis*.

Palabras clave

Esencia, reducción, trascendental, cuidado, fenomenología descriptiva, fenomenología hermenéutica

Abstract

This paper purports the hypothesis that both Husserlian and Heideggerian phenomenologies have the same common ground—the common proto-soil of all phenomenological thinking—which they name differently: either intentionality or being-in-the-world. In both cases, those concepts refer to what we could consider the insurmountable *a priori* of correlation, the point of departure and arrival of phenomenology. They differ in their nuances or, if one prefers, in the profile they highlight. On the one hand, Husserl focuses on the acts of consciousness and the way their correlates appear; on the other hand, Heidegger highlights the fact that this conscious life is always an existence [*Dasein*] that behaves while inhabiting the world. Common to both is that place in which we can find ourselves with several superimposed and interrelated spaces; moreover, that original field is only accessible through the execution of a properly phenomenological procedure that emphasizes their *sui generis* mode of access.

Keywords

Essence, reduction, transcendental, care, descriptive phenomenology, hermeneutic phenomenology

Recientemente se celebraron los 100 años del encuentro Husserl-Heidegger. Tomándolo de pretexto hablaré de lo que considero un vínculo fundamental entre ambos fenomenólogos, pues tanto intencionalidad como ser-en-el-mundo designan lo mismo y lo hacen de manera análoga, siendo la diferencia más bien lo que destacan desde ese suelo común. De hecho, esa famosa división entre fenomenología descriptiva-trascendental y fenomenología hermenéutica tiene sustento en el distinto matiz que resaltan, cual si el trasfondo fuese el mismo color y solo variara justo el tono al que le dan más atención. Lo que afirmo puede sonar de entrada muy controversial y parecer pretencioso querer mostrarlo en estas pocas páginas. Es verdad que exponer con detalle cada uno de los ángulos de este tema tomaría un estudio mucho más extenso. Sin embargo, creo que estas líneas serán suficientes para trazar el camino y presentar una argumentación lo suficientemente comprensible y sostenible. Por lo demás, la relación y recíproca influencia entre estos referentes de la filosofía occidental del siglo XX es un tema del cual se ha escrito en abundancia y que muy a menudo está discutido desde una perspectiva que pretende darle razón a uno u otro pensador, casi como si sus posturas fueran incompatibles y hasta contradictorias¹. El texto que aquí propongo ni intenta ser un recuento de estas discusiones ni adentrarse en la explicación detallada de los conceptos mencionados. Lo que aquí pretendo es simplemente esbozar en líneas generales lo que considero el trasfondo, esa tierra común que ambos comparten y que me sirve como hipótesis de partida para el desarrollo de una investigación de la cual este es el primer esbozo.

¹ Desde luego, siempre ha habido estudiosos que han tratado de pensar y analizar más bien las coincidencias (*cfr.* Landgrebe 1982). Afortunadamente, parece que los estudios más recientes van en esa dirección de buscar las coincidencias y a partir de ellas y en relación con ellas, entonces sí, indicar las diferencias.

Por supuesto, tampoco pretendo decir que no haya grandes diferencias y de hecho estas deben tenerse en consideración, sencillamente lo que afirmo es que las divergencias tienen que destacarse desde eso común en el que convergen y sin el cual quedan descontextualizadas, perdiendo su sentido primario. Ese protosuelo común es, de hecho, el mismo para todo pensar que se reclame como perteneciendo a la fenomenología, puesto que tanto intencionalidad como ser-en-el-mundo son los conceptos que pretenden describir el cómo de eso primigenio; o sea, las estructuras fundamentales o esenciales, *a priori* y trascendentales del cómo de la experiencia o de la conciencia, dicho husserlianamente, o de la existencia (*Dasein*) o de la vida misma, dicho heideggerianamente. Además, esa estructura primigenia del experimentar solo se hace accesible poniendo el énfasis más en el modo de acceso —en este caso eso se logra gracias al empleo de la reducción fenomenológica— que en el contenido quiditativo de aquello a lo que se accede. Para decirlo con otras palabras: primero, tanto intencionalidad como ser-en-el-mundo son conceptos para designar el infranqueable *a priori* de la correlación desde el que parte todo pensar fenomenológico y que es el que delimita el campo de reflexión de esta tradición, es decir, ambos conceptos designan el mismo campo originario del que parten. Segundo, este solo cobra su pleno sentido desde ese modo de acceso propio de la fenomenología que se concentra sobre todo en el cómo del acceso y no en el qué. Si bien eso común lo designan de manera distinta, ello se debe a que el primero acentúa el lado activo-constitutivo de la conciencia, mientras que el segundo acentúa el lado existencial-pragmático de la existencia (*Dasein*). De hecho, la famosa fenomenología hermenéutica puede entenderse desde ese giro existencial que le da el oriundo de Meßkirch a la fenomenología meramente descriptiva de su maestro, con lo cual más que ruptura —aunque en otro sentido exista— hay continuidad. Aquí trataré de mostrar en qué sentido comparten un suelo común, un modo de acceso y en qué sentido ese cómo de la tematización es modificado por el autor de *Ser y tiempo*, lo que provoca esa distinción de matices que a su vez reanuda con el espíritu de lo propuesto por su maestro. En pocas palabras: quiero mostrar los puntos convergentes y divergentes entre ambas posturas.

§ 1. La fenomenología como intencionalidad o como ser-en-el-mundo. El *a priori* de la correlación

Como acertadamente Merleau-Ponty señaló en su ya célebre *Fenomenología de la percepción*, el concepto heideggeriano de ser-en-el-mundo puede y debe ser entendido como el resultado último de la reducción trascendental husserliana: "lejos de ser, como se creyó, la fórmula de una filosofía idealista, la reducción fenomenológica lo es de una filosofía existencial: el *in-der-Welt-Sein* de Heidegger no aparece sino sobre el fondo de la reducción fenomenológica" (Merleau-Ponty 2005: 14). Quizá esta frase no fue pensa-

da con toda la seriedad que exige lo en ella aseverado, tal cual si lo que dijera fuese más bien resultado de una mala comprensión del pensamiento heideggeriano o husserliano. Todo lo contrario, lo que la frase dice es algo que debe ser pensado con detenimiento: el suelo del que se nutre la filosofía de ambos pensadores, a pesar de sus grandes diferencias, es un suelo común, el protosuelo de todo pensar fenomenológico y, al mismo tiempo, ese suelo común solo se hace accesible mediante el *cómo* del proceder propiamente fenomenológico, es decir, ejecutando la reducción fenomenológica². Evidentemente el concepto mismo de reducción puede engañar y hacer creer que lo que pretendo es mostrar que la filosofía del pensador de la Selva Negra puede ser reducida a la del filósofo moravo. Mi intención no puede estar más alejada de ello, pues lo fundamental no es tanto hacer entrar a Heidegger —a cualquier precio— dentro de los parámetros de la fenomenología trascendental tal cual la pensó Husserl, sino más bien se trata de pensar los conceptos fundamentales de la fenomenología —esencia, *a priori*, trascendental, reducción y *epojé*— en su sentido y alcance fenomenológico con el objetivo de hacer visibles más bien su continuidad en el modo en el que estos fueron reapropiados, reinterpretados y modificados por el oriundo de Meßkirch. Es claro que la fenomenología hermenéutica tratará de alejarse del uso de esos conceptos tal cual fueron nombrados por Husserl, pero lo hace reapropiándose de ellos de una manera que va en la dirección del mismo espíritu fenomenológico.

Para darme a entender, es necesario partir de una distinción de dos espacios que se entrecruzan de manera transversal en un mismo punto o, mejor dicho, más que dos espacios contiguos, como lo sería una habitación al lado de otra, imagínese dos espacios sobre un mismo lugar. En un primer momento esto puede sonar absurdo o contradictorio, como si pidiera que se imaginaran un círculo cuadrado —ante lo cual, evidentemente no habría ninguna representación posible— pero un ejemplo puede hacer gráfico de forma patente y evidente lo que digo. Hace algunos años comencé a ocuparme del cultivo de plantas, este se convirtió en uno de mis pasatiempos favoritos, empecé en macetas y terminé con lo que en permacultura se llama bosques comestibles. Lo dicho no es para desviar la atención, sino que justo gracias a mi descubrimiento de los distintos tipos de agroecología y agroforestería, aprendí que en esas áreas se habla fácilmente de un mismo *lugar ocupado por varios espacios*. Así, por ejemplo, un mismo metro cuadrado de tierra puede estar habitado a la vez por distintos estratos de bosque y nos encontramos con el espacio de la canopea (o árboles emergentes, los que sobresalen), debajo del cual puede haber un arbusto que ocupa otro estrato;

² Desde luego, existen distintos tipos de reducciones con sus distintos matices: reducción eidética, reducción fenomenológica, reducción trascendental, etc. Sin embargo, no siendo el propósito hacer un recuento preciso del concepto, me basta con hablar de una reducción fenomenológica en sentido general. De hecho, lo mismo pasará con otros conceptos tanto husserlianos como heideggerianos que aquí emplearé, pero de los cuales no haré una exégesis, ni tampoco una exposición detallada. Mi texto da por supuesto una comprensión general de los mismos y más bien los utilizaré para resaltar lo que me interesa. Para un estudio detallado de la reducción *cf.* Luft 2012.

cubriendo el suelo puede haber otras plantas herbáceas y creciendo sobre nuestro árbol principal una enredadera. Baste con lo anterior para decir que esta analogía del lugar ocupado por varios espacios la aplico en dos sentidos: 1) la reducción y la *epojé* que la acompañan ocupan el mismo lugar que la eidética (ciencia de esencias), lo *a priori* y lo trascendental, pero en distinto espacio o, para decirlo siguiendo la analogía de los bosques, en distintos estratos³. 2) Ese mismo lugar es también habitado por la reducción en sentido fenomenológico hermenéutico, por la indicación formal, la intuición hermenéutica, el cuidado, etc.

Dicho lo anterior, puedo seguir con mi exposición y comenzaré por explicar a grandes rasgos qué se entiende aquí, en primer lugar, por trascendental-fenomenológico, pues ese lugar común del que parte toda reflexión que se diga fenomenológica está conformado por ese entrecruzamiento que se da en los espacios-lugar en el que convergen lo trascendental, *a priori* y esencial (eidético) con la reducción y la *epojé*. Necesitamos, por ende, hacer algunos esclarecimientos generales de estos conceptos en su sentido husserliano para después señalar la continuidad, ruptura, cambio y matices que tomarán en Heidegger, el cual, siguiendo con la analogía, ocupará el mismo lugar, pero en otro tiempo de la sucesión vegetal. O sea, para entender el segundo punto de la analogía hay que agregar además de los estratos espaciales de un bosque, los estratos temporales del desarrollo de este. Comencemos esclareciendo el primer concepto enlistado, del cual se puede simplemente partir de la clásica definición kantiana del mismo entendido como las condiciones *a priori* de posibilidad, es decir, necesarias. Cuando se agrega el adjetivo fenomenológico se hace referencia a que las condiciones *a priori* de la fenomenalidad o del mostrarse están en íntima relación con los procesos constitutivos de conciencia, desde la perspectiva husserliana, o con el comportarse comprensivo-afectivo de la existencia (*Dasein*). Lo que aparece no aparece ante una conciencia neutra, vacía, como si fuese un receptáculo o una caja en el cual estuvieran los “fenómenos” (*Erscheinungen*) de las cosas “reales”, trascendentes y “en-sí” y su aparición tampoco depende exclusivamente de nuestras condiciones subjetivas, si es que a estas las pensamos como algo fijo y separado del fenómeno. Como atinadamente lo señaló Husserl en *La idea de la fenomenología*, la conciencia no es una bolsa o costal (*Sack*) dentro del cual están las cosas que aparecen. Esto quiere decir que la conciencia no es un mero espectador inerte ante el cual se proyecte el fenómeno del mundo, sino que la conciencia tiene un rol determinante en tal aparecer. Para decirlo metafóricamente: la conciencia no es como un mero asistente silencioso a una obra de teatro que pasivamente observa, sino que es, al mismo tiempo que espectador, un actor de tal acontecer, interviene constitutivamente —lo quiera o no, se dé cuenta de ello o le pase desapercibido— en el desenvolvimiento de la obra.

³ El problema de usar la palabra estrato es que en fenomenología se usa para referirse a los distintos niveles constitutivos y aquí lo uso en otro sentido.

Si Kant⁴ afirmó que la sensibilidad pura y el entendimiento puro dan la forma de aparecer del fenómeno (*Erscheinung*) de las cosas, cual si fuesen un mero caos informe e irrepresentable, mientras que las condiciones subjetivas cumplen la función de un cascarón meramente vacío que recubre la materia sensible amorfa. Una de las diferencias principales con la trascendentalidad en sentido fenomenológico es que esta viene a hacer patente que ese aparecer es resultado de un proceso constitutivo-constituyente de la conciencia en el cual hay algo así como un ir y venir de un polo (noético o subjetivo) al otro (noemático u objetivo). No es que haya una cosa en-sí absolutamente pasiva cuya aparición venga revestida por las estructuras trascendentales subjetivas de la sensibilidad y del entendimiento, cual si fuesen lo absolutamente activo y como si fuesen dos cosas separadas e independientes que simplemente embonan una con otra, sino que "más bien vemos en la dación QUE EL OBJETO-DADO [GEGENSTAND] SE CONSTITUYE EN EL CONOCIMIENTO"⁵ (*Hua* II: 75 [2015: 74]); o sea, se constituye en procesos de los actos de conciencia. Para decirlo con otras palabras: la estructura de la experiencia misma es la estructura tanto de la conciencia como de la cosa. El fenomenólogo argentino Roberto Walton ha hecho constantemente hincapié en ello, al referirse en distintos artículos a la importancia central que debemos otorgarle al hecho de que la conciencia no es meramente receptiva, sino activa, pues interviene en el cómo del aparecer de las cosas de tal manera que el mismo contenido puede aparecer de modo distinto (Walton 1993). Para entender esto es útil recurrir al ejemplo predilecto por el pensador argentino, quien hace hincapié en la diferencia en el aparecer que pueden tener los arabescos, ya que pueden aparecer como meros signos o como signos significativos, dependiendo del modo de estar dirigido de la conciencia. Esto quiere decir que "los contenidos o datos sensibles se convierten en el fundamento de la aprehensión de un objeto que no se identifica ya con estos contenidos, sino que emerge como el correlato de este acto que los ha interpretado (...), toda variación en el modo de darse de un objeto responde a una manera diferente en que el sujeto se orienta hacia él" (Walton 1993: 11). El descubrimiento de esto —pues no se trata de meras interpretaciones, sino que en la descripción de los fenómenos mismos se destaca ello— conducirá al famoso concepto de donación de sentido (*Sinngebung*) que justamente engloba esta participación activa y constitutiva de la conciencia en aquello constituido a lo que

⁴ Es verdad que Kant es el primero en despertarnos del sueño dogmático de sus predecesores. Presuponer que conocemos de manera inmediata y directa la realidad y las cosas tal cual son en sí mismas es un mero prejuicio que cuando se piensa con detenimiento conduce a contradicciones insalvables y que orillan, inevitablemente, el escepticismo. Pero Kant está pensando en una subjetividad quiditativa inmóvil que es así de una vez para siempre y de la cual no se rastrea su génesis ni se apunta a que su propia autoconstitución es resultado de procesos autoconstitutivos, constitutivos y constituyentes.

⁵ La traducción de las obras de Husserl es propia. Se citan con la sigla *Hua* (correspondiente a la obra crítica *Husserliana Gesammelte Werke*) seguida del volumen en números romanos y la página. Sin embargo, para facilitar al lector, también se añade entre corchetes el año y la paginación correspondiente de las traducciones castellanas existentes, cuyos datos completos se consignan en las Referencias [N. d. E.].

está dirigida. Lo importante aquí: la misma "cosa en sí" (contenido sensible) sirve de base para distintos fenómenos, o sea, puede darse de distintas maneras.

No obstante, es muy importante también subrayar que el aparecer no es una mera creación de la conciencia, que no es la conciencia la que invente de la nada su objeto, sino que justamente lo constituye a partir de un material que se le da él mismo en un proceso que se va develando a la descripción fenomenológica, la cual, para complicar esto todavía más, es temporal tanto en un sentido subjetivo como intersubjetivo (o sea, hay una historia intersubjetiva trascendental). O sea, además de meras descripciones requiere de análisis genéticos que complementan aquellas. En todo caso, y para no desviarme en demasía del asunto que aquí quiero exponer, es un ida y vuelta entre aquello a lo que la conciencia está dirigida, ese modo de estar dirigido y el modo de darse-aparecer de aquello que interpela a la conciencia. Sería un craso error entender a la fenomenología en un sentido subjetivista ingenuo, cual si el mundo fuese sólo una invención suya, cual si existiese sólo porque es pensado; pero también sería un error lo contrario, creer que es un puro en sí, neutro e indeterminado que es indiferente al modo de conciencia que está dirigido a él. Todo correlato es resultado de procesos constitutivos que pueden ser descritos y de los que, además y como ya se dijo, se puede rastrear su génesis.

Desde luego, falta aclarar muchas cosas, pero de momento concédase simplemente que tenemos dos vías distintas para entender la trascendentalidad fenomenológica: una vía husserliana que se resume con el concepto de intencionalidad, pues es esta la estructura última (trascendental) que posibilita el mostrarse de los fenómenos; y una vía heideggeriana que se resume con el concepto de ser-en-el-mundo, ya que justamente este existenciarlo cumple la función trascendental —aunque Heidegger no utilice el concepto en ese sentido— de ser la condición de posibilidad del mostrarse de los fenómenos precisamente en el sentido arriba expuesto; vale decir, la existencia (*Dasein*) no es un neutro y vacío estar-ahí, meramente pasivo e inerte, frente a la cual se manifieste el espectáculo del mundo, sino que la existencia misma está comprometida en esa manifestación, la existencia forma parte de esa pieza de teatro, está constantemente actuando con un rol protagónico. Desde luego, el proceso constitutivo, o mejor dicho y para no sonar tan husserliano, la manera en que interviene la existencia (*Dasein*) en esa obra varía según uno siga a Husserl o a Heidegger, para este último interviene desde el modo de su comportarse (*sich verhalten*) que se resume en los conceptos de cuidado de sí, del mundo y de los otros (*Sorge*, *Besorge* y *Fürsorge*). Pero lo importante es eso, el mundo, las cosas, lo que aparece y lo que sucede; no son meros correlatos en sí que siempre y simplemente estuvieran ahí, sucediendo como mero resultado de leyes mecánicas-causales, sino resultado de procesos constitutivos o existenciales, ya sean de actos de conciencia, ya sean del cuidado de la existencia (*Dasein*). El famoso ejemplo de la descripción fenomenológica que se hace en el § 29 de *Ser y tiempo* como ejemplificación del encontrarse (*Befindlichkeit*) afectivamente dispuesto

que servirá de base para la exposición fenomenológica del concepto de angustia, nos remite justamente a esto aquí dicho. Para que el miedo (*Furcht*) acontezca requiere tanto del modo de estar existencialmente dirigido, como de aquello a lo que se está dirigido. Si un perro puede aparecer, según la circunstancia, como algo que provoca miedo, espanto o hasta terror⁶ —la diferencia depende de los grados de intensidad⁷ y de lo inesperado de su aparecer— no solo depende del perro en sí mismo (aunque también tenga que ver con él), sino que está en íntima relación con que la existencia puede temer y, de hecho, teme por sí, por su propio existir. Sin esta característica —a saber, la "apertura" del ahí (*da*)— propia del modo de ser de la existencia (*Dasein*) no habría acontecer ni aparecer del miedo. Para completar la metáfora de la obra de teatro: así como el sujeto (ya se le entienda como conciencia, ya como existencia (*Dasein*)) no es un espectador neutro y meramente pasivo que contemple una obra de teatro que aparece frente a sí, sino que interviene en el desarrollo de la trama (constitución o cuidado), así también hay que agregar que él no es el autor del guión de esta, como tampoco el director de la obra, de tal manera que no puede decir a los demás actores cómo intervenir. Mi gusto por el llamado cine de autor me obliga aquí a remitirme a una película. Pienso en una escena de *El discreto encanto de la burguesía* de Buñuel en donde los pequeño-burgueses se dan cuenta de que la obra de teatro a la que asisten es también la cena a la que van después de su esparcimiento, es decir, se rompe el límite entre una y otra; son a la vez espectadores y actores del espectáculo al que asisten. Justo el *a priori* de la correlación entendido fenomenológicamente (ya sea como ser-en-el-mundo o como intencionalidad) señala eso: lo que aparece tal cual es en correspondencia con el modo de ambos polos del fenómeno. En el oriundo de Meßkirch esto también se puede ver en la famosa mundanidad del mundo, pues esa red de significados que es, solo lo es respecto de esa existencia preocupada que se ocupa del mundo. Que la esencia de los *pragmata* sea su "para" (*um zu*), remite necesariamente a un para práctico de esa existencia preocupada de sí. Hay una intervención de esta en el cómo del manifestarse. Retomando otro ejemplo clásico heideggeriano: la estación techada del tren es para el mal tiempo, ya sea para cuidarse del sol intenso, ya sea para cuidarse de la lluvia torrencial; el martillo es para hacer esta o aquella actividad y se revela como adecuado o inadecuado según la pertinencia del mismo respecto de la labor existencial concreta en la que se encuentra ocupada la existencia (*Dasein*)⁸. En última instancia, lo importante para este texto es resaltar que en la base está necesariamente o la intencionalidad tal cual la entiende el autor de *Investigaciones lógicas* o el ser-en-el-mundo. Ambos conceptos son modos distintos

⁶ Desde luego, también puede aparecer como algo que da seguridad, tranquilidad, ternura. Pero esos distintos modos también sostienen mi argumento.

⁷ Por lo demás, esos grados de intensidad no se pueden reducir a meras cantidades "científicamente objetivas", sino que dependen de la existencia que es-en-el-mundo.

⁸ Cfr. Heidegger 1967: §§ 15 y 16.

de referirse a ese campo originario que podemos llamar *a priori* de la correlación, aunque no por ello entienden ese protosuelo de la misma manera, pues justamente lo que quiere vehemente resaltar el filósofo de la Selva Negra es el carácter existencial de esos “procesos constitutivos” husserlianos. Mi texto, como ya dije, no pretende exponer exhaustivamente ninguno de los dos conceptos, sino simplemente hacer un mapeo general con el fin de encontrar las semejanzas de ambas propuestas. Sin embargo, considero que este campo originario fenomenológico no puede entenderse plenamente sin la ejecución de la reducción fenomenológica.

§ 2. Fenomenología: eidética, reducción y *epojé* en Husserl. Intencionalidad como *a priori* de la correlación

Regresando a lo que aquí incumbe: si es verdad que ambos comparten la concepción de trascendental en sentido fenomenológico, entonces, hay que agregar que comparten aquello que permite llegar a esta. O lo que es lo mismo: comparten un núcleo de comprensión de lo que es la fenomenología. Para simplificarlo diré que aquello que permite acceder a este campo originario (o protosuelo, como lo he llamado) en su sentido fenomenológico es la reducción y la *epojé* que normalmente la acompaña —en el caso de Heidegger habría que agregarles el adjetivo calificativo de existencial o hermenéutica, aunque propiamente hablando no use las palabras, sí que hay un empleo operante de lo que ellas implican. Para sostener mis afirmaciones, primero, considero indispensable partir de la famosa definición husserliana de fenomenología de *Ideas I*:

(...) LA FENOMENOLOGÍA PURA O TRASCENDENTAL SE FUNDARÁ NO COMO CIENCIA DE HECHOS, SINO COMO CIENCIA DE ESENCIAS (COMO ciencia 'EIDÉTICA'); como una ciencia quiere establecer exclusivamente 'conocimientos de esencia' y DE NINGÚN MODO 'HECHOS'. La reducción correspondiente, que conduce del fenómeno psicológico a la pura 'esencia' (...) es la REDUCCIÓN EIDÉTICA (*Hua III/1*: 6 [2013: 80]).

Es muy famosa la crítica de un buen número de sus alumnos a esta definición de fenomenología, empezando por Heidegger, pasando por Merleau-Ponty y llegando a Levinas, todos rechazaron que la fenomenología fuese, primordialmente, una ciencia de esencias y, más bien, se concentraron en la divisa también formulada por Husserl: *ir a las cosas mismas*. Yo mismo estuve convencido durante algunos años que lo importante de la fenomenología no era la *Wesenslehre*, sino el método, o sea, el modo de acceso, el *cómo* al que tanta primacía le da el oriundo de Meßkirch y que tanto resalta sobre el *qué*. Y no es que se equivoque el autor de *Ser y tiempo*, su señalamiento no podría ser más atinado, lo principal está en el modo de acceso, en el *cómo* del proceder fenomenológico. Pero ese *cómo* abre un nuevo campo, el cual, si se contempla desde la

perspectiva husserliana, inevitablemente nos abre el campo de las esencias en sentido husserliano⁹. Pero, ¿qué podría querer decir ese ir a las cosas mismas si no hay esencias en ese sentido o, en todo caso, algo análogo? Si es verdad que lo que hace diferente a la fenomenología es precisamente *cómo* se accede a esas cosas mismas, o sea, que su particularidad se resume en el modo de acceso, también hay que agregar que el modo de acceso accede *a algo*, a las cosas mismas de las que habla la fenomenología. Ese *cómo*, por lo tanto, tiene un doble sentido del que hay que estar muy pendientes, pues tanto puede referirse al modo de acceso, como al *cómo* del aparecer.

Es verdad que el concepto de esencia —y en esto probablemente tenga razón Heidegger— nos complica el acceso al fenómeno que nos referimos, que la carga metafísica tan pesada que trae la palabra nos haga fácilmente confundirnos. La palabra tiene ya demasiadas capas petrificadas de siglos de historia de la metafísica. De todas maneras, la palabra como tal no es lo importante, sino aquello que significa y aquello que refiere. Que la fenomenología sea ciencia de las esencias quiere decir que la fenomenología busca las estructuras y/o relaciones esenciales del aparecer de los fenómenos, o sea, aquellas sin las cuales no puede haber ningún aparecer, ningún acontecer, lo que, es más, no puede haber ser. Si utilizo la palabra de estructura es justo para resaltar que no se hace referencia al *qué* de lo que aparece, sino al *cómo* aparece. Segundo, el concepto de esencia en sentido fenomenológico husserliano remite inevitablemente al de *reducción* y al de *epojé*, que son las herramientas mediante las cuales podemos acceder a las esencias en este sentido y, por ende, aunque indirectamente, al campo originario fenomenológico. Es decir, ambos sentidos del *cómo* arriba señalados también convergen: al darle la importancia al *cómo* del acceso (la reducción) se modifica lo invariable de aquello que aparece, puesto que ya no es el *qué* de ese aparecer, sino el *cómo* aparecen. Es por esta razón por la que convergen varios espacios en un mismo lugar. El *cómo* de la reducción y el *cómo* del aparecer; el *cómo* del modo de acceso y el *cómo* de aquello a lo que se accede.

Tratar de exponer el sentido de la reducción fenomenológica es un asunto extremadamente complejo. En mi caso, la manera de acercarme a una comprensión del asunto fue ocupándome del problema del tiempo y aquí lo traigo rápidamente a colación para explicarla. En las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (1904–05) Husserl empieza el §1 con una desconexión (*Ausschaltung*) del tiempo objetivo. Si bien la palabra no es propiamente la misma, el sentido sí. De hecho, aunque tampoco se usa aquí el concepto de *epojé*, también hay un uso implícito y operante de ella. Tanto reducción como *epojé* están presentes en la llamada desconexión del tiempo

⁹ Lo dicho para los distintos tipos de reducciones se aplica para los distintos tipos de esencia: hay esencias materiales, formales, históricas, incluso "empíricas" (aunque serían más bien generalizaciones inductivas que ponen al límite el uso y sentido de la palabra esencia), así como esencias puras (*eidos*), etc. Para el propósito que me propongo no es necesario adentrarse en la exposición detallada de cada uno de los tipos de esencia y *eidos*.

objetivo. Pero pasemos al asunto mismo: la desconexión es necesaria para reconducir —que eso es lo que significa reducción— del tiempo entendido como una sucesión de ahora objetivos, reales, mecánicos, causales, unos tras otros de forma sucesiva, o sea, del tiempo en su sentido cronológico y cósmico al tiempo en tanto vivido —experimentado— por alguien concreto. Con otras palabras: del qué al cómo del tiempo. En fenomenología, ese primer tiempo debe ser desconectado y reconducido al tiempo en su sentido fenomenológico que no es la sucesión mecánica-causal de momentos aislados, sino la *experiencia* de esa sucesión. El tiempo siempre es tiempo vivido por alguien o, para decirlo con la terminología husserliana, el tiempo es siempre conciencia de tiempo (*Zeitbewusstsein*). Sin este "vivido por alguien" la sucesión de cualesquiera momentos no podría ser ordenada en un antes y después realmente efectivo. ¿Respecto de qué sería anterior el punto A1 del punto A2? Ciertamente el pasado no es un tiempo anterior en un espacio bidimensional, esto nos lo enseña la fenomenología, su diferencia está en el experimentar que le da el carácter de ya sido. Es decir, sin aquel que vive de forma directa e inmediata el tiempo como un presente viviente fluyente —que es justamente el punto cero del fluir— no habría manera de afirmar que tal momento es antes o después (antes o después de qué, habría que preguntarse). Aquí no quiero discurrir a detalle más sobre este tan complejo asunto, baste lo dicho para marcar las pautas generales que me permiten continuar con mi objetivo.

Así que regresemos a los conceptos de *a priori* y trascendental en su sentido fenomenológico para mostrar su vinculación tanto con la eidética como con la reducción. La estructura esencial de, por ejemplo, los sonidos, es *a priori* porque no depende de una generalización empírica (de hecho, no depende de ningún tipo de generalización) y, de esta manera, no puede ser refutada por ninguna experiencia singular, sino solo corroborada en cada una de ellas. La esencia material que el fenomenólogo puede encontrar de estos nos dice que los sonidos no pueden ser sin tonalidad, timbre y extensión. Así como es parte de la esencia de la percepción visual que yo no vea objetos aislados, sino siempre en un campo visual compuesto por primer plano, trasfondo, horizontes; que el objeto al que dirijo mi atención solo me aparezca visualmente desde un perfil y nunca desde todos sus perfiles y desde todos los ángulos posibles al mismo tiempo, etc. Pero estas características esenciales no se entienden sin agregarles una última característica: esas cosas mismas (en los ejemplos: los sonidos o los objetos visuales) son las que quedan después de ejecutada la reducción, o sea, no son las cosas en un sentido realista ingenuo y tampoco las cosas en un sentido constructivista también ingenuo.

Dicho sea de paso, aquí nos topamos con uno de los presupuestos fundamentales de la fenomenología —que comparten tanto Husserl como Heidegger—, a saber, que hay una experiencia prelingüística, prepredicativa, preteórica y pretemática de donde brota todo sentido y que es ese suelo primigenio sobre el que germina o

que permite el *a priori* de la correlación. Experiencia que es, además, histórica y, por lo tanto, va constituyendo sus propios estratos de sentido, sobre los cuales se van formando nuevos estratos e instituyendo nuevos sentidos. Con esto, la fenomenología también toma distancia de las filosofías meramente formalistas que, aunque comparten la idea de lo *a priori* y lo trascendental, lo piensan como viniendo del entendimiento puro (los neokantianos, por ejemplo) o de las reglas del lenguaje (la filosofía analítica en general, aunque esta tenga muchas vertientes y matices) y no de las cosas mismas. La experiencia misma posee una estructura inmanente que le es propia y que es aquello de lo que se ocupa el fenomenólogo. Si muchas veces esto se vuelve problemático es porque no hemos sido capaces de repensar la experiencia en su sentido originario —o sea, fenomenológico— porque sin más hemos dado razón al intelectualismo racionalista o al escepticismo empirista y seguimos pensando a la experiencia como la relación entre dos cosas separadas por un infranqueable abismo en el que tiene que haber adecuación o correspondencia de una con otra. Afortunada o desafortunadamente, mi texto está como en el entrecruzamiento de muchos de los asuntos más espinosos y complejos de la fenomenología, por ello no puedo detenerme detalladamente en cada uno, pero espero ser lo suficientemente claro para ir dando las pistas para entender lo que aquí quiero plantear, a saber: ese entrecruzamiento de un mismo lugar con varios espacios.

El error de las filosofías clásicas es que teniendo frente a sí un bosque (objeto-sujeto) se concentraron en ver árboles, arbustos, hierbas y enredaderas de forma aislada, cual si estuvieran inconexas entre sí, cual si fuesen cosas inertes que simplemente están ahí una al lado de otra. Pero ver un bosque es ver esas conexiones entre todos sus integrantes. Así que también tengo que agregar lo siguiente: la fenomenología en cierto sentido es un nuevo tipo de realismo, pues el acceso a las cosas mismas nos permite captar las esencias, estructuras y relaciones esenciales de ellas mismas. Por ello, los colores no pueden aparecer de otra manera que como lo prescribe su esencia material. Sin embargo, no es un realismo ingenuo y clásico, sino, diría, uno trascendental. Ello por dos razones: primero, esas cosas mismas no son las cosas trascendentes que presupone un naturalista ingenuo como existiendo ahí sin más frente a nosotros. Las cosas mismas de las que habla la fenomenología —insisto— son aquellas que quedan después de ejecutada la reducción. Quizá por ello el fundador de la fenomenología se niegue a llamarla realismo, pues esas cosas mismas no son las cosas ahí realmente existentes en sí y trascendentes en sentido clásico (pues en otro sentido sí son trascendentes), sino las cosas fenomenológicamente reducidas. Recuérdese lo que acabo de decir del tiempo y trasládese al problema del cuerpo: en fenomenología no se investiga el cuerpo en tanto una cosa real, material, física-fisiológica en sí, sino que reconduciendo nuestra experiencia nos dirigimos al cuerpo en tanto que experimentado (o vivido) por mí o por alguien concreto que lo vive en primera persona.

Segundo, si bien es verdad que todo análisis fenomenológico remite a mi propia experiencia o vivencias, pero esa experiencia mía no tiene nada de mía en sentido de privado, sino todo lo contrario, la experiencia que tengo de mi cuerpo en tanto que vivido por mí me da el acceso a sus estructuras esenciales, es decir, invariables para cualquiera. Este segundo punto se puede nombrar el dativo de la dación¹⁰, es decir, las cosas siempre aparecen ante alguien que las experiencias en primera persona. Pero —y esto es algo también muy importante a tener en cuenta— ese alguien que escucha una melodía, por ejemplo, y sin el cual no habría sonidos (la conciencia, para Husserl o la existencia [*Dasein*] para Heidegger), no es una subjetividad en sentido empírico o naturalista ingenuo, sino la subjetividad a la que accedemos después de ejecutada la reducción. El *a priori* de la correlación solo se entiende en su correcto sentido cuando se entiende justamente eso: que la conciencia que está dirigida no es una conciencia en sentido naturalista —no son mis procesos neuronales, por ejemplo— y aquello que aparece y se da, aquello a lo que está dirigida, tampoco son objetos trascendentes y “en sí”, en ese sentido naturalista ingenuo. Como tampoco esa correlación entre existencia y mundo es la relación entre dos cosas separadas, la existencia (*Dasein*) singular y subjetiva y el mundo que está ahí ante los ojos en sí. La relación es precisamente una correlación en tanto ser-en-el-mundo.

Si el maestro de la Selva Negra tiene razón en decir que hay que despetrificar los conceptos, nosotros nos equivocamos al pensarlos tan rápidamente en un sentido únicamente metafísico o naturalista y en desacreditarlos solo por su nombre. El riesgo de dejarse influenciar demasiado por el oriundo de Meßkirch es que uno puede terminar por creer que solo se puede hablar desde la jerga que él propone, lo que, por lo demás, tampoco significa que sus vocablos estén demás, también hay que entender el porqué de sus elecciones terminológicas. En todo caso, lo importante es que el famoso lema husserliano de *a las cosas mismas*, pues debiera de ser leído en su totalidad: “Wir wollen uns nicht schlechterdings mit “den bloßen Worten” (...) zufrieden geben (...) Wir wollen auf die Sachen selbst” (Hua XIX/1: 10 [2006/1: 218]). O sea, y traduciendo de forma un tanto libre: “de las meras las palabras a la experiencia de las cosas de las que brotan”¹¹. Dicho lo anterior: para Husserl la intencionalidad es una de las estructuras esenciales y *a priori* de la conciencia, la cual nos dice que toda conciencia es *conciencia de*. Esta ya tan célebre definición dada en la “Quinta investigación lógica” debería siempre ser expuesta agregando también la otra parte, porque lo que dice no es solo que la conciencia sea conciencia de, sino que ese estar dirigido a, que le es propio, lo es siempre desde un modo de conciencia que corresponde al modo de darse de la cosa misma.

¹⁰ Cfr. Sokolowski 2012, y Moran 2000. No estoy seguro quién de los dos creó la expresión “dativo de la dación” (o si fue alguien más), pero ambos la usan en el mismo sentido.

¹¹ Sé perfectamente que esta traducción es poco apegada a la literalidad del texto, pero esa libertad me la tomo en nombre de resaltar de mejor manera lo que aquí quiero mostrar, sin por ello alterar por completo el sentido de la frase.

Por ejemplo, en mi acto desiderativo estoy dirigido a lo deseado, en mi acto imaginativo a lo imaginado, etc. Dicho en otras palabras, los objetos que deseamos me aparecen justamente como objetos deseados y no como objetos recordados porque ellos mismos así se dan y estoy dirigido a ellos justamente en un acto desiderativo y no en uno rememorativo. De ahí que la intencionalidad sea el concepto para designar ese *a priori* de la correlación, es decir, que hay correlación y co-dependencia del modo de darse con el modo de conciencia en el que aparece. Y quizá valdría la pena incluso agregar: y el modo de darse depende de la cosa misma en cuestión, la cual es la que queda después de ejecutada la reducción. Además, el modo de estar dirigido es también el de la conciencia reducida fenomenológicamente, o sea, la reducción es aplicable a ambos polos. La fenomenología tiene la tarea de describir, analizar, clasificar y tematizar todo este cuasi-infinito campo de la experiencia que es el campo originario de ese *a priori* de la correlación, eso sí, sin nunca olvidar que ese protosuelo es únicamente accesible mediante la ejecución de la reducción fenomenológica, de lo contrario, estaríamos dando de vueltas en círculos en los presupuestos naturalistas, empiristas, racionalistas o formalistas. Desde luego, también hay que agregar que esta fenomenología descriptiva será completada por una genética que tiene que ver con los procesos constitutivos. De momento baste lo aquí expuesto para tener una caracterización general de la fenomenología en sentido husserliano y quisiera ahora explicar cómo Heidegger se reapropia de la eidética y la reducción para su famoso giro hermenéutico de la fenomenología. La disputa entre ambos fenomenólogos será sobre ese cómo y el estatus del protocampo fenomenológico.

§ 3. Reapropiación y transformación heideggeriana de la reducción. El giro hermenéutico de la fenomenología y el ser-en-el-mundo como *a priori* de la correlación

Para mí, la reapropiación que hace el oriundo de Meßkirch de lo alcanzado por su maestro es lo que hace de este pensador uno de los más importantes dentro del movimiento fenomenológico. Por otro lado, pienso que la diferencia que hay entre ambos pensadores solo se hace realmente comprensible cuando uno la ve desde el trasfondo común que tienen. Los conceptos husserlianos arriba explicados son válidos *mutatis mutandis* a la fenomenología del filósofo de la Selva Negra; por ejemplo, ser-en-el-mundo es una estructura esencial ya no de la vida de conciencia, sino, en conceptos heideggerianos, de la existencia (*Dasein*), por ende, esta es esencial, *a priori* y trascendental en sentido fenomenológico. Es esencial porque el ente que soy yo mismo no puede ser sino como ser-en-el-mundo, es *a priori* porque el ser-en-el-mundo no es resultado de una inducción empírica o resultado de una contingencia cultural y es trascendental porque tanto es condición de posibilidad como cumple funciones

constitutivas. De hecho, los llamados existenciaristas son justamente las estructuras o relaciones esenciales que preconfiguran el modo de ser de ese ente. Por supuesto que esto no quiere decir que sean sin más intercambiables la fenomenología husserliana y la heideggeriana, sino que ambas tienen un suelo común que les posibilita ser *a priori*, esencial y trascendental. Cuando el oriundo de Meßkirch señala que el ser-en está conformado por comprender, encontrarse y discurso, afirma que estos son co-origenarios al *Dasein*, que no son resultado de una característica cultural o histórica, que no son descubiertos por inducciones empíricas y que son necesarios. En palabras del maestro de la Selva Negra: que no son solamente ónticos, sino ontológicos y, por ende, que lo que nos incumbe es su estructura (su esencia en sentido fenomenológico) pues esta prescribe su cómo. Por ejemplo, así como la esencia del color no dice qué es el color, sino cómo necesariamente este aparece —tonalidad, extensión, etc.— así los existenciaristas no dicen qué es el *Dasein* sino describen el cómo de la ejecución (o realización) de su modo de ser. Desde luego que expresamente el autor de *Ser y tiempo* criticará a su maestro afirmando la supremacía de los indicadores formales sobre las esencias, pero lo expuesto por él es, en realidad, más bien una reapropiación de ese concepto de esencia en sentido fenomenológico. La famosa crítica que hace de la esencia como una abstracción ideal en sus *Prolegómenos a una historia del concepto del tiempo* de 1924 no se aplica —a cabalidad— al concepto husserliano de esencia, a no ser que lo entendamos inadecuadamente¹². Las esencias y estructuras esenciales husserlianas no remiten al qué de los fenómenos, sino justamente al cómo (*wie*) de su darse-aparecer. La intencionalidad no es la esencia de la conciencia a la manera de su contenido quiditativo, ni como su sustrato material o formal-ideal; es decir, la intencionalidad no prescribe el qué de la conciencia, cual si esta fuese una caja dentro de la cual estuviera la intencionalidad contenida (de esto Husserl hace bastante hincapié), sino que describen justamente el cómo de la ejecución de la vida de conciencia en su concreción, o sea, lo que caracteriza en su cómo es su estar-dirigida-a y esto es lo que la hace tanto esencial, como *a priori* y trascendental. De ahí que la afirmación romaniana sea la mejor manera de referirse al esencialismo husserliano: un esencialismo sin esencias (Romano 2010: 373–400). Es verdad que es debatible si las esencias son captables en una intuición directa (sobre lo que no discutiré aquí) o más bien en una intuición hermenéutica —como sugiere el filósofo de la Selva Negra— pero es absurdo decir que son generalizaciones de cualquier índole. Si los existenciaristas no fueran *a priori*, esenciales (en el sentido husserliano) y trascendentales, entonces estaríamos ante un análisis que solo sería válido para cierta época y cultura, lo cual niega rotundamente su

¹² Por el espacio del que aquí dispongo no me es posible adentrarme a detalle en la diferencia entre indicador formal y esencia. Simplemente nótese que el acento solo se entiende radicalizando el concepto de esencia en sentido husserliano y llevándolo al sentido pragmático-existencial que tendría una conciencia encarnada en el mundo.

autor. O sea, tendríamos que aceptar que estamos ante una antropología filosófica¹³ y no ante una ontología fundamental. Desde luego, no perdamos de vista que ambos son relativistas respecto del qué, más no respecto del cómo del aparecer. Quizá eso es lo que hace tan compleja la comprensión de la fenomenología porque es al mismo tiempo relativista, en ese sentido, y universalista, en el otro. Además, tampoco olvidemos que ese *cómo* que resalta la fenomenología tiene un doble sentido, respecto del cómo del mundo y respecto del cómo de la existencia (*Dasein*) y respecto del cómo del acceso a ese mundo y a esa existencia (o a esas cosas y a esa conciencia ante la que aparecen, dicho husserlianamente).

Para hacer más entendible esta reapropiación es necesario remitirse a lo que considero la aportación más importante de Heidegger a la fenomenología, a saber, el llamado giro hermenéutico de la misma, ¿pero en qué consiste tal giro? Justamente en situar históricamente al fenomenólogo, pues este no puede partir de descripciones supuestamente neutras y cuyo punto de partida sea algo así como el ojo de dios. No, en cualquier análisis fenomenológico, aquel que lo realiza se encuentra —para decirlo levinasianamente— sumergido [*s'y baigne*] en aquello que rodea lo analizado y él mismo es parte no-independiente —para decirlo husserlianamente— de aquello en lo que está sumergido. Nunca es un sujeto neutro, sino un sujeto atravesado por intereses, gustos, fobias y por su época histórica el que realiza las descripciones¹⁴. Nunca es una conciencia neutra, sino una conciencia fáctica-concreta, o sea, una existencia (*Dasein*) en el sentido en que el filósofo de la Selva Negra usa la palabra. De ahí que la fenomenología sea siempre hermenéutica¹⁵ y de ahí que la intuición directa del objeto no sea suficiente por sí misma, sino que requiere de la interpretación en su sentido fenomenológico; la cual, por lo demás, no es un acto teorético tematizante, sino más bien es una preinterpretación que parte de una precomprensión (esta última tampoco temática y expresa) que hace la existencia (*Dasein*) de sí misma. Pero, ¿no estoy, con lo anterior, contradiciéndome? ¿Cómo es posible que la fenomenología sea, a la vez, captación de esencias e interpretación de estas? ¿Lo que intenta Heidegger no es justamente volver imposible la fenomenología tal cual la entiende Husserl? Esto es lo que algunos intérpretes creyeron, pero es todo lo contrario; solo se entiende adecuadamente el asunto si la interpretación y la descripción son deudoras de aquello previo y que las posibilita, aquello en lo que están sumergidas, o sea, esa interpretación existencial depende de ese campo originario (o protosuelo como aquí también

¹³ Por mi parte, no desdeñaría para nada una antropología filosófica de esta índole. Solo lo resalto porque el autor de *Ser y tiempo* hace mucho hincapié en distanciarse de ello.

¹⁴ Es verdad que el mismo Husserl resaltaré esto en sus obras inéditas y tardías, en las que subraya la importancia del sentido práctico-existencial de la conciencia y la intencionalidad, lo que se subraya en conceptos como interés, impulso (*Trieb*), instinto, etc. Pero también es verdad que en las obras publicadas en vida de su autor el acento estaba más puesto en una fenomenología teorética. Así que aquí damos por buenas, al menos parcialmente, las críticas heideggerianas, *cfr.* Lee 1993.

¹⁵ Evidentemente en el sentido en que usa esta palabra Heidegger y no en tanto teoría de la interpretación.

lo he llamado) fenomenológico al que solamente accedemos ejecutando la reducción. ¿Pero cómo es posible esto? ¿Si las estructuras esenciales son hermenéuticas, siguen teniendo las características arriba descritas? ¿Seguirían siendo esenciales, *a priori* y trascendentales? ¿Si toda intuición es hermenéutica —como pretende el nacido en Meßkirch— estamos todavía ante la captación directa de la cosa misma en persona? ¿Hablamos de lo mismo cuando hablamos de ir a las cosas mismas? Con esto he llegado al meollo del asunto de mi exposición porque justamente de la compatibilidad de esto depende lo adecuado o inadecuado de mi hipótesis de investigación.

Para hacer comprensible el asunto lo mejor es recurrir a un ejemplo que ilustre la cuestión: la arriba citada esencia material del sonido ¿en qué sentido es hermenéutica? ¿No agota ya las posibilidades que le son inherentes? ¿Qué se interpreta cuando se dice que la intuición es hermenéutica? Diré lo siguiente: que la fenomenología sea hermenéutica es una aseveración de una característica esencial de la misma —de ahí que pueda decir que es el aporte heideggeriano más importante—, pues no se está afirmando que a veces haya interpretación y a veces no. No se está diciendo que la interpretación sea un método de esclarecimiento de los fenómenos, de los cuales primero tendríamos un contacto directo y que, posteriormente, en un acto expreso y tematizante los interpretaríamos en su "correcto sentido". Lo que Heidegger está asegurando es que la vida misma (la existencia [*Dasein*]) en su ejecución es hermenéutica y, por ende, que la hermenéutica forma parte de la relación esencial del aparecer de los fenómenos mismos: prescribe su cómo. De la misma manera que en el cómo del aparecer de los objetos visuales está prescrito que no pueden darse desde todos sus perfiles al mismo tiempo, así también el interpretarse del ser de la existencia misma prescribe el cómo es esa existencia (*Dasein*). El resonar de los sonidos está necesariamente acompañado por un encontrarse templado anímicamente dispuesto y por un comprender práctico-existencial de los mismos. Los sonidos, además de las características señaladas por Husserl, también aparecen en las tonalidades afectivas en las que se encuentra dispuesta la existencia y también suenan como el trueno que anuncia una tormenta o el ruido de la motocicleta que me molesta al sacarme de mis reflexiones, por ejemplo, y no como meros sonidos existencial y pragmáticamente neutros. Por supuesto que podemos perfectamente imaginarnos un mundo sin colores, pero mientras estos aparezcan tendrán que hacerlo como lo prescribe su esencia material y, habrá que agregarle, su aparecer irá siempre acompañado de una carga práctico-existencial.

De igual manera, el carácter hermenéutico del *Dasein* describe un atributo esencial análogo, pues no implica la necesidad de la existencia de dicho ente, solo describe las condiciones de posibilidad del cómo de su ser. ¿Es posible hacer compatibles ambas vías fenomenológicas? En caso afirmativo, ¿hasta qué punto? Lo que se me ocurre para ilustrar de otra manera lo que aquí sostengo es recurrir a otro ejemplo clásico: el de la cátedra. Esta no aparece como una superficie plana, rugosa, etc., ni como un objeto

que se ve en un primer plano, sobre un trasfondo, sino que se capta de golpe como justamente lo que es, como cátedra en donde el profesor imparte sus lecciones¹⁶. Que la cátedra aparezca de golpe cargada de un sentido práctico-existencial depende de esa hermenéutica inherente a la existencia, pero ese sentido práctico-existencial no es una arbitrariedad, sino que las cosas y el mundo mismo aparecen con esa carga práctica-existencial, o sea, es una característica de la estructura del ser las cosas mismas y del dativo ante quien se manifiestan, en este caso, la existencia (*Dasein*). Esto quiere decir que las cosas mismas tienen un sentido existencial-práctico que es correlato de su modo de darse y el modo de comportarse de quien está dirigido a ellas, se manifiestan como algo que incumbe a la existencia dentro de un mundo de significados que se relacionan unos a otros. Resumiendo: que el aparecer de las cosas tenga un sentido existencial es parte de su esencia, es decir, no es que a veces sea así y a veces no, sino que no hay aparecer sin esa carga hermenéutica de sentido. Y esto, lejos de relativizar a la fenomenología, la viene a complementar. Esas famosas descripciones de un objeto cualquiera que aparece a la percepción visual y del que solo puede verse una cara, más que ser refutadas por las descripciones heideggerianas son complementadas, pues ese cómo del aparecer es contemplado desde otro perfil y otro ángulo. La taza que veo desde una sola cara sobre el escritorio en el que trabajo, implica también la existencia (*Dasein*) ocupada que la utiliza y ante la cual se manifiesta como la taza para el café, que, a su vez, sirve para mantenerse despierto y terminar el trabajo. Los caracteres existenciales no son meros agregados arbitrarios, sino características esenciales del cómo. No hay percepción visual posible en la cual no esté a la vez intrincada la existencia de aquel que percibe. Y justo con esto llegamos —aunque esquivando algunos puntos intermedios que habría que desarrollar en otro lado— al ser-en-el-mundo: el filósofo de la Selva Negra aplica una reconducción de lo ya reducido por su maestro; se pasa de la conciencia que describe aquello a lo que está dirigida en correspondencia con su modo de darse a una existencia (*Dasein*) sumergida en el cuidado de sí, del mundo y de los otros (*Sorge, Besorge, Fürsorge*). Según Heidegger, antes que intencionalidad está el ser-en-el-mundo; desde donde lo planteo habría más bien que decir: desde otro ángulo y otro perfil el *a priori* de la correlación no es entre una conciencia y sus *nóemas*, sino entre una existencia que comprende-afectivamente y el mundo en el que habita desde su comportarse. Ser-en-el-mundo designa justamente esa otra cara de este protosuelo o campo originario del que parte toda investigación fenomenológica.

Todavía podría agregarse mucho al respecto y, sobre todo, puntualizar con más detalle esto que aquí simplemente he caracterizado de manera general. Pero para mi propósito creo que basta con lo expuesto. A modo de conclusión de estos primeros dos puntos, quisiera señalar lo siguiente: 1) Si bien Heidegger no utiliza la palabra reduc-

¹⁶ Cfr. Heidegger 1987: §§14, 15, 16, 17.

ción, sí que está ejecutando una reconducción fenomenológica operante en todas sus investigaciones. Sin esta sería imposible entender la diferencia entre existencia como mera *existentia* de cosas inertes meramente ahí, ante los ojos y la *existentia* como útil. La piedra no está simplemente ahí, sino que está ahí como un estorbo en el camino, por ejemplo. Lo mismo respecto de la existencia (*Dasein*) del ente que en cada caso soy yo mismo, esta solo se entiende desde la ejecución operante de una reconducción —llamémosle fenomenológico-hermenéutica— hacia la experiencia que tengo del ser mi propia existencia, la cual es vivida por mí. Esta existencia (*Dasein*) no es nunca la existencia en sentido psicológico, neurológico o naturalista de cualquier otra índole, sino que a esta existencia (*Dasein*) en su sentido fenomenológico se accede reconduciendo precisamente a la experiencia directa que tiene quien la vive y que permite el paso de una mera existencia subjetiva-empírica a una existencia en tanto *Dasein*. 2) Así, por un lado, la intencionalidad entendida fenomenológicamente reconduce de una concepción ingenua naturalista (o formalista) que la piensa como la relación entre dos cosas separadas que están ahí una frente a otra (sujeto y objeto) a una correlación entre modo de conciencia (*noesis*) y modo de darse-aparecer (*noema*); y, por el otro, el ser-en-el-mundo reconduce de una concepción que presupone una relación entre una existencia singular subjetiva separada y un mundo separado en el cual ella está como el libro está sobre la mesa, a un ser-en-el-mundo, a una correlación esencial entre mundo y existencia (*Dasein*). Justamente, la mundanidad del mundo resalta que el mundo no es algo ahí inerte, en sí, separado, sino el mundo vivido (morado) por esa existencia (*Dasein*) cuidando de sí, del mundo y de los otros.

§ 4. Antes de la intencionalidad y el ser-en-el-mundo

Para terminar, quisiera hacer unos señalamientos generales a lo expuesto. Lo verdaderamente importante es que tanto la fenomenología husserliana como la heideggeriana tienen un protosuelo en común que es ese *a priori* de la correlación, palabra con la que he nombrado este campo fenomenológico originario. Al respecto tengo todavía un par de cosas que agregar. Primero, la lección que debemos entresacar es que toda fenomenología es una reconducción a la experiencia originaria y primaria de la experiencia de la que brotan las cosas mismas. Segundo, esa experiencia y esas cosas mismas no se pueden ni deben entenderse en su sentido naturalista o formalista (o de otra índole), es decir, si las pensamos desde una actitud natural o desde una comprensión vulgar, entonces no las estamos entendiendo en su sentido fenomenológico. Tercero, ese protosuelo común es donde se enraíza la aspiración de ser esencial, *a priori* y trascendental; pues el cómo de ese *a priori* de la correlación es lo que pretende describir la fenomenología a la vez de que rastrea su génesis. Por último, ese protosuelo es, en última instancia, el de lo pre-dado, de lo pre-intencionado, de lo pre-, vor- o prä- y su

correlato, el tiempo como forma del entrelazamiento. ¿Pero qué es esto previo? Esto previo es lo ya siempre dado de antemano, aquello con lo que inmemorialmente —para decirlo levinasianamente— ya nos encontramos habiéndonoslas. Lo pre-tético es la fuente de la que brota toda la experiencia y es de sus relaciones esenciales de lo que se ocupa la fenomenología. De hecho, como dice Romano, “si hay una tesis que parecen compartir casi todos los fenomenólogos —y sea quizá la única que comparten— es aquella que afirma que los fenómenos se presentan a nosotros con un sentido autóctono que no está configurado por nuestros esquemas del lenguaje” (Romano 2010: 172). O sea, que la experiencia misma o la vida misma están preconfiguradas por relaciones esenciales previas a nuestro lenguaje, a toda tematización y a toda captación. Que existe un *logos* pre-lingüístico. ¿Cómo accedemos a esto previo? ¿No es absurdo decir que existe un sentido prelingüístico de la experiencia? Todo depende de qué entendamos por sentido prelingüístico y por experiencia. Si por prelingüístico entendemos aquello que escapa al lenguaje, como si fuese algo independiente del lenguaje y que no podemos apalabrar, entonces la afirmación es absurda. Porque seríamos contradichos por el hecho mismo de remitirnos a esto previo desde las palabras. Pero la afirmación no dice eso, sino que es previo al lenguaje, que hay una instancia en la que nuestro lenguaje se enraíza y de donde brotan todos sus significados. Esto previo es ese experimentar anclado en el mundo de la vida (o en el ser-en-el-mundo) y el lenguaje es, como bien lo intuyó Merleau-Ponty, una prolongación de los gestos con los que nuestro cuerpo vivo se relaciona e interactúa con su mundo. Por otro lado, si por experiencia entendemos “experiencia privada”, entonces la afirmación resulta igualmente absurda. Cuando la fenomenología se refiere a la experiencia —aunque esta sea siempre mía— no se refiere a ella como algo mío en sentido de privado o exclusivo, tengo que volver a insistir en ello. De ser así, no se referiría a nada y las críticas wittgensteinianas estarían ampliamente justificadas. Cuando la fenomenología habla de experiencia lo hace refiriéndose a las reglas esenciales de esta y, por lo tanto, al cómo de su darse compartido y común.

Empecé el texto haciendo esa analogía con los bosques en los que un mismo lugar puede ser ocupado —y de hecho está habitado— por varios espacios. Decía que ese lugar primigenio es lo común a todo pensar fenomenológico y es ahí donde convergen, de la misma manera que el acento que ponen a la hora de referirse a él es aquello en lo que divergen. Espero que estas líneas basten para hacer visible que tanto la fenomenología husserliana como la heideggeriana están intrincadas, habitando el mismo lugar, pero en diferentes espacios, dentro de los cuales, por lo demás, también se repite esta intrincación que entrelaza a la vez que desenlaza. Y es justo aquí donde nos topamos con los límites de la fenomenología, los cuales han sido fuente de inspiración para todas las fenomenologías posteriores a Husserl y Heidegger. De ello espero poder ocuparme en otro texto y en otro momento.

REFERENCIAS

- Heidegger, Martin. 1967. *Sein und Zeit*. Tübinga: Niemeyer.
- Heidegger, Martin. 1987. *Zur Bestimmung der Philosophie: mit einer Nachschrift der Vorlesung "Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums"*, ed. Bernd Heimbüchel. Francfort: Vittorio Klostermann.
- Husserl, Edmund. 1950 ss. *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke*. La Haya / Dordrecht / Cham: Martinus Nijhoff / Kluwer Academic Publishers / Springer.
- Hua II. 1950. *Die Idee der Phänomenologie: Fünf Vorlesungen*, ed. Walter Biemel = 2015. *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*, trad. Miguel García-Baró. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hua III/1. 1976. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, ed. Karl Schuhmann = 2013. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*, trad. Antonio Ziri6n Q. México: Fondo de Cultura Econ6mica-Universidad Nacional Aut6noma de M6xico.
- Hua XIX/1. 1984. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, ed. Ursula Panzer (de 1–529) = 2006. *Investigaciones l6gicas. vol. I*, trad. Manuel Garc6a Morente y Jos6 Gaos. Madrid: Alianza Editorial.
- Landgrebe, Ludwig. 1982. *Faktizit6t und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*. Hamburgo: Meiner.
- Lee, Nam-In. 1993. *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Luft, Sebastian. "Husserl's Method of Reduction". En *The Routledge Companion to Phenomenology*, ed. Sebastian Luft, S6ren Overgaard. Nueva York: Routledge.
- Merleau-Ponty, Maurice. 2005. *Ph6nom6nologie de la perception*. Par6s: Gallimard.
- Moran, Dermot. 2000. *Introduction to phenomenology*. Londres: Routledge.
- Romano, Claude. 2010. *Au c6eur de la raison, la ph6nom6nologie*. Par6s: Gallimard.
- Sokolowski, Robert. 2012. *Introducci6n a la fenomenol6gia*, trad. Esteban Mar6n 6vila. Morelia: Jitanj6fora.

Sobre el problema de la doble acepción del dolor visto desde la fenomenología husserliana

Husserlian Phenomenology on the Problem of the Double Meaning of Pain

JORGE ANDRÉS CALVO CHÁVEZ

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

México

calvoj.andres@gmail.com

ORCID ID: 0000-0003-3274-1164

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen VII (Actas del VIII Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)

Círculo Latinoamericano de Fenomenología

Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú

2026 - pp. 61-81

Resumen

El presente trabajo tiene el objetivo de ahondar en los motivos por los cuales es posible afirmar la existencia de dos tipos de dolores, a saber, el físico y el anímico. El hilo argumentativo se inicia con una breve problematización del concepto de dolor a lo largo de la historia de la humanidad, en la que se observa que este siempre ha sido tematizado a partir de conceptos ajenos al dolor mismo. Una vez cumplido este primer punto, se da el paso a la postura fenomenológica con la finalidad de ahondar en la vivencia dolorosa y dilucidar una estructura común a todo tipo de dolor. Se concluye que si el dolor es acotado en estos términos se incurrirá en un traspié conceptual pues se pierde de vista su capacidad más notoria, a saber, su capacidad de poner en crisis a la vida.

Palabras clave

Dolor, físico, anímico, Husserl, sujeto del dolor

Abstract

The present work examines the motives that claim the existence of two types of pain, namely, the physical and the emotional. The argumentative thread begins by briefly questioning the concept of pain throughout the history of humanity whereby pain has always been thematized with concepts that are alien to pain itself. Once this first point is settled, the phenomenological analysis of painful experiences seeks to elucidate a common structure to all types of pain. Finally, it concludes that if pain is narrowed down to concepts that are external to pain itself, its most salient feature will be lost, namely, its ability to put life in crisis.

Keywords

Pain, physical, emotional, Husserl, subject of pain

§ 1. Dos tipos de dolor

El reflexionar en torno al dolor representa un problema mayúsculo desde el momento en el que uno se ve en la necesidad de empezar a acotar el tema debido a las múltiples y variadas definiciones que se pueden rastrear con respecto a esta cuestión. El más claro ejemplo de este cúmulo de acepciones se encuentra en la asociación de propiedades positivas al dolor. Esto revela que quien sufre *necesita* darle un significado a su sufrimiento. Quizás el ejemplo que tenga mayor cabida en este caso corresponde a la postura que los teólogos han asumido con respecto al dolor al señalar que se trata de:

(...) una forma de un castigo comunicada por un ser superior; los evolucionistas del siglo XIX afirmaron que se trataba de un mecanismo del organismo para protegerse del mal, y muchos profesionistas de la medicina, desde el siglo XIX hasta nuestros días, han vaciado completamente al dolor de cualquier significado intrínseco, haciéndolo poco más que un signo o un síntoma de algo más (Bourke 2013: 156)¹.

Es sumamente importante notar que las múltiples concepciones que se le puedan atribuir al dolor operan a partir de un valor extrínseco que le es otorgado. El hecho de que sea posible adscribir tan distintos sentidos al dolor, delata un problema de fondo que persiste en cualquier significado con el que sea dotado, a saber, una amplía disonancia con respecto a qué se entiende cuando se enuncia la palabra dolor. Respecto del dolor, poco se dice de él mismo; más bien, siempre es tematizado desde

¹ Las traducciones de los textos en inglés son propias del autor.

los efectos que este causa, por ejemplo, para San Agustín, el "(...) dolor es útil cuando fuerza a la naturaleza a ser mejor; pero si la conduce a ser menos buena, es inútil" (1963: 787). La constante búsqueda y elaboración de sentidos con los que el dolor cobra relevancia en la vida diaria indican la importancia que este problema supone para aquel que lo sufre.

Indistintamente de la concepción que uno decida enunciar con respecto al dolor, ya sea una que se encuentre apoyada en los fundamentos de la medicina moderna o aquellas posturas antiquísimas de la teología, será relativamente sencillo concluir de cada uno de estos posibles ejemplos que el dolor no tiene voz propia en cada una de estas acepciones, y que siempre será categorizado como tal en función de una serie de requerimientos que son ajenos a la misma experiencia dolorosa. Por ejemplo, a partir de una postura médica el dolor es interpretado como "una experiencia sensorial y emocional desagradable que es asociada con actual o potencial daño de un tejido, o descrito en términos relativos a dicho daño" (Merskey 1986: 217). Es decir, que se limita a cumplir la *función* de una sirena que anuncia un motivo de preocupación para aquel que se encuentra sufriendo, ya sea que se trate de un malestar físico o de propiedades fisicoquímicas del cuerpo. En suma:

(...) para el médico, el dolor encierra diversos significados: puede ser una advertencia sobre una agresión que amenaza la integridad orgánica, un síntoma cuyo análisis conduzca a explicar el padecimiento del enfermo, la manifestación dominante de una enfermedad, o el objetivo para tratar (De los Santos 2013: 63).

Desde la retícula de la medicina, el dolor es reducido a una mera sintomatología que encierra en sí mismo aparecer todo su propósito, así como de igual modo se establece una serie de parámetros que el dolor debe cumplir para poder ser designado como tal. La importancia que se le da a la existencia de un daño tisular o una descompensación fisicoquímica es la piedra angular con la que el dolor es relegado a poseer una función de alarma en este esquema teórico, además de establecer una distinción entre el llamado dolor físico y el dolor anímico al tomar la idea del cuerpo físico como su ancla conceptual. En este esquema naturalista el dolor se convierte en el puntero de una balanza que concurre entre la salud y la convalecencia.

La consecuencia más sobresaliente de ancorar el dolor al cuerpo físico será la división que se establece en el seno de este. Se abandona toda noción que gira en torno a la experiencia dolorosa para dar cabida a aquella que únicamente puede ser descrita en términos naturalistas. Se hablará de dos clases de dolor, de uno que siempre será puesto en evidencia por su cualidad palpable; mientras que el otro deberá ser comprobado por medio de estudios que evidencien una descompensación en el cuerpo. Es así como:

(...) el dolor se convierte en dolor real cuando hay causas objetivas, es decir, claramente visibles para el otro. Cuando se sitúa al dolor dentro del contexto del cuerpo anatomizado y de las condiciones objetivas, entonces se vuelve real. (...) El dolor se espacializa en un mundo despersonalizado (Kugelmann 2017: 51).

El mensaje detrás de la crítica que ofrece Kugelmann a la visión naturalista del dolor, a mi parecer es bastante acertado en tanto que logra dar en el centro del problema, a saber, en la arbitraria acotación de los parámetros de la experiencia del dolor. Se le atribuye al dolor que opera sobre los pliegues corporales una existencia palpable, mientras que el dolor anímico es relegado al reino de lo invisible, de aquello que difícilmente puede ser comprobado por un tercero. Ahora bien, no se pone en tela de juicio la existencia del dolor anímico *per se*, sino que la duda recaerá sobre las condiciones de posibilidad de este, por lo cual es relativamente sencillo afirmar, tal y como lo hace Kugelmann, que "las construcciones del dolor siempre serán dualistas en tanto que la imagen anatómica del cuerpo sea su base teórica" (2017: 72). La dualidad del dolor es una consecuencia lógica que se asocia a partir de la distancia conceptual entre la que se encuentra el cuerpo como centro pasivo de la experiencia y la fuerza desiderativa del sujeto, en otras palabras, el dolor es reducido a una sensación pasiva que impide el libre proceso volitivo del sujeto.

El dolor físico o, como diría Kugelmann en su crítica, el dolor real, representa una mera interrupción que se centra en la capacidad humana de interceder en el mundo, es decir, es reducido a una sensación pasajera que amenaza con destejer el sentido que posee el mundo exterior. Una herida en una mano, vista desde una postura naturalista, únicamente impide que aquel que tenga dicha herida pueda desarrollarse de forma natural. En contrapartida, el dolor anímico genera una transformación por entero del mundo del sujeto, no se considera tanto una irrupción, sino un cambio irrevocable y absoluto que trae consigo una nueva realidad que no se denota únicamente tanto en el cuerpo como en el sujeto, sino que:

(...) el dolor emocional también tiene aspectos fisiológicos que son incómodos y tienen una experiencia corporal dolorosa que es tangible. El dolor emocional impacta nuestra respiración, nuestra tensión muscular, nuestra digestión, nuestra forma de pensar (que puede hacerse más estrecha y rumiante), nuestro sueño, nuestros niveles de cansancio, apetito y achaques físicos (...) (Timulak 2015: 3).

La contraposición entre interrupción y transformación ejemplifica de forma perfecta la dimensión del abismo conceptual que separa al dolor físico del dolor anímico *en una postura de índole naturalista*, el primero es considerado únicamente como una variación momentánea que eventualmente dejará de cobrar importancia y el sujeto podrá retomar el transcurso de su vida sin mayor inconveniente, inclusive con aquellos

dolores que derivan de la amputación de alguna parte del cuerpo. En contrapartida, el dolor anímico se ve envuelto en un cambio radical que se genera a partir de una afectación emocional en la que el sujeto se ve inmiscuido. No hay una interrupción tal cual en la experiencia cotidiana del sujeto, sino que su mundo por entero es subsumido en una realidad distinta que bien podría ser señalada, en un principio, como carente de sentido.

Este patrón, el cisma entre dos tipos de dolores, no es exclusivo de la visión médica-naturalista, sino que se encuentra incrustado en cada una de las concepciones que se puede tener del dolor. Considero que el mejor ejemplo para ilustrar este punto será uno que opere en contrapartida de aquello que ha sido expuesto en la postura naturalista de la medicina. Quizás la teoría más importante contra dicha idealización es la concepción normativista de la enfermedad, la cual

(...) considera que los conceptos de enfermedad y salud se encuentran influenciados, hasta cierto punto, por valores humanos subjetivos. Los valores humanos subjetivos son creencias, preferencias, metas que los individuos o comunidades puedan mantener razonablemente como importantes para lograr una versión de una buena vida (Sisti y Caplan 2016: 9).

Efectivamente, la postura normativista ofrece una explicación que rompe con una idea mecanicista en la medicina al situar los valores humanos como la piedra angular de esta nueva teoría, motivo por el cual el "normativismo representa quizás la alternativa más dominante al naturalismo, su idea central es que nuestro concepto de enfermedad ha sido construido acorde a las normas sociales y valores, en oposición de una medición biológica objetiva de una disfunción" (Gergel 2012: 1107). El dolor en este particular caso puede ser identificado a partir de una semejanza con la enfermedad en la medida en que ambas cuestiones se desarrollan en ejes similares cuando son experimentadas, esto es, en la encrucijada entre el dolor y la enfermedad es posible abstraer que el punto en común entre estas será la forma en la que afectan la vida de la persona. El dolor visto desde el normativismo opera a partir de aquello que el sujeto considere como perjudicial a su propia calidad de vida, lo cual implica que la existencia de una herida física, por ejemplo, pasará a segundo plano de importancia para centrarse en aquellas dolencias que se sitúan en un nivel más personal, en donde la mayoría de las veces el cuerpo físico no intercede de forma activa como podría suceder en un acto de corrupción o desamor, en una palabra, en aquellos eventos en los que no es posible localizar una herida física. Ahora bien, esto no quiere decir que el dolor físico sea simplemente descartado o, en los casos más extremos, negado; por el contrario, partiendo del hecho de que en el normativismo el énfasis recae en la calidad de vida que el sujeto pierde a partir de la aparición del dolor, sería un error afirmar que una herida física no sea tomada en cuenta en dicho contexto. El normativismo

nivela el plano entre el dolor físico y el anímico al darle validez a ambos, pero adolece de la misma crítica que el naturalismo, a saber, su dependencia de la actitud natural.

Es preciso señalar que tanto naturalismo y normativismo parten de la misma cuestión, a pesar de que se trate de procederes distintos: el naturalismo intenta concebir todo aquello a partir de la observación y deducción de los caracteres cuantificables del mundo; por su parte, el normativismo ve en el mundo un hecho que únicamente es posible de ser entendido a través de la interpelación de los valores humanos. Podría parecer que el naturalismo no toma en consideración las distintas ramificaciones que son posibles de ser desarrolladas a partir de los ya mencionados valores, no obstante, este es únicamente el caso en ciertas teorías que siguen un naturalismo rígido. Sholl comenta que:

(...) para el naturalista, el concepto de 'dolencia' es entendido como no siendo 'meramente' biológico, sino también cargado de valor, (...) así que no habría problema en enriquecer el concepto de 'enfermedad' a partir de una descripción desde la primera persona de la dolencia: la aceptación de los valores en la dolencia implica que esta es irreductible frente a la enfermedad (2015: 397).

Es importante no perder de vista que la crítica que la fenomenología realiza no se encuentra circunscrita a las distintas articulaciones que el naturalismo, en este caso, realiza en su proceder, sino a aquello que une a estas dos teorías, a saber, su dependencia de la actitud natural con la que conciben al mundo y su lugar en el mismo. Estas dos posturas se relacionan de forma evidente con el mundo en tanto que el normativismo lo toma como su palestra y el naturalismo como su canon.

Ninguna de ellas se cuestiona por la validez de aquello que pretenden seguir o entender, pero este impedimento no es producto de alguna limitación conceptual que pueda ser subsanada, sino que se instaura en el límite de las actitudes que son posibles de desarrollarse a partir de la actitud natural. No se ponen en tela de juicio las condiciones de posibilidad de existencia de aquello que es percibido, no hay cabida para un planteamiento de dicho tipo desde la actitud natural; es un oxímoron, desde esta actitud, plantearse tales cuestionamientos. No se disputa la validez de aquello que aparece frente a mí, se le acepta tal y como se da, la vida en la actitud natural, "(...) es, en principio, nada más que la vida cotidiana antes de hacer filosofía—esto es, la actitud natural puede ser caracterizada como precientífica y prefilosófica" (Luft 2002: 116). En este entrecruce de ideas me gustaría realizar las siguientes acotaciones: el dolor en una acepción no fenomenológica es concebido únicamente en función de valores extrínsecos al dolor mismo. En el caso del naturalismo en la medicina, el dolor es considerado como tal cuando hay una afectación palpable en el sujeto, es decir, en la medicina se podrá hablar de dolor cuando sea posible comprobar que hay una herida o una descompensación fisicoquímica del cuerpo. De igual modo, es posible

realizar una observación similar con respecto a una visión normativista del dolor al señalar que, en este caso, a pesar de que se sitúa en contrapartida de la postura naturalista de la medicina, el dolor en el esquema normativista es definido a partir del modo en el que el dolor fractura la vida de aquel que se encuentra sufriendo. Por último, me parece de suma importancia recalcar que en todos estos posibles ejemplos opera de fondo la pregunta que dicta en gran medida el contexto bajo el cual el dolor es entendido, a saber, sobre quién actúa el dolor. En el caso de la medicina, me parece relativamente sencillo rastrear que esta opera a partir de la idea que el sujeto del dolor es el cuerpo físico. Por el otro lado, al hablar de la postura normativista, la concepción gira hacia un sujeto que, si bien toma en cuenta su cuerpo físico, se decanta por una postura que gira en última instancia con respecto a la afectación que puede tener para su vida, por lo cual se puede afirmar que el normativismo está anclado a una concepción anímica del sujeto.

§ 2. Una mirada fenomenológica al concepto del dolor

La vivencia del dolor constituye una rica veta para el análisis fenomenológico en vista de la complejidad y de las múltiples acepciones que le son inherentes. La radicalidad que presenta el dolor puede ser entendida únicamente a trasluz del *exceso* que esta supone para el cuerpo y para el sujeto que lo vive. Un claro atisbo de esta complejidad se puede encontrar en el lenguaje que se utiliza de forma indiscriminada día a día para hacer referencia a dichas experiencias. Este trae consigo una plétora de imprecisiones de carácter conceptual que, en caso de ser dejadas a la deriva, naturalmente, lograrán entorpecer el curso de esta investigación. Sería una tarea ardua y casi imposible por sí misma la delimitación de esta noción si se juzgara necesario revisar cada una de las acepciones que la palabra *dolor* evoca cuando es mentada, la magnitud que dicha tarea implica evade el sentido que esta investigación perseguirá. No obstante, resulta imposible no atender el problema conceptual que este supone. En buena medida, se puede justificar que la mayoría de estas imprecisiones provienen de la confusión que la propia experiencia del dolor constituye para el sujeto, pues la pregunta de fondo que opera en todos estos casos es quién sufre el dolor.

Teniendo esta incógnita en mente es de suma importancia no perder de vista que la bifurcación del dolor corresponde a la división entre las características físicas y anímicas del cuerpo humano. Dicha apreciación se encuentra fundada en la actitud natural al señalar que estas propiedades no pueden ser reconciliadas en un mismo sujeto o, cuando lo son, como en el caso del normativismo, se pierde de vista que el alcance inmediato del dolor al tener que acudir a una serie de valores extrínsecos a la vivencia misma. En este punto quiero ser sumamente enfático en que la crítica no gira alrededor de la definición del sujeto del dolor desde el normativismo o naturalismo,

sino que, yendo un paso más allá, apunta a los criterios con los que esta definición es elaborada. Prosiguiendo en esta misma línea, he de comentar que todas estas acotaciones que realizaré respecto al dolor físico y el anímico deben ser comprendidas a través de un enfoque fenomenológico, puesto que en la vida diaria es imposible dar cuenta de estas cuestiones debido a que el dolor se encuentra inscrito en discursos más amplios, es decir, en la ciencia, en la medicina, en la cultura, en la religión, etc. Se trata a fin de cuentas de discursos que no asumen al dolor en su propio aparecer, sino que trastocan dicha experiencia en pos de una idea que se contextualiza a partir de una perspectiva teórica que se encuentre en boga. Lo que denota que "el lugar del dolor es, claro está, el cuerpo, pero es en el cuerpo-en-el-lugar, esto es, dentro de un campo simultáneamente histórico, social, político y económico" (Kugelman 1999: 1671). El vínculo innegable entre el dolor físico y la aflicción anímica reside en que ambas vivencias afectan de una forma u otra al yo; antes de poder hablar de esta cuestión es necesario realizar una acotación de cómo es visto el fenómeno del dolor desde la fenomenología.

Cuando se habla de dolor se suele tener una muy delimitada bifurcación entre las sensaciones dolorosas que son localizadas en el cuerpo, así como una incisión en la palma de mi mano impide que yo pueda realizar mis acciones de forma cotidiana, o limita la forma en que vivo en el mundo convirtiéndome en un sujeto ajeno al recuerdo de las experiencias que tuve de éste con anterioridad. En una palabra, el dolor altera fundamentalmente la forma en la que el sujeto existe y se relaciona con su cuerpo. Por otra parte, el dolor anímico es incapaz de ser fincado a un pliegue corporal, por ejemplo, la noticia de la muerte de un ser amado, el observar un acto de corrupción, un desamor, etc. —lo notorio en estos casos es que el dolor anímico actúa de forma íntegra en el sujeto, a pesar de no proceder de una herida hendida en el cuerpo físico. Este tipo de afectación acontece, no en el cuerpo mismo, sino sobre este, si se me permite la expresión, como si un manto lo cubriese por entero. La aflicción es total en el individuo, es preciso acotar que dicha aflicción no es un dolor localizado o palpable:

(...) la presencia y el sentido del dolor anímico no coinciden con una delimitación corporal; duele el fracaso, duele la injusticia, pero la opresión en el pecho, la debilidad en las piernas, el nudo en la garganta que acompañan a las noticias funestas y las colorean, no se confunden con la situación lamentable que suscita la pena; el yo 'se duele' por el acontecimiento en cuestión, no por su cuerpo, y lo hace en una forma de conciencia intencional, de intencionalidad dirigida a lo penoso del suceso (Serrano de Haro 2019: 107).

El dolor anímico no se hace presente en las propias vivencias afectivas del cuerpo mismo, no obstante, la gravedad con la que dicha situación se hace patente sobre el cuerpo es innegable; no posee ningún origen físico, pero actúa sobre este. De forma precisa, estos dos conceptos denominan situaciones muy concretas, pero que com-

parten una imbricada relación entre ellos, a saber, que en ambos hay un encuentro cáustico que acapara en buena medida el horizonte atencional del sujeto.

El dolor físico y el dolor anímico precisan unos últimos detalles. Se podría afirmar, de forma rauda y con base en las definiciones no fenomenológicas, que el título de dolor anímico no es del todo preciso a partir de la creencia de que todo dolor tiene como punto de nacimiento el cuerpo. Esta afirmación no es del todo errada, de hecho, posee gran arrastre conceptual al señalar una de las cualidades definitorias del dolor físico, este siempre "(...) se encuentra localizado o tiene un efecto localizante. El músculo acalambrado está claramente localizado, y al masajearlo lo tomo como su objeto material" (Grüny 2019: 129). Sin embargo, a la par de que se intenta extender esta cualidad al dolor anímico, se erigen ciertos problemas conceptuales de mayor envergadura por el simple hecho de que la vivencia del dolor anímico *nunca* podrá ser dotada de una ubicación en los pliegues de la carne de aquel que sufre. Esto no quiere decir, bajo ninguna acepción, que el dolor anímico no repercuta sobre el cuerpo, este se hace patente a partir de ciertos tics, ataques de pánico, estrés, etc., en una palabra, la somatización del dolor desencadena ciertas expresiones corporales involuntarias en el sujeto que evidencian la presión que la aversión del dolor ejerce en él, las cuales, será de suma importancia precisar, se encuentran fuera de su control. Es el cuerpo exhibiendo una barrera infranqueable atizada por el dolor que se opone al ejercicio de la voluntad del sujeto.

En el ámbito corporal el dolor siempre se encontrará de forma intempestiva sobre el cuerpo mismo, hará que este cuerpo vivido (*Leib*) rompa de forma tajante con su anonimidad, es decir, las acciones que yo realizo sin reparar en el enmarañado sistema muscular, nervioso, circulatorio, etc., que le da forma a mi cuerpo físico y que utilizo al realizar cualquier tipo de movimiento. Es por esto que: "En tanto que el cuerpo vivido funcione de una forma normal, no atrae la atención a sí mismo, sino más bien la aleja de sí mismo, como si fuese el fondo silencioso desde el cual la atención recae en un primer plano" (Dahl 2019: 18). El mero hecho de caminar de un lugar a otro y tomar un objeto conlleva una intrincada serie de movimientos corpóreos de los cuales me es imposible dar explicación alguna. Simplemente lo he hecho y ya. Esta afirmación llana no es superflua, pues indica una verdad del planteamiento husserliano del cuerpo:

[el cuerpo (*Leib*)] (...) es órgano de la voluntad, el único objeto que para la voluntad de mi yo puro es movable de manera inmediatamente espontánea y medio para producir un movimiento espontáneo mediato de otras cosas, las que, por ejemplo, mi mano movida de modo inmediatamente espontánea empuja, agarra, levanta y similares (Husserl 1999: 191).

Partiendo del hecho de que la experiencia del dolor intercede directamente sobre el sujeto y su cuerpo vivido, se podrá llegar a la conclusión de que un "(...) proceso

como la somatización y la psicologización solo son posibles en la medida en la que el sujeto del dolor es una subjetividad encarnada, concebida como una persona en el mundo de la vida" (Husserl 1999: 175). La distinción entre el aspecto físico o anímico del dolor se convierte en una discusión de similitudes, y no de distinciones, en el momento en el que se toma en consideración que la vivencia dolorosa afecta la relación que el sujeto guarda con su cuerpo vivido. En palabras de Husserl: "La somatización y la psicologización demuestran que cuando la expresión directa se prohíbe, la persona transforma su propio cuerpo en una metáfora oculta. Lo que no puede ser expresado con palabras tendrá que ser expresado somáticamente" (1999: 179). El cúmulo de ejemplos que pueden incluirse tanto en la somatización como en la psicologización del dolor únicamente atestiguan la importancia de la relación en cuestión, pero sería sumamente presuroso afirmar que estos dos eventos son la prueba de una interconexión genuina entre los dos tipos de dolor que he señalado. Es innegable a mi parecer que tanto el dolor físico como el anímico poseen características irreductibles entre ellas, pero de igual modo se necesita hacer notar que las similitudes que comparten van más allá de ser casos aislados; se trata de un dolor que efectivamente es experimentado de formas genuinamente distintas, pero con la peculiaridad de que en el fondo comparten la misma estructura.

El dolor porta una capacidad disruptiva que vuelve a esta vivencia en un fulgor de atención para el sujeto; a este le resulta imposible el intento por soslayar la vivencia dolorosa cuando acontece. El motivo de dicha imposibilidad, siguiendo a Agustín Serrano de Haro, respecto al dolor físico, reside en que "la violencia del dolor primero atrae la atención y le obliga a permanecer absorta en el punto o área de sufrimiento; permanece enfocado, concentrado, absorto en el 'ahí' del dolor, como si el foco de la atención y el foco del dolor fuesen uno mismo" (2016: 168). El dolor físico siempre está acompañado de una intensidad que, en buena medida, consume el horizonte perceptual del sujeto, pero nunca se constituye como una obnubilación absoluta de todas las otras vivencias aprehendidas a la par de esta. El campo atencional no se ve reducido a la pura vivencia del dolor, a pesar de que dicha vivencia logre coparlo, pero no por eso se sigue que esta pueda borrar los otros objetos aprehendidos o que desaparezca el sentido de estas vivencias "(...) inclusive el dolor invasivo no es capaz de aniquilar cualquier otra experiencia presente, en pos de que la conciencia sea reducida enteramente a 'estar en dolor' y que el dolor fuese el único contenido en estas fases temporales" (Serrano de Haro 2016: 165). El dolor no puede trascender más allá de los límites en los que es experimentado, a pesar de la forma tan virulenta en la que sea experimentado, no puede borrar la aprehensión de todo aquello que el sujeto experimenta cuando se encuentra presa del dolor, como tampoco impedir que el flujo de las vivencias continúe con su inexorable marcha.

Es relativamente sencillo extender esta misma característica al dolor anímico al notar que este grabará con fuego, sobre el sujeto, el evento doloroso en cuestión,

pero la gran diferencia entre estos dos puntos será que el dolor anímico al ser imposible de fincar a un pliegue corporal sobre el que actúe, dará paso a una experiencia genuinamente distinta a la del dolor físico. La aflicción anímica es caracterizada por su capacidad de subsumir al sujeto en un estado de pesadumbre en el cual el campo atencional no se ve directamente interpelado por el dolor corporal, como en el caso de una quemadura en un brazo, sin embargo, es innegable que dicho campo atencional sufre una modificación sustancial. Ante la noticia de la muerte de un hijo, o de un hermano, por ejemplo, todo aquello que se mantenía en un primer momento en el horizonte atencional del sujeto se vuelve superfluo a él. La vivencia dolorosa vuelve a copar el horizonte atencional del sujeto, pero no puede borrar, por ejemplo, el contexto en el que la vivencia surge. El dolor es incapaz de cegar al sujeto o de impedir que las vivencias sean apprehendidas.

La experiencia de la aflicción anímica no puede ser considerada en su totalidad como una respuesta predestinada a cualquier tipo de noticia o suceso que acontezca sobre el sujeto, a pesar de que dicho suceso sea, en términos prácticos, similar. Me refiero a que, la aflicción al carecer de una ubicación corporal no estará coartada por ningún objeto que pueda actuar sobre el cuerpo y de tal forma generar un dolor en específico. En decir, el dolor que experimento al tener un calambre en mi pantorrilla será similar a cualquier calambre que haya tenido en el pasado y a cualquiera otro que pueda tener en el futuro en esa misma zona: en añadidura, al haber experimentado ya con anterioridad un calambre tendré cierto conocimiento de este tipo de dolor que me permitirá identificarlo cuando vuelva a ocurrir, aunque cuando lo haga podrá portar una intensidad distinta y una ubicación diferente y a grandes rasgos, el dolor sea similar. No obstante, si mi pantorrilla fuese quemada, lacerada, electrocutada, pinchada, etc., no se podría afirmar nunca que me sería posible anticipar la afectividad que estas heridas producen desde la vivencia del calambre; es necesario que las experimente para poder dar cuenta de ellas. De igual modo, la afectividad del dolor no dice nada respecto del objeto que lo causa. La identificación entre el objeto causante y la intensidad del dolor en específico surge a través de la síntesis que el sujeto realiza de estas vivencias. Si a alguien que nunca ha experimentado una quemadura por ácido se le tapara los ojos para evitar que viera el frasco con ácido y, posteriormente, este fuese vertido sobre su mano, le sería imposible identificar la causa del dolor; únicamente se podría referir a ella por medio de analogías a experiencias similares.

La aflicción anímica no presenta esta misma capacidad de emulación mecánica, sino que dependerá de cada sujeto en específico y ya no de una figura corpórea. Gretchen Gusich explica esta cuestión con una claridad innegable, comentando que:

El hecho de que seamos traumatizados o no por un caso en específico será determinado por la fuerza afectiva de la situación, y esta fuerza misma es determinada, hasta cierto punto, por nuestra receptividad a ser afectados. Nosotros identificamos el trauma, por lo

tanto, no sobre la base de alguna característica noemática, sino con base en el impacto que una situación tiene sobre nosotros (2012: 506).

Este es el motivo por el cual es imposible que cada persona responda de una forma idéntica ante un suceso o una noticia que supone una aflicción para el sujeto. Véase el caso de Stalin, el ex dictador de la Unión Soviética, al enterarse que su hijo mayor, Yakov, había sobrevivido a un intento de suicidio con una pistola; su respuesta fue un cruel comentario dirigido a la situación: "Ni siquiera pudo disparar en línea recta". Cualquier otra persona que hubiese recibido esta clase de noticia seguramente habría tenido una reacción distinta; he ahí donde se erige el complejo aspecto subjetivo de la aflicción.

El contenido objetivo de esa vivencia no dictará la respuesta anímica de la persona, sino más bien, dicha función recaerá en la capacidad y carga afectiva del sujeto. Hay un fuerte entrelazamiento entre la vivencia objetiva y la carga afectiva de la misma, pero no se debe suponer que ambas sean una y la misma. Antonio Ziri6n comenta que

(...) las referencias por las que aprehendemos la sensaci6n afectiva vivida como propiedad objetiva localizada en el objeto, Husserl dice [citando *Hua* XIX]: 'Estas referencias son meramente representativas'. No son atribuciones reales de propiedades objetivas (2009: 144).

El caso de Stalin, as6 como en muchos otros similares en las p6ginas de la historia, puede ser entendido si se toma en cuenta la relaci6n que 6l tuvo con su hijo; lo aborrec6a. Efectivamente, la aflicci6n emocional es detonada por un correlato intencional, por ejemplo, la muerte de un hijo, pero este correlato no basta para dimensionar la profundidad que el sufrimiento desencadena en el sujeto a partir de dicho suceso c6ustico.

La estructura del dolor implica la posibilidad de que este pueda ser acompa6ado con un cierto dejo de incredulidad que se concretiza en el trauma. Tanto el dolor f6sico como el an6mico son capaces de desarrollar esta imposibilidad de dar fe a aquello que acaba de ocurrir. No se pone en tela de juicio la existencia de lo que ha sucedido, sino que sencillamente se presenta como algo incomprensible para la persona que se encuentra sufriendo. El shock que dicha situaci6n produce no logra fracturar la tesis general de la actitud natural en la que se vive d6a a d6a, todo aquello que perciba lo sigo asumiendo

(...) como existente y la acepto, tal como se me da, tambi6n como existente. Ninguna duda y ning6n rechazo de datos del mundo natural cambia nada en la tesis general de la actitud natural. 'El' mundo est6 siempre ah6 como realidad (...) es siempre mundo existente (Husserl 2005: 140).

La aceptación del mundo en el que vivimos día a día no se ve trastocada por el sufrimiento producido por la vivencia dolorosa, sino que toda aceptación de este es vista a trasluz de un sentido ajeno por aquel que sufre; el mundo sigue siendo tal y como era antes de que el evento doloroso se hiciera presente, pero resulta imposible extender el mismo tipo de aceptación sin miramientos al suceso que ha desencadenado este evento traumático. Este se muestra como algo *incapaz* de ser *comprendido*, a pesar de que exista y que efectivamente haya sucedido, "(...) nosotros respondemos al evento traumático como si creyéramos en él, pero dóxicamente no" (Gusich 2012: 507). No se pone en duda su existencia, "cuando la gente dice, referente a la tragedia, que lo inimaginable ha ocurrido, se refieren al fenómeno al cual ellos se dirigen: que el mundo ha acomodado una situación que es incongruente con él" (Gusich 2012: 513).

Eventualmente, ya sea por el paso del tiempo, la marca que dicha vivencia produjo o ambas situaciones, el sujeto logra constituir dóxicamente el evento doloroso, pero con un grave costo para su horizonte, pues una vez que se ha logrado aceptar dicha situación el sujeto se encuentra obsesionado con esta, todas las otras vivencias que aparecen en dicho horizonte son relegadas a los límites de la atención, *pero* nunca podrá ser lo único que habita la conciencia cuando estas acontecen. El dolor produce una atracción gravitacional hacia el suceso traumático, mostrando a todas las otras posibles vivencias como no dignas de atención. Si se me permite la libertad de la siguiente expresión, las otras vivencias únicamente se alcanzan a vislumbrar por medio de sus tenues contornos debido a la penumbra de la atención. No desaparecen del campo atencional, pero es *casi* como *si* no estuviesen ahí. El sujeto vive su vida como si existiese sumergido en un estupor en el cual está dirigido únicamente al centelleo que el dolor produce, palidecen en comparación con todas las otras vivencias. Esta atracción ocurre

debido a que el enfoque único de alguien que está traumatizado emocionalmente, para esa persona, su flujo del tiempo interno implicará la síntesis constante del mismo objeto complejo [entiéndase la aflicción anímica], ya sea que se sinteticen el objeto completo, una parte de la multiplicidad de su aparecer, o meramente una característica de esta (Gusich 2012: 514).

§ 3. La implicación del dolor

El planteamiento fenomenológico altera de forma efectiva el interés que es puesto sobre el dolor, ya no se trata sobre la utilidad que este puede tener, sino más bien, el énfasis recae ahora sobre el dolor mismo:

(...) [a la] fenomenología no le concierne identificar la explicación causal de mi ataque al corazón a través del uso técnico de los ecocardiogramas, rayos X, o exámenes de sangre. Al contrario, el objetivo es llegar a un entendimiento descriptivo de lo que significa y lo que se siente experimentar un ataque al corazón (Aho 2019: 190).

El hecho de que en la fenomenología la atención reincida sobre la propia experimentación del dolor revela la intrincada trama de esta vivencia, pues ya sea que se hable del dolor físico o de la aflicción anímica, habrá de forma indudable un asalto al yo. Y es que, al hablar del dolor, este suele ser tratado como si fuese una cosa en sí misma, cuando se debe afirmar que:

(...) [el] dolor no es una cosa, un estado o un conjunto de estados, sino un proceso que involucra a toda la persona y cuya complejidad gravita en torno a la forma en la que implica todo tipo de diferentes estructuras biológicas y capas de sentido que no pueden ser fácilmente abordadas en distinciones como sensación y sentimiento (Grüny 2019: 121).

El dolor físico al que se refiere Grüny no queda delimitado en el espacio objetivo de mi cuerpo (*Körper*), sino que trasciende esta demarcación y engulle al ser humano por completo. De esto no se sigue que el dolor físico se extienda a todo mi cuerpo vivido, sino que la aflicción se hace patente en el sujeto. Especial atención debe de ser puesta en el cuerpo vivido, puesto que como afirma Geniusas, "(...) el verdadero sujeto del dolor no es la conciencia incorpórea ni tampoco el cuerpo fisiológico, sino precisamente el cuerpo vivido, la subjetividad encarnada" (2014: 17).

Si tengo una laceración en un brazo, esta afecta de forma general la manera en la que me comporto día a día, a pesar de que el dolor se haga presente únicamente en esa parte de mi cuerpo físico (*Körper*). El dolor físico actúa sobre el cuerpo vivido y desencadena un proceso violento de afectividad sobre el cual, tanto el cuerpo como el yo, no tienen decisión alguna sobre este; simplemente acontece y ya. En este sentido:

(...) la ubicación vivida del dolor no revela directamente, con idéntica originariedad, una parte del cuerpo fenoménico; el espacio que el dolor define no se solapa de suyo con una determinación perceptible de mi cuerpo que, por así decir, aloje en su contorno a la sensación dolorosa y le preste su aspecto (Serrano de Haro 2019: 116).

El derroche de afectividad que esta vivencia porta

(...) introduce una escisión en la existencia corporal del sujeto, una desavenencia entre el yo y el cuerpo, y esta grieta en lo que está unido no determina la separación de lo consciente y subjetivo respecto de lo físico y corporal, sino que, al contrario, hace que la persona sufra en sus propias carnes (Serrano de Haro 2019: 106).

En otro texto, Serrano de Haro, comenta que:

(...) en la pura vivencia dolorosa no cabe distinguir entre intención y cumplimiento, o siquiera entre grados de cumplimiento. No hay una posible multiplicidad de actos en síntesis intencional respecto de algo idéntico que sea el dolor, sino que la vivencia está de principio saturada, llena de sí, y no tiene más identidad que su despliegue único e irrepetible (2010: 94).

En este panorama, el dolor cobra un papel protagónico que es inexistente en las posturas teóricas que surgen a partir de la actitud natural, la razón de dicho cambio reside en el modo en el que este afecta al sujeto a través del cuerpo vivido, dado que:

(...) mi cuerpo (*Leib*) me hace frente en cuanto cuerpo (*Körper*), pero no en cuanto cuerpo (*Leib*); el golpe que alcanza mi mano, mi cuerpo, me alcanza a "mí". —El pinchazo en mi mano: yo soy pinchado, el pinchazo me es desagradable. La calidez de la habitación invade mi cuerpo (*Körper*), me es agradable (Husserl 1999: 367).

Los sucesos que afectan de una u otra forma a mi cuerpo físico trascienden el mismo y logran tener incidencia en la manera en la que aprehendo el mundo y a mí mismo. El dolor, desde el cuerpo vivido, se constituirá como un verdadero asalto al sujeto y no se agotará en una mera descripción de carácter objetivo que es suplementada a partir de las características que se pueden deducir del cuerpo físico:

(...) se ha vuelto casi común afirmar que el dolor es un fenómeno fisiológico, yo señalaría que el cuerpo fisiológico simplemente no puede ser el sujeto del dolor. 'Tentativamente, yo solo puedo entender mi cuerpo fisiológico desde el punto de vista en tercera persona. Por el contrario, el dolor, en la medida en la que es una vivencia, únicamente puede ser experimentada desde la perspectiva de primera persona. Por lo tanto, si se llegará a identificar al cuerpo como el sujeto del dolor, se debe precisar detalladamente que el cuerpo-en-dolor no puede ser concebido como el cuerpo fisiológico, sino como el cuerpo vivido' (Geniusas 2013: 5).

La experiencia del dolor enfocada desde el trasfondo del cuerpo vivido implementa una nueva pauta en la que es posible distinguir los distintos tipos de estructuras en los que el dolor se manifiesta, pero la cuestión de peso a tratar será la posibilidad de identificar el fundamento que las dos acepciones en las que el dolor es concebido, a saber, como físico y psicológico, comparten. De tal modo que al hablar del dolor este no puede ser tildado como si se tratase únicamente de:

(...) un fenómeno fisiológico. No afecta al cuerpo físico (*Körper*), sino al cuerpo vivido (*Leib*). (...) El dolor no afecta únicamente al cuerpo vivido; más bien, el sujeto del dolor es la subjetividad encarnada. Sin embargo, esta comprensión determina el campo de la investigación del dolor de manera demasiado estrecha. A esto se puede agregar además que el dolor se despliega en el horizonte del mundo de la vida (Geniusas 2020: 171–172).

El dolor representa, sin lugar a duda, una experiencia sumamente compleja que pone en jaque al sujeto cuando lo experimenta al llevarlo al límite, pero curiosamente este es un límite que no termina por cruzarlo del todo, pues si lo hiciese el sujeto perdería la conciencia o encontraría la muerte.

Cuando el dolor físico se encuentra presente este logra actuar, no de la misma manera, pero sí con la misma intensidad sobre el yo. Ante dicha situación la persona no puede hacer absolutamente nada con miras a aliviar este dolor; lo sobrepasa de forma notoria dejándolo a merced de dicha vivencia, puesto que "(...) la tendencia inherente del dolor es provocar la peor respuesta posible (...)" (Grüny 2019: 126), una que nos recuerda constantemente nuestra propia mortalidad. La intensidad del dolor no revela la estructura de mi cuerpo físico, sino que este aparece de forma turbia en mis vivencias, la referencialidad que el dolor me muestra es hacia mi cuerpo vivido. Si tuviera una quemadura de motocicleta sobre una de mis piernas y no fuese capaz de ver mi cuerpo no podría identificar con exactitud el lugar de dicha quemadura, sabría que está en una de mis piernas e, inclusive, a qué altura, pero no podría señalar en específico que parte es la que se ha quemado. Únicamente podría dar una explicación con:

(...) señalamientos indexicales, deícticos —'aquí, acá, más arriba o más abajo, hacia dentro, a derecha o izquierda'—, constituyen el lenguaje primordial de la espacialidad del dolor; no son formas deficitarias a la espera de una descripción mejor, sino una estructura primaria de la manifestación del dolor (Serrano de Haro 2019: 118).

No hay una delimitación clara, sino una exuberancia de afectividad. El dolor rebosa en el espacio del cuerpo doliente y es capaz de "(...) ser tan intenso que perdamos la conciencia o nos de muerte, pero el sufrimiento pertenece a la capacidad de acción de la persona. Un ser humano es un agente que tiene la capacidad de sufrir" (Sigurdson 2019: 89).

§ 4. Conclusión

La estructura concomitante del dolor se hace patente tanto en su acepción física como anímica en el momento en el que la mirada deja de lado las genuinas formas en las que es experimentada para ahondar en el sujeto que se encuentra sufriendo

do dichos embates, a saber, la unión entre el cuerpo vivido y el yo. En palabras de Eduardo González Di Pierro:

(...) la afección dolorosa no es padecida propiamente por la parte orgánica, sino por el yo, por lo cual es fenomenológicamente inmediato para la persona. Por eso el dolor, para la fenomenología, no puede ser mera pasividad, mera receptividad, porque, precisamente, el yo se dirige inmediatamente hacia el dolor, en actitud intencional (2018: 23).

El dolor en su pura afectividad no dice nada de las situaciones en las que es producido. Afectivamente, un corte profundo que es realizado de forma accidental sobre la palma de mi mano al cortar carne, tiene la misma carga afectiva que un corte profundo sobre mi mano realizado en un acto de tortura. La diferencia entre estas dos vivencias mora en la relación entre el yo y su cuerpo vivido.

(...) [la] tortura trae al sujeto frente a frente con su propia vulnerabilidad en un gesto que concomitantemente permite al otro convertirlo en un mero cuerpo y lo fuerza a que se experimente a sí mismo en los meros límites de la disolución, experimentando la muerte mientras aún se está con vida (Magearu 2019: 55).

Es de suma importancia hacer notar que los estragos que el dolor puede causar logran ser mitigados o amplificadas dependiendo de en qué contexto y en qué grado de afectividad surjan. Se debe afirmar sin lugar a duda alguna, tal como Agustín Serrano de Haro lo hace, que el "dolor no es otra presencia, otro dato entre los múltiples datos que coexisten en el presente, sino más bien un evento que involucra un shock inmediato a la estructura general de la experiencia" (2016: 177). Este primer instante en el que la vida del sujeto es desvertebrada por el dolor es el destello de la estructura común del dolor. Por ello, el optar por establecer una división inamovible entre el dolor físico y el anímico tiene como única consecuencia la propagación de posturas en las que el dolor es raptado de cualquier significado que pueda tener para ser entregado a posturas ajenas al mismo. El significado que el dolor porta en sí mismo no trasciende de su propio aparecer; no hay un significado ulterior que pueda ser impreso sobre esta vivencia. Se trata únicamente de la puesta en ascuas de la vida, de la crisis de esta.

El dolor, a final de cuentas, deja una profunda huella sobre el yo y el cuerpo vivido que no se supera de forma tan sencilla como la cicatrización en el cuerpo físico. Por otro lado, en el cuerpo vivido, las secuelas del dolor se dejan sentir como un extrañamiento del propio cuerpo, a saber, como una imposibilidad de lo que antes era capaz de realizar. "El cuerpo roto produce notas dolorosas de imposibilidad para la vida habitual" (Leder 2019: 182). Ante una amputación, un ataque al corazón, un politraumatismo, resulta imposible reconocerse con el cúmulo de experiencias que se tenían con anterioridad. En ese sentido, Kevin Aho comenta respecto a su ataque al corazón:

Cuando el futuro colapsó de esta forma, los recursos del pasado con los cuales yo me había valido para crear mi identidad se encontraron zapados, y fui obligado a confrontar una pregunta fundamental, '¿Quién soy?' Ya no era más el profesor productivo, el ciclista o el esquiador. Estas antiguas identidades no tenían sentido para mí tras la estela de mi ataque al corazón (Aho 2019: 193).

La dimensión de este avasallamiento de la vida pasa desapercibida en las posturas teóricas que pretenden ahondar en el dolor desde sus trincheras conceptuales al dividirlo con los títulos de dolor físico y dolor anímico.

REFERENCIAS

- Aho, Kevin. 2019. "Notes from a Heart Attack: A Phenomenology of an Altered Body". En *Phenomenology of the Broken Body*, eds. Espen Dahl, Cassandra Falke, Thor Eirik Eriksen, 188–201. Nueva York: Routledge.
- Bourke, Joanna. 2013. "What is Pain? A History - the Prothero Lecture". *Transactions of the Royal Historical Society* 23: 155–173.
- Dahl, Espen. 2019. "Weakness and Passivity: Phenomenology of the Body After Paul". En *Phenomenology of the Broken Body*, eds. Espen Dahl, Cassandra Falke, Thor Eirik Eriksen, 19–34. Nueva York: Routledge.
- De los Santos, Antonio. 2013. "Dolor". En *Semiología Médica*, eds. Horacio Argante, Marcelo Álvarez, 59–71. Buenos Aires: Médica panamericana.
- González Di Pierro, Eduardo. 2018. "Apuntes para una fenomenología del dolor y el sufrimiento". *Revista del Centro de Investigación de la Universidad La Salle* 13 (50): 13–30.
- Genusas, Saulius. 2013. "On Naturalism in Pain Research: A Phenomenological Critique". *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy* 1: 1–10.
- Genusas, Saulius. 2014. "The Origins of the Phenomenology of Pain: Brentano, Stumpf and Husserl". *Continental Philosophy Review* 47: 1–17.
- Genusas, Saulius. 2020. *The Phenomenology of Pain*. Ohio: Ohio University Press.
- Gergel, Tania. 2012. "Medicine and the Individual: Is Phenomenology the Answer?" *Journal of Evaluation in Clinical Practice* 18 (5): 1102–1109.
- Grüny, Christian. 2019. "No Way Out: A Phenomenology of Pain". En *Phenomenology of the Broken Body*, eds. Espen Dahl, Cassandra Falke, Thor Eirik Eriksen, 122–139. Nueva York: Routledge.
- Gusich, Gretchen. 2012. "A Phenomenology of Emotional Trauma: Around and About the Things Themselves". *Human Studies* 35 (4): 505–518.
- Husserl, Edmund. 1997. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro Segundo: *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, trad. Antonio Zirión. México: Fondo de Cultura Económica-Universidad Nacional Autónoma de México.

- Husserl, Edmund. 2013. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro primero: *Introducción general a la fenomenología pura*, refundición integral de la trad. de José Gaos por Antonio Zirión. México: Fondo de Cultura Económica-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Kugelmann, Robert. 1999. "Complaining about Chronic Pain". *Social Science & Medicine* 49: 1663–1676.
- Kugelmann, Robert. 2017. *Constructing Pain: Historical, Psychological, and Critical Perspectives*. Nueva York: Routledge.
- Magearu, Alexandra. 2019. "Torture and Traumatic Dehiscence: Améry and Fanon on Bodily Vulnerability". En *Phenomenology of the Broken Body*, eds. Espen Dahl, Cassandra Falke, Thor Eirik Eriksen, 55–71. Nueva York: Routledge.
- Merskey, Harold. 1986. "Pain Terms. A Current List with Definitions and Notes on Usage". *PAIN the Journal of the International Association for the Study of Pain* 24, 209–214.
- Leder, Drew. 2019. "Re-possibilizing the World: Recovery from Serious Illness, Injury or Impairment". En *Phenomenology of the Broken Body*, eds. Espen Dahl, Cassandra Falke, Thor Eirik Eriksen, 173–187. Nueva York: Routledge.
- Luft, Sebastian. 2002. "Husserl's Notion of the Natural Attitude and the Shift to Transcendental Phenomenology". In *Phenomenology World Wide. Analecta Husserliana: The Yearbook of Phenomenological Research*, vol. LXXX, ed. Anna-Teresa Tymieniecka, 114–119. Dordrecht: Springer.
- San Agustín. 1963. *La naturaleza del bien*. En *Obras de San Agustín III. Obras filosóficas: Contra los académicos/ El libre albedrío/ La dimensión del alma/ El maestro/ Naturaleza y origen del alma/ La naturaleza del bien*, trad. Victorino Capanga, 770–822. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Serrano de Haro, Agustín. 2010. "En los límites de la fenomenología: el análisis del dolor físico". En *Tiempo y Acontecimiento*, eds. Aníbal Fornari, Patricio Perkins, 87–99. Buenos Aires: Biblos.
- Serrano de Haro, Agustín. 2016. "Pain Experience and Structures of Attention: A Phenomenological Approach". En *Meanings of Pain*, ed. Simon van Rysewyk, 165–180. Cham: Springer.
- Serrano de Haro, Agustín. 2019. "Espacialidad y dolor. Meditaciones fenomenológicas". *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política* 60: 103–121.
- Sigurdson, Ola. 2019. "Only Vulnerable Creatures Suffer: On Suffering, Embodiment and Existential Health". En *Phenomenology of the Broken Body*, eds. Espen Dahl, Cassandra Falke, Thor Eirik Eriksen, 90–103. Nueva York: Routledge.
- Sholl, Jonathan. 2015. "Putting Phenomenology in its Place". *Theoretical Medicine and Bioethics* 36 (6): 391–410.
- Sisti, Dominic y Arthur Caplan. 2016. "The Concept of Disease". En *The Routledge Companion to Philosophy of Medicine*, eds. Miriam Solomon, Harold Kincaid, Jeremy Simon, 5–15. Londres: Routledge.

- Timulak, Ladislav. 2015. *Transforming Emotional Pain in Psychotherapy: An Emotional Focused Approach*. Nueva York: Routledge.
- Zirión, Antonio. 2009. "El resplandor de la afectividad". En *Acta fenomenológica latinoamericana III*, eds. Rosemary Rizo-Patrón y Antonio Zirión, 139–153. Lima-Morelia: Pontificia Universidad Católica del Perú-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Fantasía y percepción: reflexiones fenomenológicas en torno a la conciencia de imagen

**Fantasy and Perception: Phenomenological Reflections
on Image Consciousness**

ROMÁN ALEJANDRO CHÁVEZ BÁEZ

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

México

ralexch74@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-9560-6632

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen VII (Actas del VIII Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)

Círculo Latinoamericano de Fenomenología

Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú

2026 - pp. 83-100

Resumen

La fenomenología husserliana trata de ofrecer conocimiento de la esencia de las cosas mismas. ¿Cómo es posible que se pueda cumplir con tal ofrecimiento? El objetivo de este artículo es responder a esta interrogante. Para ello se aborda la convergencia de la fantasía y la percepción. Así, a través de la percepción se captan escorzos de las cosas; mientras que, por su lado, la fantasía permite modificar la percepción para constituir un objeto-imagen o reproducir un objeto para mostrarlo como una idea general del mismo, esto es, un fantasma. Estos objetos representan la posibilidad de establecer verdades objetivas, es decir, conocimiento.

Palabras clave

Fantasía, percepción, fenomenología, conciencia de imagen

Abstract

Husserlian phenomenology seeks to provide knowledge of the essence of things themselves. How is such an attempt to be fulfilled? The aim of this paper is to answer this question. To do so, it addresses the convergence of fantasy and perception. Thus, perception captures sketches of things; whereas fantasy modifies perception in order to constitute an image-object or to reproduce an object, thus revealing it as a general idea, namely, a phantasma. These objects represent the possibility of establishing objective truths, that is, knowledge.

Keywords

Phantasy, perception, phenomenology, Image consciousness

§ 1. Introducción

Si la cosa material se encuentra sujeta a las posibilidades del aparecer de sus notas reales, parecería que el proyecto fenomenológico de Edmund Husserl está destinado a vagar en la búsqueda de la esencia inmutable de las cosas, puesto que se pierde en dicho aparecer. ¿Acaso la fenomenología solo puede ofrecernos conocimiento del aparecer de dichas notas, pero no de la esencia misma de las cosas? La respuesta es un lacónico no.

Para entender esta negativa es menester tematizar la propia condición de posibilidad del aparecer de las notas reales de la cosa material. Esto, a su vez, exige analizar las nociones de fantasía y percepción. Con ello se sostendrá que la relación entre la cosa material y el esquema del objeto-imagen es la clave para acceder a la esencia de la materialidad del mundo. Estas cuestiones serán tratadas con más detalle a lo largo del artículo.

Surge otra cuestión: ¿De qué forma es posible constituir una definición de los atributos del objeto?, ¿cómo saber, por ejemplo, que el vino, *objetivamente* debe tener un sabor dulce y no uno amargo? La primera aproximación para responder esta cuestión surge de la propia formulación de la pregunta: se debe indagar en la esencia del vino dulce en general y no de cualquier vino en cuestión, pero esa esencia únicamente es dada mediante cada vino. De manera que la identidad de las cosas materiales solo puede ser establecida a través de variaciones individuales de las propiedades reales de cualquier posible objeto en cuestión.

Las variaciones específicas del objeto que experimento efectivamente (*wirklich*) portan solo su particular modo de dación; pero no pueden ahondar en el cúmulo de daciones que representa el objeto en tanto su propia dación las limita, es decir, la

aprehensión de la esencia de la cosa material no puede ser alcanzada mediante la adición de todas las posibles percepciones del objeto por dos razones. La primera es la infinitud de notas reales que se otorgan con cada posible variación en su temporalidad, espacialidad y causalidad. Mientras que el segundo punto estriba en que al tomar estas notas reales del objeto se establece un espectro de contradicción que niega la posibilidad de la aprehensión de la multiplicidad de las posibles notas reales del mismo, es decir, cada dación del objeto se mostrará siempre como una percepción inadecuada del mismo, dado que únicamente se aprehende un particular escorzo de este "(...) siempre queda espacio para nuevas percepciones que determinarían con más precisión lo indeterminado y cumplirían lo incumplido. Con cada progreso se enriquece el contenido de determinaciones del nóema de *cosa* que pertenece constantemente a la misma *cosa X*" (Hua III/1: 347 [2013: 451])¹.

Pareciera que se está ante una situación contradictoria cuando se intenta aprehender la esencia de la cosa material, ya que la vivencia (*Erlebnis*) del objeto es necesaria; pero a la par me es imposible dar con esa esencia al compaginar las distintas daciones que pueda tener del objeto, debido a que cada vivencia representa un modo específico de la presentación de este y nunca pueden ser acopladas bajo un solo estándar porque cada una de ellas es una representación *absoluta* del objeto mismo y no partes de este. El hilo que muestra la salida de este laberinto conceptual se encuentra en que a cada escorzo del objeto le corresponde el íntegro sentido de ser una cosa; se está ante un objeto constituido, es decir, la parte percibida del objeto no es la única que aparece, sino el objeto en su totalidad, aunque yo no tenga una percepción absoluta de esas notas reales. El objeto es percibido y co-percibido en su propia dación.

Debido a esta cuestión, Husserl aclara que "No basta con ver esta mesa y echar sobre ella una mirada perceptiva, y tampoco tomar juntas varias percepciones de la mesa. (...) Más bien es necesario '*perseguir*' lo perceptivamente presunto, percibiéndolo, experimentándolo, sea experimentándolo realmente o fantaseándolo" (Hua IV: 34 [1997: 64]). Cada percibir muestra a la cosa de una forma en particular, con una *orientación* que se *sitúa en torno a mi cuerpo* (*Leib*). La percepción será caracterizada por su:

(...) carácter siempre *parcial*, que indudablemente *da* al objeto "en persona", en presencia inmediata, pero solo en escorzos o por perfiles. Con lo cual queda implicada, en cada acto perceptivo actual, una serie siempre abierta de experiencias posibles de la cosa en un flujo de apariciones de la misma que, si bien pueden ir enriqueciendo nuestra experiencia de ella no pueden alcanzarla jamás de manera absoluta, plena o exhaustiva (Illescas 2012: 77).

¹ La obra de Husserl se cita aquí de la colección *Husserliana* con las siglas *Hua* seguidas del volumen en números romanos; aunque en general el autor utiliza sus propias traducciones, con el objeto de orientar al lector consignamos entre corchetes la fecha y paginación de las versiones castellanas existentes, cuyos datos completos se hallan en las referencias. (N. d. E.)

La cosa material se encuentra sujeta a las posibilidades del aparecer de sus notas reales. Es viable tematizar la propia condición de posibilidad del aparecer de estas notas. Esta empresa únicamente puede ser puesta en marcha a través de la aprehensión de las vivencias, pero la diferencia radica en realizar una extrapolación de los caracteres repetitivos de esta. Es necesario concebir en la intuición aquello que es inexistente en la realidad material (*materielle Realität*) del mundo, a saber, una cosa inmutable. Esta no puede ser, bajo ninguna reserva, entendida como partícipe de la materialidad. La aprehensión intuitiva de esta otorga un objeto que se encuentra cristalizado en el tiempo, sus determinaciones exhiben a esta cosa como inmóvil e inalterada; pero, a su vez, va contra el sentido que sea inamovible e inalterable. Aprehender algo que no existe en el mundo material requiere de la participación de la intuición que, por medio de la libre variación imaginativa², permite la representación (*Vorstellung*) de una cosa que no ha sufrido alteración en todo respecto —así sea solamente como un caso límite ideal. En este determinado proceso únicamente se piensa la cosa concebida como siendo única en el mundo pues los lazos causales que la unen con las otras cosas materiales son cercenados. Tanto la fantasía³ como la percepción convergen como dadoras de vivencias en tanto que ambas son capaces de elaborar de forma independiente una tematización de las cosas.

§ 2. Percepción y Fantasía: esquema objeto-imagen

La percepción es "(...) caracterizada como un acto en el cual algo objetivo aparece ante nosotros en su propio modo, como si fuese presente en sí mismo" (Hua XXIII: 16).

² Este concepto resulta fundamental para la aprehensión de esencias en la fenomenología husserliana debido a que permite alterar una vivencia en un libre fantasear hasta que es posible diferenciar la esencia de este por mor de la imposibilidad de alterar las características fundantes de esta. Se habla, pues, de una "(...) forma general necesaria, sin la cual algo semejante a esa cosa, sería absolutamente impensable como ejemplo de su especie. (...) Esta esencia general es el *eidos*, la *idea* en sentido platónico, pero concebida en su pureza y libre de toda interpretación metafísica (...)" (Husserl 1980: 377). Esta multiplicidad de variaciones nos muestra a la cosa en su nivel fundante, pero para dar con la esencia pura de esta es necesario llevar a cabo la abstracción ideatoria (*ideierenden Abstraktion*). Esta se encuentra siempre fundada en los actos individuales de fantasía, por lo cual no mienta al "(...) objeto individual en esta intuición; si consideramos que dicha abstracción es un nuevo modo de aprehensión, que constituye una generalidad, en lugar de una individualidad, surge la posibilidad de *intuiciones universales, que excluyan de su contenido intencional no solo todo lo individual, sino todo lo sensible*" (Hua XIX/2: 712–713 [1982: 733]). La variación libre únicamente inaugura la posibilidad del campo eidético, de tal forma que muestra ya una nueva concepción de cosas que hacen referencia a la realidad material, pero que no forman parte de esta.

³ Cuando Husserl hace referencia a la fantasía no lo hace en el sentido tradicional de la palabra donde esta es entendida como una mera "(...) disposición mental, una *habilidad*, como cuando hablamos de un hombre con mucha o poca fantasía o, exageradamente, de alguien que no posee fantasía en absoluto" (Hua XXIII: 2). También es posible entenderla como si se tratase de la representación de una imagen mental, pero para los fines fenomenológicos será preciso olvidar este tipo de definiciones y cualquier otra que la entienda como un tipo de habilidad en pos de ser entendida como "(...) datos fenomenológicos entendidos como los cimientos de un análisis eidético, en este caso, en particular, la intencionalidad, o mejor aún, las vivencias objetivantes (...)" (Hua XXIII: 2).

El aparecer de las cosas que brinda la percepción se encuentra en íntima relación con lo efectivamente real (*wirklich*), dado que de este depende la posibilidad para que un objeto se constituya temporalmente, es decir, la percepción nos brinda la posibilidad de interactuar con la realidad fáctica, con aquello que se nos da en el instante del ahora. Por su parte, la fantasía mienta un tipo de aparición en el que esta se limita a ser una representación (*Vorstellung*) del objeto aprehendido por vivencia perceptiva. En la fantasía el objeto aparece ante nosotros y nos brinda la posibilidad de tematizarlo, pero en esta tematización este

(...) no aparece como actual, solo como una re-presentación⁴ (*Vergegenwärtigung*), es como si estuviese ahí, pero solo lo está como si fuese un pensamiento, él se muestra ante nosotros en *imagen* (...). La re-presentación en fantasía parece presuponer o clamar para sí una nueva forma de aprehensión, el mostrar en imagen (Hua XXIII: 16)

El fantasear muestra una aparición de un objeto específico sin que este tenga que mostrarse necesariamente en el presente actual. Al extrapolar esta afirmación se puede entender que el objeto que porta la existencia tangible únicamente puede ser aprehendido mediante un acto perceptivo y que lo que aparece en fantasía, por lo tanto, tuvo que ser aprehendido forzosamente en percepción⁵. La fantasía no otorga una nueva *captación* del escorzo perceptivo del objeto, debido a que lo que es concebido en fantasía es tan solo una nueva aprehensión de los datos perceptivos y no una nueva presentación perceptiva de una vivencia. Al representar la casa de mi infancia mediante un acto de fantasía no estoy evocando una aparición distinta de la que tuve la última ocasión cuando la aprehendí de forma perceptiva, cuando *realmente* (*wirklich*) la experimenté. Los objetos de la fantasía no pertenecen al mundo debido a su particular modo de aprehensión —por el cual es posible hablar de un objeto fantaseado—, pero ahora es necesario ahondar en la propia presunción del aparecer de este objeto concebido en fantasía. El llenado de sus notas reales es intrascendente a este por no tratarse de un acto perceptivo, pero esto no es del todo cierto, dado que se erigen ahora dos tipos de objetos que son aprehendidos mediante la fantasía.

El primero de ellos es el objeto-imagen (*Bildobjekt*), posibilitado por la modificación que realiza la fantasía de un acto perceptivo que es dado con sus correspondientes notas reales y sin las cuales sería imposible hacer referencia al mismo objeto. Por

⁴ También puede usarse el término "presentificación".

⁵ Es importante mantener una división entre la aparición del objeto en fantasía y el de la memoria. La vivencia del objeto que aparece en la memoria se encuentra encadenada a las propias condiciones en las que fue aprehendida; no es posible evocarla de un modo distinto. Este tipo de representación (*Vorstellung*) se asume como un recuerdo por no pertenecer a la actualidad, a pesar de ser rememorado desde el ahora actual, mientras que la fantasía también depende de los contenidos perceptivos, le es permisible variar los datos reales con los que el objeto fue aprehendido.

ejemplo, al ver una manzana roja me es permisible utilizar la fantasía para modificar la forma en la que esta *podría aparecer*, pero si modifico el color ya no se trata de esta manzana roja que en este momento me encuentro percibiendo. El objeto-imagen me es dado siempre de forma presente, se trata de una auténtica percepción del objeto real que es aprehendido mediante la percepción y, a su vez, puede ser *modificado por la fantasía* en ciertos aspectos; porta la realidad efectiva (*wirklich*), pero la excepcionalidad de este nuevo aparecer consiste en que "(...) mientras que hace aparecer un presente, puede al mismo tiempo dirigir la conciencia hacia algo análogo y simultáneamente nos permite ver en lo que es presente algo más, algo que no es presente" (Hua XXIII: 80).

El segundo objeto del que se habla se caracteriza por no estar en lo absoluto encadenado a las notas reales que brinda la aprehensión actual de la percepción, sino en el más puro sentido a la dación esencial del objeto. Se habla, entonces, de un fantasma (*Phantasma*) que es representado sin tomar en cuenta la temporalidad de la vivencia. Expresado de un modo más propio, el fantasma (*Phantasma*) no se encuentra a la merced de la actualidad, de hecho, se le enfrenta: "(...) carga consigo el carácter de la irrealidad. Tiene principalmente la función de ser tomado como otra cosa. Solo la reflexión indirecta le otorga un presente adquirido" (Hua XXIII: 80). Al *reproducir* una manzana *en fantasía* puedo hacer referencia a todo aquello que la constituye de forma cualitativa como manzana, es decir, a sus caracteres espaciales y del mismo modo puedo variar o tachar todo el bagaje de la materialidad, puedo *representarme* una manzana insípida, una manzana negra, o el puro contorno de una manzana, etc. Estos dos objetos son ampliamente distintos, por un lado, el objeto-imagen se asume como una percepción *modificada* por la fantasía, pero percepción a final de cuentas; mientras que, el fantasma (*Phantasma*) es un objeto *reproducido* por la fantasía y se muestra como una idea general del objeto. A saber, no le es necesario tener una dación efectiva de este para poder mentarlo de forma acabada, mientras que la percepción siempre varía por estar cambiando de forma incesante con cada nuevo aparecer actual, y por lo tanto nunca dará al objeto acabado.

Lo esencial para estos nuevos objetos nunca será su aparecer perceptual, sino la mera posibilidad de establecer verdades *objetivas* en torno a las condiciones de posibilidad en las que un objeto —al estar escindido del mundo y ser representado como un aparecer estático— puede ser concebido como tal por cualquier persona. Aquí no se estudiarán sus notas reales, sino sus:

(...) *esquemas* vacíos, transparentemente pálidos, con colores completamente insaturados, con una forma plástica imperfecta, a menudo solo con contornos vagos y fluctuantes llenos de un no sé qué, o propiamente dicho, llenos de nada, con nada que pudiese ser interpretado como una superficie coloreada de tal y tal forma, que delimitaría lo que aparece (Hua XXIII: 59).

Es por eso que Husserl establece que "Cualquiera persona que fantasee puede tener una experiencia en imagen (*Bilderlebnis*). Algo objetivo le aparece a él. Sin embargo, nadie considera que este aparecer sea un aparecer propio del objeto mismo" (Hua XXIII: 26). De tal modo se establecen a la par las concordancias y las disonancias entre el fantasma y el objeto-imagen. Ambos otorgan cierta posibilidad de referirse al esquema vacío del objeto, pero el objeto-imagen muestra únicamente un esquema que no se encuentra del todo vacío, sino que se ve atado a una estaticidad específica de un cierto tipo de notas reales. Si esta estaticidad se ve afectada, entonces el esquema deberá cambiar, es decir, este representa únicamente la esencia de un *escorzo* específico del objeto y si este cambia, será natural que el objeto-imagen lo haga y consiga el esquema de tal modo que "(...) lo que en la *percepción* de alteraciones cósmicas (*dinglichen*), y justamente de alteraciones en el contenido propio de la cosa aparente, llega para nosotros a *percepción real*, son solamente cursos continuos de esquemas sensibles (*sinnliche Schema*): o como también podemos decir: *se altera continuamente el esquema sensible de la cosa*" (Hua IV: 37 [1997: 67]). El esquema en sí no cambia, únicamente lo hará su llenado; es por ese motivo que se le refiere como esquema sensible y no como esquema vacío (*leere Schema*) que es otorgado únicamente por el fantasma.

El modo de aprehensión que caracteriza a cualquier objeto que aparezca mediante la fantasía resulta elemental para hablar de la cosa inmutable; esta es inconcebible si no se logran neutralizar los caracteres materiales de la cosa. Pero, ¿cuáles son los verdaderos alcances de este requerimiento? o mejor dicho, ¿qué implicaciones tiene para la cosa inmutable la neutralización de la materialidad? La respuesta inicia con aceptar que el objeto-imagen se limita a ser representado (*Vorstellung*) como una mera neutralización, es decir, es posible concebir en fantasía un objeto en el que sus notas reales son intrascendentes al mismo, pero que paradójicamente le es imposible separarse completamente de ellas; les es permitido variar la existencia de estas, pero nunca será posible eliminarlas íntegramente. Esta neutralización supone un cambio radical en la naturaleza de este objeto inmutable, no puede ser tratado como cosa material por encontrarse carente del vínculo necesario que otorga la comunión entre la espacialidad, la temporalidad y la causalidad; se está, pues, ante una nueva caracterización donde este vínculo ya no es fundante para el objeto, algo más será su atributo esencial.

Al analizar detalladamente la "cristalización" en la que este objeto surge es evidente que la posibilidad fundante no puede ser otra que el espacio. La temporalidad y la causalidad no son determinantes para este, debido a que —a pesar de que el objeto-imagen está fundado en una captación perceptiva de un objeto actual— la modificación que otorga la fantasía "cristaliza" el flujo temporal de la vivencia, pues se hace una doble aprehensión —la de la fantasía y la percepción— del particular escorzo que muestra el objeto. Se trata de un objeto-imagen aprehendido en un ahora actual, pero que porta de igual modo una suspensión temporal de las notas efecti-

vas reales (*wirklich*) y justamente, por este motivo, es posible concebirlo *con* o *sin determinaciones temporales*, ya que mediante esta particular "(...) *aprehensión no están en general representados grupos esenciales de notas*, a saber, los de la *materialidad específica*" (Hua IV: 36–37 [1997: 66–67]). Se está ante una nueva forma de concepción del objeto, pero es importante enfatizar que, a pesar de que esta aprehensión pueda gozar de cierta libertad respecto de la temporalidad, resulta imposible pensar en que este objeto es dado *realmente* (*wirklich*), entendiéndose como si se tratase únicamente de un acto perceptivo. La temporalidad para este nuevo objeto es completamente intrascendente, este no encuentra su esencia afectada en lo más mínimo al ser pensado bajo alguna determinación temporal, ya sea que se trate de un continuo discurrir, de la cristalización de una precisa vivencia o haciendo completa abstracción de todas sus notas temporales. Ahora, con respecto a la causalidad, esta queda suprimida gracias a la abstracción de la red de nexos que se encuentra tramada entre todas las cosas materiales del mundo, es decir, este objeto es concebido como si se tratase de un cuerpo (*Körper*) único que se encuentra rodeado por un espacio vacío y, por lo tanto, es un objeto que se asume como una aparición absoluta por sí misma.

Únicamente el espacio será fundante para este objeto, sin este es imposible pensar cualquier aspecto de este. La infranqueabilidad que representa la condición de existencia del espacio muestra que el objeto fantaseado se encuentra a merced de la propia aparición espacial en la cual se halla contenido pues para hacer referencia a este objeto inmutable es necesario que el aparecer no devenga. De ahí radica la insistencia de forjar este objeto a través de la inmovilidad e inalterabilidad de sus características, pero ahora es posible despejar toda duda respecto a la significación del requerimiento de esta inmutabilidad; nunca fue pensada en clave material, sino que se hablaba únicamente de inalterabilidad e inmovilidad *espacial*. Lo único que perdura en el objeto-imagen es la *específica figura espacial* que posee. Esta *figura* siempre *aparecerá* llena de ciertos datos sensibles (*sinnliche Data*) que se extienden en ella, pero únicamente las de carácter espacial. Es preciso decirlo, no se trata, bajo ningún motivo, de una determinación material y de igual modo es justo hacer notar que, por parte del fantasma, el espacio se puede mostrar de forma vacía pues no se encuentra ligado a un aparecer actual.

Si el objeto-imagen no es, bajo ninguna reserva, la cosa material, entonces ¿esto quiere decir que se trata de objetos con existencia independiente? No, en lo absoluto. Husserl establece una contraposición entre la *captación perceptiva* del objeto y la identidad atemporal del mismo. Para él, el objeto-imagen muestra un esquema sensible (*sinnliche Schema*) que porta la *esencia* de la cosa, pero no puede hacer referencia a la completitud del objeto porque le es imposible transgredir los límites contraídos al depender de un acto perceptivo. Pareciera que el proyecto husserliano se encuentra condenado a vagar tras una esencia mutable que se encuentra a merced del incesante presente distendiéndose y que nunca será capaz de ofrecer una esencia inmutable, lo cual es parcialmente

cierto. Por ese motivo, no existe necesidad de contraponer el esquema sensible (*sinnliche Schema*) al escorzo del objeto como si uno de estos fuese lo verdadero y el otro lo falso. Los dos se encuentran en una estrecha relación dado que están fundados en el mismo aparecer. ¿Será acaso que este es el único tipo de conocimiento que puede ofrecer la fenomenología respecto a los objetos? La respuesta es un lacónico no, puesto que efectivamente existe la posibilidad de mentar la esencia de una cosa en su completitud. Antes de poder profundizar sobre esta teoría, primero es necesario atender la relación que guarda el objeto-imagen y el objeto percibido. Por el momento considero prudente mencionar que el fantasma es la respuesta a esta pregunta.

La relación que guarda el objeto-imagen con el escorzo del objeto es una muy especial, por la razón de que toda cosa sensible requiere en su dación —como un fragmento básico de su esencia— de esa índole de cuerpo espacial (*Raumkörper*) lleno. El cuerpo espacial (*Raumkörper*) inmutable, es decir, la esencia del objeto espacial recibe el nombre de *esquema sensible (sinnliche Schema)* y este no es, en lo más mínimo, un objeto idealizado, sino una protomanifestación del mismo. Es imposible hablar de una idealización cuando se habla del esquema por dos principales motivos: el primero es la dación original del objeto que otorga la fantasía y el segundo responde a las posibles variaciones de notas espaciales a los que este se encuentra a merced, pues el esquema sensible (*sinnliche Schema*) no es otra cosa más que un armazón básico, figura corpórea ("espacial") con la plenitud extendida sobre ella. La *cosa* que aparece en reposo nos *muestra* más que su esquema, su apariencia, mientras que, ciertamente está *aprehendida* como material. El esquema sensible (*sinnliche Schema*) al estar sujeto a múltiples cambios presenta siempre una nueva forma con cada cambio perceptual del objeto, pero esto no significa en lo absoluto que a cada nueva aparición le corresponda un nuevo esquema, sino que se trata únicamente de un nuevo llenado del mismo. En palabras de Husserl:

(...) las cualidades sensibles llenan la corporeidad espacial una y absolutamente idéntica en varios estratos que, merced a esta identidad y merced a la esencial inseparabilidad respecto de la extensión tampoco pueden por principio dividirse en varios esquemas *separados* (Hua IV: 38 [1997: 68]).

Ahora, el esquema sensible al estar fundado sobre la espacialidad del objeto-imagen delata que este "(...) tiene solo *una figura*, solamente una extensión; mejor, la *cosa* perceptiva [*Wahrnehmungsding*] tiene solamente una corporeidad espacial (figura espacial). Junto a esto, la *cosa* tiene su color, su brillo (captado en el ver), su lisura (captada táctilmente), etc." (Hua IV: 39 [1997: 69]). La propia percepción de las cualidades espaciales de un cuerpo se decanta en dos ramas: la táctil y la visual, pero en la propia espacialidad también es posible dar cuenta de algo más, me refiero a la capacidad del movimiento corporal el cual "(...) puede ser captado *mediante sentidos diferentes* como

cambio de lugar de la corporeidad espacial [*Raumkörperlichkeit*] cósica" (Hua IV: 39 [1997: 69]). El llenado visual y táctil del objeto espacial posee a su vez respectivos esquemas, los cuales al ser tomados en conjunto constituyen el esquema sensible (*sinnliche Schema*): "(...) el cuerpo espacial [*Raumkörper*] es una unidad sintética de una pluralidad de estratos de 'apariciones sensibles' [*sinnliche Erscheinungen*] de sentidos diferentes" (Hua IV: 39 [1997: 69]). Estos sentidos se co-relacionan entre sí al aparecer, por lo cual será natural que sus esquemas visuales y táctiles se encuentren en plena correferencia entre ellos. Si modifico en la fantasía esta manzana roja que percibo en este preciso momento, puedo llegar a su esquema visual que es llenado con el color rojo, pero también al sentir esta manzana me es posible dar con su esquema táctil y sentir la rugosidad de su piel.

El esquema se encuentra determinado en buena medida por el aparecer espacial, más es de absoluta importancia recordar que el objeto-imagen también aprehende la materialidad por estar fundado en un objeto actual. El esquema sensible (*sinnliche Schema*) corresponde únicamente a los caracteres espaciales y no toma en consideración los caracteres materiales aprehendidos; esta falta de materialidad imposibilita que este esquema sea la esencia de la cosa realmente (*wirklich*) experimentada; el esquema lo es únicamente del objeto-imagen o del fantasma. Si este no puede referir de forma directa al escorzo del objeto percibido por carecer del llenado material, se deberá recurrir a los contenidos que fueron aprehendidos únicamente por el objeto-imagen. Lo cual implica ya un rompimiento con la propia naturaleza perceptiva de la aprehensión del objeto; la capacidad del objeto-imagen de ser modificado en fantasía permite un rompimiento con todas las posibles referencias al nexo de cosas (*Dingzusammenhang*) en el que el objeto percibido se encuentra inmerso, pero con la salvedad de guardar cierta relación con las notas reales aprehendidas del mismo. El rompimiento que mencioné únicamente puede darse al hacer uso de la fantasía para modificar a la cosa y concebirla como si existiese en

(...) aislamiento. Pero la *cosa* es lo que es en referencia a 'circunstancias' (...). La *realidad* propiamente dicha, que aquí se llama materialidad, no radica en el mero esquema sensible [*sinnliches Schema*] (...), más bien radica precisamente en esta referencia y en las maneras de aprehensión correspondientes a ella (Hua IV: 41 [1997: 71]).

El esquema por sí solo no guarda ninguna relación directa con la *res materialis*, únicamente puede fungir como su proto-manifestación; no obstante, esta nunca se puede pronunciar en torno al estrato material de la cosa, únicamente abrirá un abanico de posibles llenados de las notas reales, pero será imposible que se posicione respecto a estas. Es claro que para hablar de materialidad será necesario atender la relación del esquema con las notas reales, las cuales fueron aprehendidas en calidad de residuo, y no conformarse con los meros posibles llenados que este ofrece.

Si el esquema se compenetra a partir de los llenados materiales de las cosas es preciso disertar un poco más respecto al modo en el que se da dicha relación. Es bien sabido que el esquema obtenido del objeto-imagen y el del fantasma son idénticos por la afectación que otorga la fantasía; lo cual muestra que esta similitud llega al punto donde "(...) nos salta la vista que en este caso no contamos absolutamente con ningún medio para diferenciar la esencia de la *cosa* de la esencia del *fantasma* vacío (...)" (Hua IV: 36 [1997: 66]). El estrato material aprehendido por el objeto-imagen no entra en consideración al enfocarse en el esquema, pero es gracias a este sobrante que es posible entablar una relación entre la cosa material y el esquema del objeto-imagen. Esta concordancia es la que guarda la única llave para entrar en el reino de la esencia de la materialidad del mundo. Tanto el esquema sensible (*sinnliche Schema*) como la mera sensación material son insuficientes para poder explicar la complejidad del estrato material de las vivencias, pues:

La cosa es lo que es en el nexo de cosas (*Dingzusammenhang*) y 'con referencia' al sujeto experimentante, pero es con todo la misma en todos los cambios de estado y de aparición que padece a consecuencia de las circunstancias cambiantes, y en cuanto la misma cosa tiene un acervo de propiedades 'permanentes' (Hua IV: 76 [1997: 108]).

Surge aquí una cuestión: ¿si el esquema del objeto-imagen únicamente puede ofrecer los datos materiales puesto que se encuentran captados por medio del aparecer actual, entonces qué sucede con el esquema del fantasma en donde el estrato material es posible de ser recreado pero no es propiamente actual y, por lo tanto, no es una materialidad genuina, dado que es posible sustraerla por completo de este particular modo de aparecer? Efectivamente, al fantasma le es imposible generar este auténtico llenado del esquema con notas reales; el esquema que pueda representar siempre estará cargado de una cuasi materialidad, pero nunca será una materialidad propiamente dicha. El fantasma a diferencia del objeto-imagen carece de una dación genuina del objeto. Dicha circunstancia permite responder la pregunta antes planteada; si el fantasma carece de esta carga temporal por no estar ligado a una vivencia actual, entonces el esquema que puede ser abstraído de este no se encuentra limitado a ciertas notas reales como sería el caso del objeto-imagen y lo cual permite que estas sean alteradas por completo mediante la fantasía. Por tal motivo, el esquema del fantasma siempre puede alcanzar una vacuidad en la cual perviven todas las posibles formas en las que las notas reales pueden llegar a manifestarse en el objeto, pero nunca ahondará en la materialidad misma. El esquema vacío del fantasma es la *esencia absoluta del objeto*, es la *idea absoluta del objeto*. Ahora bien, es importante mencionar que la idea siempre se constituye a partir de la concepción de una identidad invariable del mismo, pero esta concepción de verdad es ajena a la propia materialidad del mundo, debido a que es concebida bajo la nueva luz que irradia de la nueva *ciencia de la naturaleza* la que captó

por vez primera esta idea de una identidad rigurosa en dependencias absolutamente determinadas y unívocas de la causalidad.

§ 3. Esquema del objeto-sensible y la constitución de la idea de una cosa

La constitución de la idea de una cosa no ocurre inmediatamente dado que se nutre a partir de cada esquema sensible (*sinnliche Schema*) que proviene del objeto-imagen y estos:

(...) no contienen, ni siquiera tomados en su plenitud, la esencia regional 'cosa' (como un componente originariamente intuitivo inmanente a ellos, así como tampoco los múltiples sentidos referidos a una y la misma cosa individual contienen la esencia individual de esta cosa (Hua III/1: 345 [2013: 449]).

El fantasma nunca se podrá experimentar en el mundo material porque implicaría la existencia de un objeto imposible, a saber, uno que muestre *todos* sus componentes noemáticos intencionales en una única intuición. Se estaría ante una *cosa objetiva*.

Una cosa puede constituirse objetivamente porque es posible homogeneizar la aparición del fantasma al tomar la aprehensión del objeto-imagen en condiciones normales, ante la que todas las otras unidades de índole *cósica* se hunden en mera ilusión. Esta constitución hace uso de la abstracción ideatoria (*ideierenden Abstraktion*) en el proceso de la fantasía con la finalidad de otorgar una carga básica de objetividad ante cualquier posible sujeto cognoscente, pero para llevar a cabo esta acción es primero necesario caracterizar ciertos aspectos para el sujeto que se encuentra concibiendo la idea del objeto-fantasma en *aislamiento*, pues este es el gran requerimiento para tan siquiera poder hablar de un objeto de esa naturaleza. El sujeto que realiza esta acción se encuentra compenetrado por los requerimientos y limitaciones de este *aislamiento*, de este *solus-ipse*.

Existen dos sentidos de verdad objetiva que corresponden al estrato solipsista: el primero es aquel que utiliza la abstracción ideativa para crear un objeto que es dado en condiciones normales, es decir, la naturaleza del objeto que es constituida bajo estas condiciones de normalidad permite establecer un sentido de identidad objetiva que no se encuentra arrojada por las condiciones en las que el cuerpo (*Leib*) se encuentre, sino que inclusive se llega a constituir a contrapelo de dicho influjo de subjetividad, el objeto ya posee una identidad con caracteres inmutables. Estos caracteres dan pie a la constitución del *objeto físico*, pero es importante recordar que dichos caracteres *verdaderos* provienen de aquellos que se muestran invariables en las aprehensiones del objeto-imagen. En esta coyuntura, el objeto físico surge como el epítome de

la constitución de un posible sentido de verdad objetiva. Únicamente es posible que la verdad física surja a partir de la constitución de la objetividad en el estrato solipsista.

El segundo sentido indica que la objetividad solipsista se encuentra constreñida a los límites que son impuestos por la cotidianidad de las vivencias del objeto-imagen; la objetividad solipsista únicamente puede ser entendida y concebida a través de las múltiples caracterizaciones que ofrece el objeto-imagen con cada nueva aprehensión. Expresando esto de una forma clara, el sentido de verdad de esta objetividad se contrapone a la incesante marcha de las experiencias del cuerpo, ahí donde el objeto se encuentra envuelto por el constante cambio, la objetividad se erigirá como el bastión de la permanencia. Si siempre he visto a las nubes de color blanco en un día soleado a medio día y de repente las percibo con una tonalidad rojiza en las mismas condiciones de aparición, entonces podré afirmar que estoy ante una percepción "errónea" de las nubes por ser capaz de cotejar mis experiencias y dar cuenta que "algo" está contrastando con mi experiencia normal de estas, ya sea porque padezco alguna afectación como eritropsia o está ocurriendo un fenómeno que antes no había presenciado. La identidad del objeto se constituye a partir del grueso de mis antiguas experiencias, por eso puedo dar fe cuando percibo de forma anormal una cosa, pero esa anomalía se constituye como tal *para mí*. No debe haber dudas respecto a que este sentido de verdad es únicamente construido por mera convicción *propia*; en el momento en donde entablo una conversación con mis congéneres, dueños de sus propios mundos, es posible establecer una confirmación respecto a las:

(...) enunciaciones *cósmicas* (*dinglicher*) que *yo* he hecho sobre la base de las experiencias anteriores en los trechos temporales anteriores, experiencias todas que concordaban (...) no son confirmadas por mis compañeros de ahora; que esas experiencias no meramente, digamos, les faltaban a ellos (...), sino que se encuentran en consecuente conflicto con lo que ellos experimentaron: lo que, como presuponemos experimentaron de manera necesariamente concordante y siguen experimentando en continuada confirmación (Hua IV: 79 [1997: 112]).

El sujeto solipsista puede constituir todo su mundo a su parecer, pero esta constitución es simplemente un mero bosquejo del mundo en el que todos los seres habitan. Si el sujeto solipsista no busca la confirmación de sus congéneres, nunca podrá acceder completamente al mundo.

El sentido de verdad objetivo-solipsista se desmorona al no poseer una confirmación con mis respectivos congéneres. Si veo una rosa con una coloración rosa y llevo a confirmación este juicio con mis semejantes, ellos me harán saber que dicha rosa es realmente roja y no rosa. En ese momento me evidencio como un sujeto que padece una afectación visual y, por lo tanto, los fundamentos sobre los que se erige la verdad objetivo-solipsista son zapados al mostrar que se encuentran carentes de una

relación confiable con el objeto que intersubjetivamente está frente a mí y, lo que es más agravante, desde la posición solipsista es imposible considerar a este sujeto como parte de la humanidad, dado que:

(...) no sabe nada de una realidad o siquiera de la posibilidad real (*Wirklichkeit*) 'de otros' cuerpos (*Leiber*) susceptibles de ser comprendidos en el sentido de la aprehensión de humanidad, no sabe nada, por ende, del propio cuerpo (*Leib*) como un cuerpo susceptible de ser comprendido por otros, nada acerca de que otros sujetos puedan ponerse a ver el mismo mundo que aparece diferentemente a los diferentes, donde las apariciones estarían referidas en cada caso a 'sus' cuerpos (*Leiber*), etc. (Hua IV: 81 [1997: 114]).

El cuerpo (*Leib*) es el punto límite del conocimiento solipsista, ya que este siempre se constituirá como un punto de inflexión para el propio hombre; ante los ojos de los otros mi cuerpo (*Körper*) es una figura más del mundo.

La constitución del objeto físico obedece a reglas lógico-matemáticas, lo cual muestra que la constitución de este es la misma para la humanidad intersubjetiva. La objetividad lógica es *eo ipso* intersubjetividad. Lo que un cognoscente conoce de forma lógica objetiva, esto mismo lo puede conocer cualquier otro cognoscente. La propia fundamentación de este objeto la vuelve, ya por su propia definición, común a todo ser en tanto que este, el objeto físico, posee una inmediata referencia a la espacialidad vacía de los cuerpos (*Körper*) que aparecen en el mundo. El carácter de vacuidad del objeto físico hace referencia a la falta de cualidades sensibles del esquema vacío del fantasma. Las determinaciones correspondientes de dicho objeto siempre incumbirán a una figura que aparece en un espacio intersubjetivo común.

Cumplir con tal expectativa no es meramente sencillo pues los caracteres que son propios del objeto físico únicamente pueden existir sin un correlato sensible por mor de su propia objetividad lógico-matemática. Esto evidencia que dicho objeto no se muestra en mi espacio en cuanto fenómeno sino en el espacio objetivo, el cual es una unidad formal de la identificación que pertenece a las cualidades cambiantes. Los objetos que aparecen en este espacio son *ininteligibles* en la vida diaria, debido a que carecen de notas sensibles (*sinnliche Merkmale*) que realmente los ligen con un determinado aparecer y consecuentemente con mi cuerpo (*Leib*); la propia objetividad que se le atribuye a estos lo es en tanto que la cosa aparece en dicho espacio objetivo. Todo lo demás que en la cosa es objetivo lo es debido a su enlazamiento en lo fundamentalmente objetivo, en el espacio, el tiempo, el movimiento. No es una objetividad que sea asequible en el mundo sensible, pero no por eso se puede afirmar que no tenga incidencia en el aparecer sensible de la cosa. Pues, en efecto, la objetividad espacial descansa en una mera posibilidad ideal de reconocimiento entre todos los posibles apareceres de las cosas, su fundamento es que todo *aquí* es identificable con todo

allí relativo respecto de todo nuevo *aquí* resultante de toda "locomoción" del sujeto, así como respecto de todo *aquí* perteneciente a otro sujeto.

La intersubjetividad de la cosa física solamente augura una posible referencia formal al objeto físico pero nunca podrá ahondar de forma genuina en la sensibilidad de la cosa, pues esta hace uso de la fantasía para llenar el esquema vacío del fantasma con cualidades secundarias que no se encuentran ligadas a un determinado aparecer por ser reproducidas mediante la fantasía, "Lo fantaseado es consciente no como 'realmente' presente, pasado o futuro; 'flota' delante solo como tal, sin actualidad de la posición" (Hua III/1: 257), motivo por el cual es en primer lugar posible una determinación objetiva de la sensibilidad siempre y cuando no se pierda de vista que esta sensibilidad es una reproducción con carácter de fantasía y no es, propiamente hablando, sensibilidad pura. El estrato objetivo de la sensibilidad no dice absolutamente nada respecto del mundo circundante (*Umwelt*) que constituimos día a día y es en este punto donde cobra importancia el papel de la cosa sensible, esta es la única que mantiene una verdadera relación con la realidad material de todo aquello que nos rodea.

§ 4. Reflexiones finales

Si el objeto físico y la cosa sensible (*physikalisches Ding*) son tan ampliamente distintos, entonces ¿cómo es posible que ambos se mantengan en una estrecha relación? Me es posible mentar una rosa roja, por ejemplo, y mis congéneres tendrán una representación de ese particular objeto aunado con su debida coloración. Existe un consenso respecto a la cosa a la que cada uno se refiere, pero dicho consenso es posibilitado, en primera y última instancia, por la figura objetiva que brinda el objeto físico.

Ahora bien, en la representación que cada uno posee del objeto no habrá notas sensibles actuales, pues, como mencioné anteriormente, se trata de una mera idealización y no de la aprehensión de un objeto de una vivencia. Tanto el color, como la fragancia o la forma del escorzo de la rosa que aparece frente a mí se encuentran ligados a un determinado ahora que les permite ser aprehendidos como parte del esquema del objeto imagen. Expresado de una forma concisa, la sensibilidad de las cosas únicamente puede ser aprehendida al tomar en consideración la cosa como parte del nexo de cosas (*Dingzusammenhang*) en el que existe y en el cual tanto la importancia como la necesidad del cuerpo vivo (*Leib*) se encuentran establecidas, ya que "Todo ser espacial aparece necesariamente de tal modo que aparece más cerca o más lejos, como arriba o abajo, como a la derecha o a la izquierda (...), el cuerpo (*Leib*) tiene para su yo el distintivo peculiar de que porta en sí el *punto cero* (*Nullpunkt*) de todas estas orientaciones" (Hua IV: 158 [1997: 1998]).

La sensibilidad no goza de un carácter intersubjetivo a raíz de que su propia constitución le impide asumir tal rol. Para cumplir tal motivo sería necesario que se

reprodujeran las mismas circunstancias en las que la cosa se encuentra influenciada tanto por el nexo de cosas (*Dingzusammenhang*) del que forma parte, como por el cúmulo de variaciones relativas al cuerpo (*Leib*) que el sujeto pueda estar experimentando. Tanto la sensibilidad como la intersubjetividad se encuentran compenetradas en la experiencia mundana del mundo pues el objeto intersubjetivo es representado a partir de las notas sensibles que cada sujeto ha aprehendido a lo largo de su vida, como por ejemplo con el caso de la rosa roja cada uno tendrá una representación distinta de esta, con diferentes tonalidades de rojo, distinto número de pétalos, con o sin espinas, una coloración distinta del tallo, etc., pero con la absoluta certeza de que esa rosa roja que ellos constituyen por medio de la fantasía *es* una rosa roja. A pesar de la gran variabilidad que existe entre todas las posibles notas sensibles de la cosa, estas siempre guardarán cierta concordancia con las delimitaciones sensibles que ofrece la intersubjetividad de la cosa física, si la coloración de la rosa es más pálida ya no estaremos hablando de una rosa roja, sino de una blanca, amarilla, rosa, etc. La intersección entre la realidad material y la física es posibilitada porque:

La cosa es una regla de apariciones posibles. Esto significa: la cosa es una *realidad* (*Realität*) en cuanto unidad de una multiplicidad de apariciones reguladamente copertenecientes. Y esta unidad es una unidad intersubjetiva. Es una unidad de estados; la cosa tiene sus propiedades reales (*realen*) y a cada momento le corresponde un estado actual (*Hua* IV: 86 [1997: 119]).

La cosa, al ser una regla de apariciones posibles, constituye las múltiples posibles caracterizaciones que se puedan hacer de esta, en otras palabras, ella es el fundamento sobre el que se erigen las demás significaciones respectivas de la cosa.

REFERENCIAS

- Husserl, Edmund. 1950 ss. *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke*. La Haya / Dordrecht / Cham: Martinus Nijhoff / Kluwer Academic Publishers / Springer.
- Hua* III/1. 1976. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch. *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, ed. Karl Schuhmann = 2013. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro primero. Introducción general a la fenomenología pura, refundición integral de la trad. de José Gaos por Antonio Zirió Q. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hua* IV. 1952. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch. *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, ed. Marly Biemel = 1997. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro

- segundo. *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, trad. Antonio Ziri6n Q. M6xico: Universidad Nacional Aut6noma de M6xico.
- Hua XIX/1. *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band - Erster und Zweiter Teil. *Untersuchungen zur Ph6nomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Text der 1. und der 2. Auflage, erg6nzt durch Annotationen und Beibl6tter aus dem Handexemplar, ed. Ursula Panzer (de 227–775) = 1982. *Investigaciones L6gicas*, vol. 2, trad. Manuel G. Morante y Jos6 Gaos. Madrid: Alianza Editorial.
- Hua XXIII. 1980. *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung: Zur Ph6nomenologie der anschaulichen Vergegenw6rtigungen*, ed. Eduard Marbach.
- Husserl, Edmund. 1980. *Experiencia y Juicio*, trad. Jas Reuter. M6xico: Universidad Nacional Aut6noma de M6xico.
- Illescas, Mar6a Dolores. 2012. *La vida en la forma del tiempo. Un estudio sobre la fenomenolog6a del tiempo en la obra de Edmund Husserl*. Morelia: Jitanj6fora.

**Lógica e Historia.
De la ciencia positiva a la autoexposición
de la subjetividad trascendental**

**Logic and History. From Positive Science to the Self-Exposure
of Transcendental Subjectivity**

ROBERTO FERNÁNDEZ CASTRO

Universidad Nacional Autónoma de México
México

robertofernandez@filos.unam.mx

ORCID ID: 0000-0002-6572-0047

Resumen

Siguiendo el curso de las obras y los momentos más importantes en el desarrollo de la filosofía de Edmund Husserl, el artículo indaga acerca de la relación entre lógica e historia para así describir el sentido de la posible fundamentación de la segunda, primero como ciencia positiva o ciencia empírica, y finalmente como autoexposición de la subjetividad trascendental. El punto de partida son las *Investigaciones lógicas* (1900) y culmina con el examen de *Lógica formal y lógica trascendental* (1929). Sin olvidar la colaboración de Martin Heidegger con Husserl en la realización de *El artículo de la Encyclopaedia Britannica* en 1927.

Palabras clave

Lógica, historia, filosofía de la historia, fenomenología trascendental, subjetividad.

Abstract

Following the course of Edmund Husserl's major works and the key moments in the development of his philosophy, this article explores the relationship between logic and history, with the aim of describing the meaning of the possible foundation of the latter, first as positive science or empirical science, and finally as a self-exposition of transcendental subjectivity. The inquiry begins with the *Logical Investigations* (1900) and culminates with the examination of *Formal Logic and Transcendental Logic* (1929), without overlooking Husserl's collaboration with Martin Heidegger on the article for the *Encyclopaedia Britannica* in 1927.

Keywords

Logic, history, philosophy of history, transcendental phenomenology, subjectivity.

§ 1. Los Prolegómenos a la lógica pura

Es de una importancia crucial comenzar con la ubicación histórica de la trayectoria que la filosofía de Edmund Husserl seguirá, cuando menos en lo que aquí se propone discutir, y toca, por lo tanto, dilucidar si se quiere poner en una relación adecuada y concreta a la ciencia de la historia con los problemas lógicos que le atañen cuando son mirados desde una perspectiva fenomenológica. Es esto a lo que alude el título del presente texto, a la posibilidad que cabe observar en la transformación de una historia que, de ser una ciencia positiva, una vez tematizada desde la lógica, pasaría a cumplir con una función autoexpositiva.

Sabemos que, una vez terminada la redacción del Libro Primero de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, en abril de 1913, Husserl emprendió, por fin, una tarea largamente pospuesta y acariciada, la de revisar a profundidad su libro de *Investigaciones lógicas* (1900) para una nueva edición. Esto, no solo porque la gran obra considerada ya como trabajo inaugural del pensamiento fenomenológico —debido a su notable éxito— se encontraba agotada en librerías desde hacía años, sino, y sobre todo, para poder incorporarla como parte del nuevo planteamiento de la fenomenología trascendental. Esta última, en 1900, no había sido todavía formulada por su autor y en 1913 parecía urgente la necesidad de defender de manera crítica los verdaderos logros científicos de las *Investigaciones lógicas*.

Sin embargo, a la postre, el esfuerzo realizado por Husserl entre septiembre y octubre de 1913, no solo ha sido calificado como “ímprobo” (Serrano de Haro 2019: 260), sino que, además, “el resultado fue que la segunda edición es un híbrido extraño y poco comprensible. Cabe dudar de que debiera haber sido nunca publicada. “De hecho, Husserl renunció a modificar la gran Investigación sexta” (García-Baró 2008: 10). Y

tanto fue así que el propio Husserl solo permitió en adelante que se tradujera la nueva edición, como ocurrió en 1929, cuando José Ortega y Gasset encargó a Manuel García Morente y José Gaos su traducción al español para la editorial de la Revista de Occidente. Lo importante es que el proyecto de una fenomenología trascendental de Husserl, tal y como se puso de manifiesto a partir de 1913 con la publicación del Libro Primero de *Ideas*, no parecía guardar realmente una continuidad con los problemas descriptivos y especulativos de *Investigaciones lógicas*. Así, cabría preguntar entonces cómo se relaciona la magna obra de Husserl, no solo con este nuevo proyecto lógico de 1913, sino sobre todo con *Lógica formal y lógica trascendental* (1929), su llamada segunda lógica.

Cuando Husserl inició el trabajo de revisión y refundición de 1913, tuvo como resultado la publicación de la nueva edición de los *Prolegómenos a la lógica pura* y de las cinco primeras investigaciones. La sexta investigación solo apareció hasta la primavera de 1921, con muy pocos cambios y sin *la radical reelaboración* proyectada por Husserl en 1913. Lo único que escribió o que resultó además de lo publicado, fue un fragmento de lo que sería el epílogo para la nueva edición completa de las *Investigaciones*, pero que nunca se publicó. No obstante, el valor del texto siguió siendo reconocido por su autor, quien en 1924 volvió sobre los borradores de 1913 para modificarlos y ampliarlos. Desde 1917, en su calidad de ayudante de cátedra de Husserl, Edith Stein había transcrito y unificado los fragmentos disponibles. En 1924, Ludwig Langrebe, su sucesor en la tarea, preparó una nueva copia mecanografiada a la que Husserl parece haber incorporado distintas adiciones, aunque esta no se ha conservado. Finalmente, fue Eugen Fink, último ayudante de Husserl, quien editó en 1939, de manera póstuma, aquel fragmento del proyectado epílogo, que en realidad tenía más la forma de un prólogo, pero que entonces deberíamos fechar no solo en 1913, sino reelaborado en 1921 y luego en 1924, antes de llegar a la edición y refundición de Fink, la cual contiene variaciones de gran interés. Este texto representa entonces uno de los puentes que nos permiten transitar hacia una posible relación entre las *Investigaciones lógicas* o la primera lógica de Husserl y *Lógica formal y lógica trascendental*, considerada como su segunda lógica. Así que como tal vamos a considerarlo a continuación.

En el primero de los fragmentos conservados de 1913, Husserl apuntó cómo las *Investigaciones*, en su rechazo del psicologismo y naturalismo en general, abrían camino, mediante cierto *intuicionismo racionalista*, a la fenomenología pura como el campo fundamental del trabajo filosófico, "como el campo de los 'orígenes' auténticos, en cuanto exigidos por el sentido de la problemática específicamente filosófica" (Husserl 2019: 265–266). Es aquí donde se ubican los problemas relativos al sentido y el objeto del conocimiento, cuyos múltiples sentidos, llevados a la luz de la intuición y en un laborioso trabajo de clarificación, Husserl aspira a ejemplificar *in concreto*, para así transformarlos en problemas de trabajo que puedan realmente manejarse y exponerse dentro del marco de la intuición originariamente dadora que los enderece hacia una

posible solución. En un intento de ser todavía más claro, se trata, dirá Husserl, de dirigir la vista al pensar y al conocer mismos y de clarificar la referencia a la objetividad que es propia de ellos mismos y que es captable intuitivamente, como lo es también el sentido que cabe encontrar en el pensar y en el conocer en su referencia a esta objetividad. Todo esto, de acuerdo con las relaciones inmanentes que por esencia pertenecen al pensar y al conocer (Husserl 2019: 269–270).

Para Husserl, esto solo significaba que los filósofos aspiran en verdad al “conocimiento radical y evidente”, a no construir desde arriba, sino a retrotraer todo conocimiento a la fuente última del “ver”, de los principios vistos en sí mismos, vistos con intelección (Husserl 2019: 269-270)¹. Al mismo tiempo, esta aspiración señala la necesidad de no dejarse apartar por ningún tipo de prejuicios ni por ninguna contradicción verbal, de conceder su derecho propio a lo visto con claridad que, precisamente por esta condición, viene a ser lo originario, lo que está antes de toda teoría y que por lo tanto es lo últimamente normativo, calificador e impletivo.

Desde luego, advierte Husserl, este retroceso al *ver* y el análisis llevado a cabo en el *ver*, no son cosa fácil, como tampoco lo es la descripción fiel que los acompaña, en tanto descripción con *conceptos* originariamente extraídos y normativos. Este método intuitivo, que apela a las *cosas mismas*, o sea, al conocimiento *mismo*, en su directa donación intuitiva, es precisamente el que sigue en el volumen segundo de las *Investigaciones lógicas*. Como bien se ve, Husserl expone así, ya desde la fenomenología trascendental, el método seguido en las minuciosas descripciones del volumen segundo, de cuya lectura habían prescindido muchos de sus críticos. Según esto, ahí habría quedado ya configurado el método “del análisis intencional de los términos correlativos conciencia y objetividad” (Husserl 2019: 271).

En el mismo primer fragmento de septiembre de 1913, Husserl aprovechó para responder, en esta misma línea argumental, la crítica que se había hecho a su llamado *platonismo* y que, para él, no consistía sino en el convencimiento de que son meros prejuicios los que nos impiden admitir lo que de hecho y de un modo completamente indubitable tenemos ante nuestros ojos, acerca de lo cual se juzga incontables veces en la vida cotidiana y en la ciencia, acreditándose así en el conocimiento como *ser verdadero* o como algo objetivo que *existe* y que, no obstante, no es nada real.

A modo de ejemplo, Husserl ofrece el caso de las predicaciones usuales que se hacen sobre los números y la serie numérica. Pero resulta innegable que en la ciencia de la historia también se produce con demasiada frecuencia una confusión entre los juicios de universalidad puramente ideal y las tesis o teorías de realidad, cuando los primeros, dirá Husserl, por su sentido y validez, son independientes de que haya en general algo real o no lo haya.

¹ Véase en especial la discrepancia y variación de las versiones en las notas a y b que aparecen al pie de la edición citada.

De ellos no puede extraerse siquiera si es posible o no algo real, a no ser que la *idea* de realidad o ideas subordinadas a ella, entren de antemano a formar parte de los juicios, a saber: cuando son en sí mismos juicios ideales acerca de lo real (pensable, idealmente posible) (Husserl 2019: 271).

Esto, que Husserl describe como indicaciones remisorias y no teorías, posee un carácter verdaderamente esclarecedor, porque muestra cómo, antes incluso de toda teoría del conocimiento, el remitir a lo dado como existente, conduce a una problemática cuyo sentido radica en dirigir la mirada hacia los modos de ser y de darse, comenzando por aceptarlos precisamente como datos a los que ninguna teoría puede eliminar como su medida última. Lo dado al simple ver intelectual, lo dado originariamente, está antes de toda teoría. Hay una evidencia absoluta de que "un tal juzgar puro no mienta *nada* de la realidad y de que todo introducir real falsea su sentido, no conservando siquiera la línea de la equivalencia" (Husserl 2019: 273).

Como se puede ver, Husserl no solo reinterpreta sus propias *Investigaciones*, ahora a la luz de la fenomenología trascendental, sino que, además, desplazando su sentido original, liga su inicial descubrimiento de la lógica pura y de la unidad ideal de significación, con las significaciones individuales en los actos de conciencia. No en balde, cuando el filósofo pasa revista a sus años como profesor en la Universidad de Gotinga, destaca cómo, junto al trabajo regular de perfeccionamiento de los cursos puramente lógicos, cuando menos hasta ese año de 1913, se añadieron sus investigaciones:

(...) sobre fenomenología de las intuiciones, sobre fenomenología de la conciencia del tiempo, sobre la constitución de cosa y espacio, sobre el paralelismo de *nóesis* y *nóema* y las estructuras de la conciencia en general, sobre las relaciones entre psique y espíritu, entre ciencia de la naturaleza y ciencias del espíritu, con los problemas de filosofía de la historia inherentes a estas —los cuales admiten por entero tratamiento fenomenológico—. Además, investigaciones y cursos sobre doctrina de las categorías, dejando aparte las polémicas histórico-críticas (Husserl 2019: 309).

§ 2. El punto intermedio de las Conferencias de Londres

Como quiera que sea, al menos dos cosas se pueden destacar a partir de lo reseñado hasta aquí. Primero, el interés continuado de Husserl por mostrar cómo es que, en el curso de sus investigaciones, la fenomenología iba alcanzando el puesto de filosofía primera o de teoría de los principios de la justificación absoluta para todas las ciencias

posibles². Y segundo, que no es de ningún modo artificial querer relacionar ya desde aquí sus investigaciones acerca de la lógica con el estudio de los posibles fundamentos lógicos de la ciencia de la historia. Así, por ejemplo, junto a la larga respuesta polémica que Husserl ensayó dirigir a Wilhelm Wundt en su prospecto de epílogo a la nueva edición de las *Investigaciones lógicas*, él mismo destacó a Wilhelm Dilthey de entre quienes lo animaron a reeditar su obra. Y bien sabemos lo que la obra de Dilthey representó para la ciencia de la historia a principios del siglo XX³.

Así, junto a la posibilidad de una ciencia primera en sí, para 1922, fecha de las llamadas *Conferencias de Londres*, Husserl se preguntaba por la justificación del resto de las ciencias, particularmente de las nuevas ciencias, pues en todo caso, todas las ciencias debían ser ciencias de esencias adecuadas. En una de las tesis principales de las *Conferencias*, Husserl expresó esto precisamente:

Todas las preguntas que pueden ser planteadas racionalmente al conocimiento como obra de la razón —en todo respecto, al sujeto de conocimiento, a los actos de conocimiento, a sus contenidos de sentido y a las objetividades de conocimiento— son, o bien preguntas fenomenológico-trascendentales, o bien son preguntas científicamente oscuras y absurdas (Husserl 2019: 362).

Lo anterior significaba que para la realización de la justificación absoluta del *comienzo*, el de la evidencia adecuada, toda justificación última del conocimiento únicamente era posible bajo la forma de un conocimiento adecuado de esencias del conocimiento, es decir, como fenomenología trascendental. De manera que el sentido verdadero de la puesta entre paréntesis fenomenológica no se encontraba en la exclusión total de todo conocimiento trascendente ni de todo objeto de conocimiento, sino en la exclusión de todo conocimiento ingenuo y dogmático, en favor del conocimiento plenamente justificado a partir del inteligir fenomenológico de esencias (Husserl 2012: 128).

Por esta razón es que tal fenomenología constitutiva debía dar con los principios de la lógica, pues se muestra cómo, además de la estructura formal fundamental del mundo fácticamente dado como una naturaleza psicofísica, y el mundo que en niveles

² Cfr. Husserl 2019: 410. Además de esta traducción realizada por Rosemary Rizo-Patrón de Lerner, existe otra edición en castellano de Ramsés Leonardo Sánchez Soberano (2012).

³ Desde 1911, con la publicación de *La filosofía, ciencia rigurosa*, Dilthey entró en contacto con Husserl, porque este parecía no solo impugnar a la filosofía naturalista que quería convertir a la psicología experimental en teoría del conocimiento, sino también a cierto historicismo que convertía a la filosofía en cosmovisión contingente, y acaso a su propio proyecto de fundamentación filosófica de las ciencias del espíritu. Esto no era cierto, porque existían importantes afinidades entre las investigaciones de Dilthey y las motivaciones y afanes de Husserl. Sin embargo, esto ya no se pudo aclarar debido al fallecimiento del primero en octubre del mismo año. De lo que sí ha quedado testimonio es de que Dilthey pudo dedicar algunos de sus últimos seminarios al estudio de las *Investigaciones lógicas* y de las aclaraciones que, al menos en privado, Husserl presentó a Dilthey en una de las tres breves cartas que intercambiaron. Cfr. Husserl 1962.

superiores se desarrolla hacia el mundo social y cultural, este debe también tener sus fundamentos trascendentales. Al menos hasta aquí, la concepción de una fenomenología trascendental como lógica sí es su concepción bajo el punto de vista normativo, pero porque, como teoría pura, es la ciencia de todas las posibilidades puras de la subjetividad trascendental y de las necesidades que las regulan, con lo que es también ciencia de todas las multiplicidades posibles, de todos los mundos posibles y de todo sentido absoluto posible de mundos (Husserl 2019: 422).

En este punto se observa cómo, puesto que el esclarecimiento fenomenológico del sentido de las ciencias empíricas legítimas, como acaso lo es la historia, encuentra la resolución al problema de hasta qué punto puede haber una ciencia fáctica de la subjetividad trascendental; la ciencia de la historia ha de constituirse también como ciencia de la experiencia trascendentalmente fundada. Es aquí donde se encontraría el resultado de la idea concreta de una lógica considerada como teoría de la ciencia y el sistema de todas las ontologías.

§ 3. La lógica y el intento de colaboración con Heidegger

No debemos olvidar que en diversas latitudes se ha querido conmemorar el centenario del encuentro entre Edmund Husserl y Martin Heidegger, así como las derivaciones que a partir de dicho encuentro se han suscitado en el desarrollo de la fenomenología, la hermenéutica y la ontología en el mundo y, especialmente, en Iberoamérica. A este respecto, la relación que hasta aquí he querido trazar entre la historia y la lógica de Husserl tiene en dicho primer encuentro una importancia que no se puede pasar por alto, como un asunto meramente anecdótico. En enero de 1919, gracias a una solicitud del Husserl ante el Ministerio de Cultura, Martin Heidegger se convirtió en profesor asistente del Seminario I de filosofía de la Universidad de Friburgo a cargo de Edmund Husserl. Casi desde ese mismo momento, las lecciones impartidas por uno y otro representaron el inicio de una disputa acerca del sentido general de la fenomenología y sus principios.

Sin embargo, el momento en el que voy a situar esta diferencia se extiende, por lo menos, durante el curso de los diez años siguientes, cuando Husserl publica *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, su segunda lógica o su segundo libro lógico, como se ha advertido antes. Este libro, como el propio Husserl lo refirió a Roman Ingarden en una carta de diciembre de 1929, fue “escrito e impreso en pocos meses y de una sentada”, pero solo después de haber pensado acerca de estos problemas durante décadas (Hua XVII: xvii [2009: 17]).

En realidad, 1919–1929 es una década de constante y profundo interés por la lógica, tanto de Husserl como de Heidegger. En el semestre de invierno de 1921–1922, todavía en Friburgo, el Seminario para principiantes de Heidegger, estuvo dedicado

a estudiar el segundo volumen de las *Investigaciones lógicas* de Husserl y, aunque para noviembre de 1922 ya anunciaba a Karl Löwith la intención de sostener una lección sobre *su lógica*, también los primeros seminarios después de su traslado a Marburgo, tanto para avanzados como para principiantes, siguieron incluyendo las *Investigaciones lógicas*.

Para Heidegger, la pregunta fundamental de la lógica no había alcanzado todavía hasta entonces la dimensión del preguntar filosófico, por lo que de acuerdo con sus propios prolegómenos de la lógica pura filosofante, el único lugar donde todavía se podía hallar para la lógica una pregunta viviente, era en las *Investigaciones lógicas* de Edmund Husserl que, publicadas originalmente entre 1900 y 1901, habían vuelto a despertar por vez primera a la lógica del presente, señalándole unas posibilidades productivas (Heidegger 2004: 29). Para Heidegger, las *Investigaciones lógicas* seguirán siendo el ejemplo de la lógica que más se aproxima a la lógica filosofante.

Lo que Heidegger llamaba ya desde entonces *su lógica* propia continuará pendiente y en estos años todavía más por la exigente redacción del manuscrito que culminará en 1926-1927 con *Ser y tiempo*, por lo que no la retomará sino hasta el semestre de invierno de 1925-1926, con las lecciones de *Lógica. La pregunta por la verdad* y los ejercicios fenomenológicos sobre la *Lógica* de Hegel y la *Crítica de la razón pura* de Kant, además de su seminario: *Problemas selectos de lógica. (Concepto y formación de conceptos)*.

Sin conocer todavía la segunda *Lógica* de Husserl, en su curso de verano de 1928, el último que Heidegger impartió en Marburgo y que hoy conocemos bajo el título de los *Principios metafísicos de la lógica*, el filósofo de Meßkirch afirmó que ni Max Scheler ni Edmund Husserl habían visto la importancia de la ontología, entendiéndola todavía como un problema acerca del en-sí de las cosas. Como sabemos, esto no es así de ningún modo y no solo por todo lo que ahora se conoce de los manuscritos y el legado de Husserl, pero tampoco por su obra publicada. En especial, como podemos destacar ahora, por todo aquello que está expuesto en su segunda *Lógica*, publicada solo dos años después de *Ser y tiempo*.

Es cierto, por otro lado, que en medio de todo esto, se encuentran los cursos y seminarios de Heidegger sobre Aristóteles, antes y después del *Informe Natorp* (1922), *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (1923) y también un seminario al que, según creo, se ha prestado muy poca atención hasta ahora, el que Heidegger impartió bajo el título de *Ejercicios sobre la historia y el conocimiento histórico referidos a Johann Gustav Droysen y su 'Despliegue de lo histórico'* de 1926. Junto a estos ejercicios docentes deben mencionarse aquí sus lecturas, tanto del *Briefwechsel* entre Wilhelm Dilthey y el Conde de Yorck (1923), como del manuscrito de *Ideas II* de Husserl. Heidegger visitó al maestro en varias ocasiones durante estos años, entre otras razones porque fue entonces cuando tuvo lugar el sorprendente y fracasado intento de Husserl y Heidegger de colaborar en la redacción del artículo "Fenomenología" para la *Encyclopaedia Britannica*.

A pesar de que desde entonces, y sobre la misma interpretación del propio Heidegger, las lecciones impartidas por uno y otro representaban ya el inicio de una disputa acerca del sentido general de la fenomenología y sus principios, es muy claro que un sinnúmero de documentos filosóficos acercan más de lo que separan a ambos filósofos. A este respecto, *El artículo de la Encyclopaedia Britannica* de 1927 es un texto clave, en cuya redacción Husserl no solo distinguió a Heidegger invitándolo a colaborar con él, además tomó en cuenta sus comentarios profundamente críticos e hizo un buen número de concesiones terminológicas, hasta el punto de que, si bien todo culminó en un "completo fracaso", "en el artículo, la terminología de Heidegger se cruza y entretrevera con la de Husserl" (Husserl 1990: 7).

Apenas creo necesario recordar el hecho de que los bosquejos del artículo en los que trabajaron Husserl y Heidegger son del mismo año de *Sein und Zeit*, de manera que las visitas de Heidegger a Husserl se combinaban con la revisión de los pliegos de un libro cuyas características y tendencias fundamentales también Heidegger aprovechó entonces para inscribir en el interior del problema trascendental, haciendo así una concesión que generalmente se considera forzada por un afectado deber hacia el maestro, pero que sería necesario repensar con seriedad. Según esta la constitución trascendental vendría a ser una posibilidad central de la existencia del sí mismo fáctico. Es decir, mediante un retroceso a lo existente del ser del *Dasein* humano, se origina *el problema* de la ontología fundamental y, al mismo tiempo, se aclara la constitución trascendental de lo existente en el sentido de lo que Husserl llama mundo (Husserl 1990: 173).

Esto es algo de la mayor importancia, porque si bien es claro que el pensamiento de Husserl no se mantuvo estático, la formulación del concepto de lo trascendental se fue dando de manera cada vez más profunda en la elaboración de las distintas reducciones. Sin olvidar, desde luego, que ya en las *Investigaciones lógicas* de 1900 y refundidas en 1913, la fenomenología trascendental había quedado descrita como fenomenología de la conciencia constituyente. De manera que el interés epistemológico fue decisivo en un principio, pero la determinación del motivo trascendental, que frente al objetivismo científico "retrocede a la subjetividad cognoscente como sede primitiva de todas las conformaciones de sentido objetivas y valideces de ser objetivas" (Hua V: 139 [2013: 466]), encuentra en la actitud trascendental la dirección hacia la vida de la conciencia, en la cual, el mundo lo es precisamente para nosotros, porque en ella se hace patente el ente en general (Hua V: 140–141 [2008: 467–468]).

§ 4. Lógica formal y lógica trascendental

Es posible que el libro de *Lógica formal y lógica trascendental* (1929) haya sido eclipsado en su momento y por largo tiempo, debido al carácter introductorio y la importancia

sistemática de las *Meditaciones cartesianas* (1931) y *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1936). Además de haber pasado esta última obra de Edmund Husserl como la expresión de una fenomenología, ahora sí, adecuada al momento de crisis de su tiempo, considerándola la lectura privilegiada u obligada para conocer el momento en el que, por fin, después de un largo olvido, Husserl habría reflexionado de un modo explícito acerca de la historia.

No obstante, tal y como Paul Janssen escribió en 1974, en su edición de *Lógica formal y lógica trascendental*, se trata más bien de "la primera de las grandes obras tardías que Husserl finalizó, a edad avanzada, en el curso de pocos años de intenso trabajo". Para Suzanne Bachelard, su traductora al francés y autora de un ya clásico comentario, se trata de "el libro de Husserl", considerando que para él mismo fue uno de los escritos "más maduros" de su vida (Bachelard 1968: xxx)⁴. Y nosotros hoy podemos leer el *Ensayo de una crítica de la razón lógica*, según reza el subtítulo del libro, como el sitio clave donde por fin Husserl llegó a tratar el problema de la fundamentación sistemática de una ciencia de la subjetividad trascendental, tomando como punto de partida la lógica formal tradicional. Según sus propias palabras, descendió por los cada vez más hondos presupuestos subjetivos hasta llegar a la más radical meditación sobre el sentido puro de nuestra propia subjetividad, "de la que decimos que todo lo que en cada caso es para nosotros solo puede extraer su sentido como ser y como ser-así de las fuentes de nuestra propia vida de conciencia" (*Hua* XVII: 339–341)⁵.

De igual modo, con la crítica a la positividad ingenua de la lógica tradicional y con su manera de buscar verdades evidentes de modo ingenuamente directo; Husserl afirma que las ciencias positivas, como la biología o la historia, en este caso, "si ya existen históricamente, son esbozos, pretensiones de ciencia, especies de *guías* para indagaciones trascendentales cuyo objetivo es crear esas ciencias como ciencias trascendentales" (*Hua* XVII: 18 [2009: 62]).

Esto quiere decir que, siguiendo el ejercicio reflexivo que Husserl lleva a cabo en su *Lógica* de 1929, también para la ciencia de la historia sería posible clarificar el auténtico sentido ontológico de sus esferas de objetos y de los conceptos que los captan, y decir pues, en sentido propio y último, qué sentido tiene el ente del que habla y qué horizontes de sentido presupone. Algo que, como se refirió antes, no resulta ajeno a lo dicho por Husserl en la última de las *Conferencias de Londres* en el año de 1922.

⁴ Asimismo, *cfr.* Lohmar 2000.

⁵ *Hua* XVII: 339–341 [*cfr.* Husserl 2009: 7].

§ 5. El camino hacia la autoexposición de la subjetividad trascendental

Cuando Husserl escribió los *Prolegómenos a la lógica pura*, no contempló los procedimientos de las ciencias concretas o descriptivas, aunque sí abordó los problemas concernientes a las condiciones ideales de la posibilidad de las ciencias empíricas nomológicamente organizadas. Es cierto que la historia, salvo en el modelo nomológico-deductivo propuesto por Carl G. Hempel, por ejemplo, no reúne las características de dichas ciencias, pero lo que sí es cierto es que, lo mismo que estas *unidades teoréticas*, la explicación histórica no se sustenta en fundamentos o en algún conjunto de leyes fundamentales apodícticamente ciertas, sino más bien apodícticamente probables. Incluso las teorías de la historia solo son también de cierta probabilidad intelectual, solo son teorías provisionales, *apodícticamente probables* o no definitivas (García-Baró 1993: 98).

Sin embargo, lo importante aquí no es tanto si la historia viniese a ser entonces una ciencia objetiva de hechos cuyo proceder empírico estaría, no obstante, regido por normas ideales, sino, sobre todo, la consecuencia de ser una ciencia referida no a la idea de la verdad, sino a la de la verosimilitud, con su correlativa nueva idea ontológica de *hecho*. Los *hechos* ya no son, sin más, tal y como originariamente están dados, y mucho menos las cosas de las que habla la física. Son estas mismas, pero despojadas de las propiedades que presentan como objetos de nuestro mundo cotidiano y revestidas, ante la razón, de un conjunto de nuevos predicados. De ahí que en no pocas ocasiones, la tarea del historiador consista en encontrar o descubrir el núcleo de sentido que aún permite identificar a las cosas tal como se encuentran formando parte del mundo de nuestra vida y a las que aparecen objetivadas tan solo como meros temas de las ciencias empíricas. Husserl lo expresó de este modo:

En el progreso del conocimiento se modifica el contenido de hechos 'reales' que concedemos a los fenómenos de la percepción; las cosas intuitivamente dadas —las cosas de las cualidades 'secundarias'— pasan a ser solo 'meros fenómenos'; y para determinar en cada caso lo que hay en ellas de verdadero, o con otras palabras, para determinar *objetivamente* el contenido empírico del conocimiento, necesitamos un método ajustado al sentido de esta objetividad y una esfera de conocimientos de leyes científicas que hay que conquistar y ensanchar progresivamente mediante este método (Husserl 1967: 285).

Así, puestos en esta tarea, parece necesario comenzar reconociendo que también la historia, como todas las ciencias positivas, busca apartar de su esfera de acción todo lo que forma parte de la mera subjetividad del experimentar y del pensar. Con tal de cumplir el ideal de tomar por tema exclusivo el objeto puro, renuncia a reconocerse como la formación subjetiva que es, y cuya esfera de lo objetivo existe ya de antemano para sus investigadores antes de sus teorías históricas, pues provienen de los orígenes

subjetivos que son los de la experiencia coherente en la que ya están dadas esas esferas objetivas, y que solo en cuanto son experimentadas y experimentables, promueven y son objeto del interés teórico, además de recibir configuraciones categoriales, como lo es la de la verdad científica con evidencia científica. Esto implica, además, que la historia tampoco aparece referida reflexivamente a sí misma. Su temática directa como ciencia positiva excluye desde un principio la que vendría a ser su temática refleja, la temática referida a la subjetividad que experimenta, conoce y obra (Husserl 2009: 87).

Esto es algo que, en el análisis de las estructuras y alcance de la lógica formal objetiva, a saber, la primera sección de *Lógica formal y lógica trascendental*, Husserl despliega también a través de la distinción entre actitud apofántica y actitud ontológica, aunque ambas deben ser consideradas como una ciencia única, en la medida en que tanto la lógica apofántica como la ontología formal son disciplinas correlativas en todas y cada una de sus partes.

De esta manera, dirá Husserl, podemos partir "de la circunstancia de que los objetos son para nosotros y son lo que son exclusivamente como objetos ante nuestra conciencia" (Husserl 2009: 165). Como objetos experimentados (percibidos o recordados) o como objetos representados, pero ya presuntos al creer en su existencia cierta, conjetural o de cualquier otro tipo, siempre se trata de objetos presuntos en cualquier modo de la conciencia, hasta en los modos de la afectividad y del querer. Además, al menos hasta aquí, resulta indiferente cómo hayan adquirido en una vida consciente anterior el sentido que en su actualidad tienen para nosotros. El pensar en sentido específico también forma parte de esos modos de conciencia; el pensar que concibe y juzga, y tanto más el pensar predicativo que *conoce* (Husserl 2009: 165).

Este punto de partida, yo diría que apenas como un segundo paso, solo significa que nos ocupamos de objetos y especialmente que juzgamos sobre ellos, pero Husserl nos previene que no debemos entenderlo como un ocuparnos de nuestra conciencia, ni tampoco que esos objetos no sean más que vivencias de conciencia, como frecuentemente se ha querido interpretar el supuesto idealismo básico de Husserl. Solo decimos hasta aquí que, cuando juzgamos, en ese mismo juzgar se establece la referencia al objeto. Un objeto que puede estar ya dado por la experiencia, antes del juicio predicativo, pero el juicio de experiencia, el juicio ulterior, que ya no es *de experiencia* comprende en sí la experiencia o un modo de conciencia derivado de la experiencia anterior que la transforma. Por eso, en cada acto judicativo, tan pronto como hemos formulado un juicio, ya sabemos que el juicio formulado no puede confundirse con la actividad judicativa (Husserl 2009: 166).

Desde luego, lo anterior no excluye que en cualquier momento sea posible *cambiar de actitud* y asumir otra para la cual nuestros juicios, sus componentes, sus conexiones y sus referencias se conviertan en *temas de nuestros juicios*, pero tal sería ya un nuevo *acto judicativo de segundo nivel*; un juzgar sobre juicios, donde los juicios se convierten en objetos de determinación (Husserl 2009: 166, 174–175). Y no obstante, hasta la lla-

mada actitud crítica de quien quiere conocer continúa manteniéndose dentro del ámbito de la lógica formal. Cuando Husserl habla del sujeto que en cada caso juzga dando validez de ser, pero también suprimiéndola aquí y allá, pasando por diversas modalizaciones de objetividad, bien podría tratarse del historiador, que también pasa del juzgar cotidiano al interés por la "verificación" segura, a la necesidad de convencerse "*por las cosas mismas*" "tal como *efectivamente son*" (Husserl 2009: 176).

También quien realiza investigaciones históricas se comporta como el sujeto juzgante para quien las formaciones categoriales son primero objetividades simplemente existentes que persisten iguales en el proceso de identificación, pero que, en su actitud científica, deben verificarse pasando a la evidencia —a la *intuición categorial*— en la que estén originalmente dadas *ellas mismas*; deben entonces reconocerse como *efectiva y verdaderamente existentes*. Para este sujeto juzgante, por un lado, se encuentran las objetividades mencionadas *en cuanto mencionadas*, es decir, las objetividades simplemente puestas con tal o cual forma categorial por acciones de judicación, *lo puesto en cuanto tal* por el curso sintético de la actividad ponente; y por otro, "las correspondientes objetividades 'efectivamente existentes' o 'verdaderas', es decir, las que surgen en los *juicios que*, formación por formación y paso por paso, 'dan las cosas mismas', bajo la señalada forma fenomenológica de evidencias" (Husserl 2009: 176).

Dos aspectos clave se destacan hasta aquí en el *ensayo* de Husserl. Primero, la caracterización de la ciencia positiva como la ciencia que toma al ente como puesto de una vez por todas, como algo que ya está ahí, como existiendo ahí delante e independiente del observador. Frente a ellas, frente a las ciencias positivas, la fenomenología se presenta como una ciencia que interroga desde lo puesto que es el ente hacia lo ponente que es sentido del ser (Biemel 1990: 166–167).

En segundo lugar, la misma lógica permite colocar en su sitio el famoso lema de *a las cosas mismas* que, como se puede ver, apenas nos llevaría de la actitud natural a la actitud espiritual, pero sigue siendo la actitud del científico vuelto intuitiva e intelectualmente a *las cosas*, y que, si bien nos son dadas de modos diversos y en diversas especies de ser, la actitud natural directa que sigue una línea recta del sujeto al objeto, también transcurre sin modificación alguna. Ir a las cosas mismas no es todavía la actitud propiamente fenomenológica, aunque sí está en el origen de la estructura intencional de las vivencias de conciencia en las que las cosas se dan. No deberíamos olvidar aquí la coincidencia entre el proyecto fenomenológico de Husserl y la fundamentación de las ciencias del espíritu de Wilhelm Dilthey, ni tampoco la deuda de Heidegger con este último: las auténticas cosas con las que la fenomenología quiere encontrarse son las vivencias (Biemel 1990: 156–159)⁶.

Husserl ejemplifica esto con su análisis del sujeto que juzga científicamente cuando dice:

⁶ Cfr. Husserl 2009: 178–179.

En cuanto tal, vive, *consecuente con su vocación*, conforme al '*interés teórico*'. Es decir: su actividad judicativa, que responde a su vocación, está siempre y dondequiera dominada por *intenciones cognoscitivas*; estas mismas tienen su unidad sintética en la unidad del interés cognoscitivo dirigido a la esfera científica correspondiente. Conocer su esfera en sentido estricto (en un sentido ideal sin duda) no quiere decir para el científico más que esto: no conceder validez de resultado científico a ningún juicio, salvo a aquellos que hayan comprobado su '*corrección*', su '*verdad*', por *adecuación a las cosas mismas*, y que puedan ser reestablecidos originalmente en cualquier momento con esa corrección, gracias a una nueva realización de la adecuación (Husserl 2009: 179).

Sin entrar en todos los detalles de la actitud del científico que Husserl caracteriza como el giro de la analítica en cuanto ontología formal a la analítica en cuanto apofántica formal (§ 44) casi al final de la primera sección de *Lógica formal y lógica trascendental*, lo más importante es que con ella queda abierta la perspectiva para el paso de la lógica formal hacia la lógica trascendental. Entonces, nuestra hipótesis central puede expresarse hasta aquí del modo siguiente: en el camino que Husserl traza hacia la fundamentación sistemática de una ciencia de la subjetividad trascendental, es posible justificar y clarificar también trascendentalmente y en sentido fenomenológico a la ciencia de la historia.

Me parece que quizá el proyecto inicial de Husserl en las *Investigaciones lógicas* no se encuentra tan alejado del punto en el que habría de culminar *Lógica formal y lógica trascendental*, no solo porque la distinción esencial que hay entre la forma y la materia del conocimiento en general en sentido ontológico sigue presidiendo el pensamiento de Husserl. Poder distinguir entre lo subjetivo y lo objetivo, entre el conocer y lo conocido y, en última instancia, poder dar respuesta al problema capital de qué sea conocer, la pregunta decisiva de ¿qué es la verdad? Esta última ha sido incluso explicitada por Miguel García-Baró de manera más certera en la formulación: ¿cómo se vive la verdad? (García-Baró 2008: 9).

Aquello que se observa como resultado de las investigaciones de Husserl conduce a demostrar la fundamentación subjetiva de la lógica que se constituye en fenomenología trascendental de la razón. Husserl llegó a la conclusión de que "toda la fenomenología no era más que la autorreflexión científica de la subjetividad trascendental" (Husserl 2009: 283), de la misma manera que toda crítica de conocimiento lógico, la crítica del conocimiento en toda clase de ciencias, en cuanto operación fenomenológica, no era sino una "*autoexposición de la subjetividad que reflexiona sobre sus propias funciones trascendentales*" (Husserl 2009: 283–284). De donde se sigue que todo ser objetivo y toda verdad tienen el fundamento de su ser y de su conocimiento en la subjetividad trascendental. De hecho, dirá Husserl, lo objetivo no es nada más que la unidad sintética de la intencionalidad actual y potencial que se corresponde esencialmente con la subjetividad trascendental, mientras que toda verdad referida te-

máticamente a la intersubjetividad trascendental es, en consecuencia, relativa a esa misma intersubjetividad, conforme con su modo de ser. Esto es: "ser para sí mismo", ser "absoluto" (Husserl 2009: 284). Así, se aclara por qué, la última fundamentación de toda verdad es una autorreflexión que empieza con la reducción trascendental, pero que me lleva a una aprehensión absoluta de mí mismo, de mi ego trascendental.

Queda claro entonces de qué modo atañe este trabajo a la ciencia de la historia de un modo directo. El mundo trascendente, los seres humanos, sus relaciones humanas, entre sí y conmigo, su experimentar, pensar, obrar crear unos con otros, no es cancelado por mi reflexión fenomenológica, tampoco es desvalorado o alterado, sino más bien comprendido; de la misma manera que es comprendida la ciencia positiva elaborada por la comunidad, aunque no es sino la fenomenología la que en última instancia se comprende a sí misma como función reflexiva de la intersubjetividad trascendental.

REFERENCIAS

- Bachelard, Suzanne. 1968. *A study of Husserl's Formal and Transcendental Logic*, trad. Lester Embree. Evanston: Northwestern University.
- García-Baró, Miguel. 1993. *La verdad y el tiempo*. Salamanca: Sígueme.
- García-Baró, Miguel. 2008. *Teoría fenomenológica de la verdad. Comentario continuo a la primera edición de Investigaciones lógicas de Edmund Husserl*. Tomo I: *Prolegómenos a la Lógica Pura*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- Heidegger, Martin. 2004. *Lógica: la pregunta por la verdad*, trad. Alberto Ciria. Madrid: Alianza.
- Husserl, Edmund. 1950 ss. *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke*. Dordrecht / La Haya / Cham: Kluwer Academic Publishers / Martinus Nijhoff / Springer
- Hua V. 1952. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Drittes Buch: *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, ed. Marly Biemel (Nachwort, 138–162) = 2013. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro Primero: *Introducción general a la fenomenología pura*, trad. Luis Eduardo González (Epílogo, 465–490). México: Universidad Nacional Autónoma de México-Fondo de Cultura Económica.
- Hua VI. 1954. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, ed. Walter Biemel.
- Hua XVII. 1974. *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, ed. Paul Janssen = 2009. *Lógica formal y lógica trascendental: Ensayo de una crítica de la razón lógica*, trad. Luis Villoro, ed. Antonio Zirió Q. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Husserl, Edmund. 1962. *La filosofía como ciencia estricta*, trad. Elsa Tabernig. Buenos Aires: Nova.

- Husserl, Edmund. 1967. *Investigaciones lógicas*, trads. Manuel García Morente y José Gaos. Madrid: Revista de Occidente.
- Husserl, Edmund. 2012. *Las conferencias de Londres. Método y filosofía fenomenológicos*, trad. Ramsés Leonardo Sánchez Soberano. Salamanca: Sígueme.
- Husserl, Edmund. 2019. "Método fenomenológico y filosofía fenomenológica. Conferencias de Londres", 1922. En: *Textos breves (1887-1936)*, coord. Antonio Ziriión Quijano y Agustín Serrano de Haro, trad. Rosemary Rizo-Patrón de Lerner, 355–424. Salamanca: Sígueme.
- Lohmar, Dieter. 2000. *Edmund Husserls 'Formale und transzendente Logik'*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Corporalidad y espacialidad en Husserl y Merleau-Ponty

Corporality and Spatiality in Husserl and Merleau-Ponty

LUIS FLORES HERNÁNDEZ

Pontificia Universidad Católica de Chile

Chile

lfloresh@uc.cl

ORCID ID: 0000-0002-4715-095X

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen VII (Actas del VIII Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)

Círculo Latinoamericano de Fenomenología

Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú

2026 - pp. 119-135

Resumen

Esta ponencia tiene como propósito, en primer lugar, esclarecer cómo los conceptos husserlianos de cuerpo vivido (*Leib*) y cuerpo extenso (*Körper*) conducen a los conceptos de *corps phénoménal*, *corps objectif* y *chair* en Merleau-Ponty. En segundo lugar, esclarecer cómo la corporalidad modula la constitución del espacio en ambos filósofos. Mientras que Husserl distingue entre el espacio vivido y el objetivo, para Merleau-Ponty, el cuerpo fenomenal *habita* el espacio en dos dimensiones: el espacio antropológico —cuyo eje es la existencia— y el espacio natural. En tercer lugar, distinguir cuatro tipos de espacio corporal en Merleau-Ponty: el cognitivo, el motriz (el más originario), el estético y el expresivo. En cuarto lugar, en Merleau-Ponty, la carne subsume como variante clave al cuerpo vivido, pero también a la carne del mundo. Es un elemento del ser en un sentido presocrático.

Palabras clave

Cuerpo vivido, cuerpo extenso, espacio subjetivo, espacio objetivo, carne

Abstract

The purpose of this contribution is, *firstly*, to clarify how the Husserlian concepts of the lived body (*Leib*) and the extensive body (*Körper*) lead to Merleau-Ponty's concepts of *corps phénoménal*, *corps objectif*, and *chair*. *Secondly*, to examine how corporality modulates the constitution of space in both philosophers. So if Husserl distinguishes between lived space and objective space, for Merleau-Ponty, the phenomenal body *inhabits* the space in two dimensions: the anthropological space—whose axis is existence—and natural space. *Thirdly*, to distinguish four types of corporeal space in Merleau-Ponty: the cognitive, the motor (the most original), the aesthetic, and the expressive. To conclude, Merleau-Ponty's notion of flesh subsumes the lived body as a key variant, but also the flesh of the world. It is an element of being in the pre-Socratic sense.

Keywords

Lived body, extended body, subjective space, objective space, flesh

§ 1. La corporalidad en Husserl

La noción husserliana de cuerpo vivido o propio (*Leib*) surge como contrapunto del cuerpo extenso o cuerpo-cosa (*Körper*), eco de la *res extensa* cartesiana. La noción de cuerpo vivido se constituye primigeniamente de un modo doble:

(...) por un lado es *cosa* física, *MATERIA*, tiene su extensión, a la cual ingresan sus propiedades reales, la coloración, lisura, dureza, calor y cuantas otras propiedades materiales simples haya; por otro lado, encuentro en él, y SIENTO 'en él' y 'dentro' de él: el calor en el dorso de la mano, el frío en los pies, las sensaciones de toque en las puntas de los dedos (*Hua* IV: 145 [185])¹.

Este cuerpo vivido es portador de sensaciones de tres tipos, a saber, 1) las ubies-tesias, que suponen localización y que son sucesos corporales específicos, es decir, propiedades de acción de la *cosa*-cuerpo (*Leib*). Por ejemplo, las sensaciones táctiles, que fungen como denunciadores o presentantes de los objetos tocados. El toque que el cuerpo establece con estos objetos genera en él sensaciones táctiles. 2) Las sensaciones cinestésicas, necesarias para los movimientos en torno a los objetos tangibles. Su localización es "bastante indeterminada" (*Hua* IV: 151 [190]). 3) Las sensaciones visuales y auditivas, que carecen de localización primaria (*Hua* IV: 151 [191]).

¹ Citaciones de la obra de Husserl se refieren a la edición *Husserliana*, usando la abreviación *Hua* seguida del número y página del volumen. De haber traducción castellana disponible se consigna la paginación entre corchetes, aunque podríamos introducir modificaciones sin mayor advertencia. Las referencias finales contienen plena información de todos los volúmenes y traducciones citadas.

Y, 4) podría añadirse lo que Husserl llama mociones afectivas (*Gefühlsregungen*) (Hua IV: 157 [197]) o los sentimientos "sensibles" ("*sinnlichen*" *Gefühle*) (Hua IV: 152 [192]).

Husserl establece una cierta jerarquización debido a que:

El cuerpo sólo puede constituirse primigeniamente como tal en la tactilidad y todo lo que se localiza con las sensaciones táctiles, como el calor, frío, dolor, y similares. Las sensaciones de movimiento desempeñan también un papel importante (Hua IV: 150–151 [190]).

El cuerpo (*Körper*) se manifiesta (*sich bekunden*) inmediatamente como mi cuerpo (*Leib*) porque deviene "una *cosa* sensitiva" (Hua IV: 151 [191]), diríamos, una *res* intensa. Su distintivo crucial es ser campo de localización de sensaciones porque es la presuposición para los demás distintivos del cuerpo propio. Entre ellos, 1) este "es ÓRGANO DE LA VOLUNTAD, el ÚNICO OBJETO que para la voluntad de mi yo puro es MOVIBLE DE MANERA ESPONTÁNEA y medio para producir un movimiento espontáneo mediato de otras *cosas*" (Hua IV: 152 [191]). Es así como el cuerpo vivido tiene la capacidad (el "yo puedo") para moverlo libremente, o los órganos en que se articula. Sin embargo, las intencionalidades no están referidas al cuerpo vivido, sino sólo por transferencia. A la inversa, para Husserl, las sensaciones carecen de intencionalidad: "los datos de sensación como protoobjetos primitivos últimos que no están ya constituidos por ninguna actividad del yo, sino que son, en el sentido más estricto, PREDACIONES para toda actuación del yo" (Hua IV: 214 [261–262]). 2) El cuerpo vivido tiene para su yo el distintivo peculiar de que porta en sí "el PUNTO CERO de todas estas orientaciones" (Hua IV: 158 [198]). El cuerpo vivido define el aquí originario. Como consecuencia, las *cosas* están allí, frente a mí. 3) El cuerpo vivido tiene emplazado un punto de trasbordo (*Umschlagspunkt*) entre el proceso causal y el condicional (Hua IV: 160 [200]). 4) El cuerpo vivido tiene siempre estados de sensación y estos dependen "del sistema inherente de circunstancias *reales* en las cuales siente" (Hua IV: 155 [194–195]). 5) Finalmente, es característico del cuerpo vivido el que sea aprehendido como *cosa* (*Ding*) y *co*-aprehendido como red de campos de sensación (Hua IV: 155 [195]).

Es propio del enfoque husserliano el que se sustituya el atomismo sensorial del empirismo (véase las *impressions* de Hume) por un enfoque sistémico:

En ninguna sensación corporal se capta la mera sensación, sino que ésta es aprehendida como inherente a un sistema —exactamente correspondiente al orden extensivo— de consecuencias funcionales posibles que lo materialmente *real* tiene que experimentar en consecuente paralelo con influencias materiales posibles (Hua IV: 154–155 [194]).

Otro aspecto de esta perspectiva sistémica radica en la manera en que el cuerpo vivido es comprendido en relación, por una parte, con el alma y la conciencia intencional y, por otra, con el cuerpo extenso. La tesis es que:

(...) la CONCIENCIA TOTAL DE UN HOMBRE está ENLAZADA EN CIERTA MANERA CON SU CUERPO MEDIANTE SU SOPORTE HYLETICO (*hyletische Unterlage*); pero está claro que las vivencias intencionales mismas YA NO están directa y propiamente LOCALIZADAS ni forman ya un estrato en el cuerpo (Hua IV: 153 [193]).

Así, lo que es aprehensible como estrato localizado del cuerpo,

(...) y más, lo que es aprehensible como dependiente del cuerpo (en pleno sentido, incluyendo ya este estrato) y de los 'órganos sensoriales', todo ello compone bajo el título de *materia* [Stoff] de la conciencia, un subsuelo [Untergrund] de la conciencia y experimenta su aprehensión *realizadora* a una con ésta en cuanto alma y yo anímico (Hua IV: 157 [196–197]).

A su vez, el cuerpo vivido mismo es un sistema, pues es un "órgano libremente movible (o como sistema de tales órganos)," (Hua IV: 161 [200]). Además, es subsistema de un sistema mayor: "gracias al entrelazamiento que éstas [las sensaciones], consienten con el resto de la vida del alma en su totalidad, formando con el alma una unidad concreta" (Hua IV: 161 [200–201]).

El cuerpo vivido "ya nos hace frente como una *cosa* sentiente, ocupada por, o llena de, ubiestesias" (Hua V: 119 [134]). Es, como decíamos, el paso a la *res* intensa. Pero, dicho cuerpo vivido es también el órgano del movimiento. Ahora bien, siguiendo la física moderna, Husserl distingue entre movimiento y reposo absolutos y, por otra parte, relativos (Husserl 2006: 18–19). El movimiento de mi cuerpo físico tiene sentido relativo respecto del suelo absoluto: la Tierra. Y ello porque "para todos nosotros la Tierra es suelo, y no un cuerpo físico en sentido pleno" (Husserl 2006: 33). En cambio, sí lo es en el sistema planetario. En este sentido, Husserl también distingue entre movimiento mecánico y movimiento espontáneo. Y el continuo curso de las sensaciones cinestésicas de este último puede ser libre, o bien sufrido, no hecho (Hua V: 120 [135]), esta es la diferencia entre el yo voy (locomoción activa) y el yo soy movido (locomoción pasiva). La primera supone "una cierta periódica cinestesia", la segunda es "bajo coacción [Zwang]" (Hua XVI: 373 [341]). La pasiva incluye "el flotar pasivo, el dejarse caer del pájaro, el deslizarse en una pendiente, o el atarse a un cuerpo movido" (Hua XVI: 373 [341]).

Los órganos de la percepción del cuerpo vivido "desempeñan aquí un papel conscientemente, de modo estable, y en verdad funcionan en el ver, oír, etc., junto con la motricidad yoica que les corresponde, la llamada cinestesia [Kinästhesie]" (Hua VI: 108 [148]). Cada cinestesia es un "yo me muevo" o un "yo hago". Las cinestесias están ligadas entre sí en una unidad universal donde el reposo cinestésico es un modo del "yo hago" (Hua VI: 108 [148]). La actividad del cuerpo vivido puede consumarse en una habitualidad. Sin embargo, las cinestесias no pueden ser entendidas atómicamente,

sino en "el sistema conjunto de cinestesis confiable [dice "confiables"], conscientemente disponible" (Hua VI: 109 [149]). Ellas mismas se actualizan en situaciones cinestésicas, pues dicho sistema "es actualizado en la correspondiente situación cinestésica y está siempre vinculado a una situación de aparición corporal, la del campo perceptivo" (Hua VI: 109 [149]). Nótese el uso husserliano del concepto de situación, el cual usado en forma más ampliada será clave en Merleau-Ponty. Todo esto nos sitúa en modos yoicos como "(por ejemplo, levantar, portar, chocar y similares)" (Hua VI: 110 [150]).

En *Ideen II*, hasta el § 42, prima el sujeto solipsista (Hua IV: 161 [200–201]). Véase el título de este parágrafo: *Caracterización del cuerpo (Leib) constituido de modo solipsista*. Pero, sobre todo, téngase presente el alcance del solipsismo como experimento mental frente a las objeciones acerca de un idealismo solipsista en Husserl: "Justamente esto enseña en efecto el experimento de pensamiento [*Gedankenexperiment*] solipsista. (...) Con otras palabras, el *solus-ipse* no es en verdad digno de su nombre" (Hua IV: 81 [113]). A partir del § 43, se introduce la *Einfühlung* y los otros cuerpos vividos. Por otra parte, en *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserl sostiene que:

De este modo, cuerpo [dice: "cuerpos"] y cuerpo vivido [dice: "cuerpos vividos"] son pura, perceptiva y esencialmente diferentes; el cuerpo vivido, como el único que es efectivamente, según la percepción, cuerpo vivido, mi cuerpo vivido. Son ahora preguntas necesarias, cómo llega a existir la conciencia en la que al mismo tiempo mi cuerpo vivido alcanza validez de ser un cuerpo entre otros, cómo, por otra parte, ciertos cuerpos de mi campo de percepción logran validez como cuerpos vividos, cuerpos vividos de otros yo-sujetos (Hua VI: 109 [149]).

La respuesta a esta última pregunta es el tema de las *Husserlianas XIII, XIV y XV*. Esta distinción se complementa con la caracterización del *Leib* que hace en el mismo § 28, a saber:

(...) eso por lo que yo como yo de afección y de las acciones, de un modo totalmente único soy completamente inmediato, como en lo que yo gobierno cinestésicamente de modo inmediato, articulado en órganos singulares, en los que yo gobierno en las correspondientes cinestesis singulares, respectivamente, puedo gobernar (Hua VI: 109 [149]).

§ 2. La espacialidad en Husserl

Nuestra tesis es que el nuevo tratamiento husserliano del espacio está indisolublemente ligado al del cuerpo vivido. Hay una afirmación fundamental: "todas las ubiestesis

pertenecen a mi alma, todo lo extendido a la *cosa* material” (Hua IV: 150 [189–190]). Hay entonces una fractura entre el espacio subjetivo y el objetivo. Moran y Cohen registran un doble interés cuando afirman que “Husserl estaba interesado en la *constitución* del espacio tanto en las experiencias vividas en el *mundo de la vida* como es tratado en las ciencias formales tales como la *geometría* y la *física*” (Moran y Cohen 2012: 302).

Ahora bien, si se trata del espacio objetivo de la *res extensa*, Husserl usa dos términos —*Ausdehnung* y *Extension*— para designar la extensión. Estamos en el mundo de las cosas reales: “Las últimas propiedades de *cosa reales* se constituyen a través de un esquema [*Schema*] sensible y multiplicidades de matización [*Abschattung*]” (Hua IV: 149 [189]). En cambio, si se trata del espacio vivido o subjetivo, Husserl cambia de lenguaje y nos habla de la difusión (*Ausbreitung*), entendida como momento de la sensación (Hua IV: 154 [193]), de la propagación (*Hinbreitung*) y de la dilatación (*Verbreitung*). Podríamos decir que la *espacialidad* no es lo mismo que la *espaciosidad* —término introducido por nosotros—; esta alude a un cuerpo vivido que se despliega a sus anchas en un espacio. No hay que confundir entonces localización (*Lokalisation*) con localidad (*Örtlichkeit*): “A la localidad en la extensión corresponde un momento-de-lugar en la sensación” (Hua IV: 154 [194]). Al sistema de sensaciones corporales corresponde el sistema del orden extensivo. Dentro del primero, el campo sensorial es una delimitación de dicho sistema: “El campo recibe localización [*Lokalisation*] y en él [para mayor claridad, eliminamos “la”] recibe cualquier alteración nueva como consecuencia de las circunstancias estimulantes particulares” (Hua IV: 155 [194]). En la *Krisis*, se entiende que Husserl reprocha a Galileo un olvido funesto:

Fue una negligencia funesta que *Galileo* no se preguntara retrospectivamente por la operación originaria donante de sentido, la que, como idealización en el suelo originario de toda vida tanto teórica como práctica del mundo inmediatamente intuitivo (y aquí especialmente en el mundo corporal empíricamente intuitivo), ponía en marcha y producía configuraciones geométricas ideales (Hua VI: 49 [92]).

Y ciertamente Galileo había realizado *avant la lettre* una *epojé* del cuerpo sensitivo. En *Il Saggiatore* de 1623, él dice:

Por lo que pienso que estos sabores, olores, colores, etc. del lado del objeto, en el cual parecen residir, no son más que puros nombres, pero que tienen su residencia solamente en el cuerpo sensitivo, de modo que al quitarse el animal se quitan y aniquilan todas estas cualidades (Torreti 1998: 87).

Husserl se pregunta por la constitución del espacio. Un concepto clave es aquí el de espacio visual o de campo visual. Este es el espacio percibido, que se distingue del espacio objetivo. “El espacio visual es espacio de orientación y supone un punto cero

y sus ejes" (*Hua XVI: 367*)². No hay que confundir este espacio con la retina: "(Naturalmente el campo visual no es la retina y la ley no es fisiológica)" (*Hua XVI: 351*)³. Entonces, Husserl distingue cuatro grados de la constitución del espacio (*Hua XVI: 309–311*):

1. El espacio visual es el primer nivel. Se trata del espacio oculomotor. Husserl identifica horizonte y espacio visual: "El horizonte ('espacio visual') es una forma permanente en toda percepción o intuición espacial" (*Hua XVI: 308*)⁴. Este espacio es restringido, rígidamente circunscrito. Hay cuerpos oculomotores. Hay un punto nulo, al que está coordinada cinestésicamente la posición básica de los ojos ('en frente'). El eje arriba-abajo y el eje derecha-izquierda intersectan en este punto nulo.

2. Husserl señala: "Un espacio bidimensional cerrado se constituye por rotación de la cabeza en torno de su eje fundamental, además en posición normal del cuerpo, la que debe permanecer inmóvil y fija" (*Hua XVI: 309*)⁵. Hay cuerpos céfalo-motores. El modelo sería una especie de cilindro.

3. Se trata del espacio céfalo-motor entero: "pero finjamos que todo lo que puede constituir profundidad deviene imperceptible" (*Hua XVI: 310*)⁶. Se accede a un espacio esféricamente cerrado y la motilidad de la cabeza es idealizada. Husserl señala: "El sistema fundamental de orientación de este espacio son dos líneas cero, los 'círculos' cerrados, que son la línea cerrada derecha-izquierda (la que ya estaba constituida antes) y la línea cerrada arriba-abajo" (*Hua XVI: 310*)⁷.

4. Una tercera dimensión, profundidad, y una corporeidad tridimensional son constituidas "cuando grupos cinéticos, o sea, grupos de datos cinestésicos son coordinados de un nuevo modo de cambios de imagen. La dificultad es describir esto" (*Hua XVI: 311*)⁸.

Llama la atención esta génesis del espacio basada en el cuerpo vivido. Sólo está el antecedente de Kant cuando explica el origen de la aritmética recurriendo al contar de los dedos.

En el § 61, Husserl explica el espacio como el contexto de orden de las cosas (*Hua XVI: 216–219*)⁹. Respecto de la constitución del espacio objetivo, este se caracteriza por no tener punto cero y por ser igual en cada punto (homogéneo). "Nuestro" espacio

² "Der Sehraum als Orientierungsraum, mit seinem Null<punkt> und seinen Achsen". En adelante, las traducciones al castellano de *Hua XVI* son propias.

³ "Natürlich ist das Sehfeld nicht Netzhaut und das Gesetz kein physiologisches".

⁴ "Der Horizont ('Sehraum') ist eine bleibende Form bei aller Raumwahrnehmung bzw. Raumanschauung".

⁵ "Ein geschlossener, zweidimensionaler Raum konstituiert sich durch Drehung des Kopfes um seine Grundachse, bei übrigens normaler Körperstellung, die starr und fest bleiben soll".

⁶ "(...) aber fingieren wir, daß alles, was Tiefe konstituieren kann, unmerklich wird".

⁷ Das Orientierungs-Grundsystem dieses Raumes sind zwei Null-Linien, die geschlossene 'Kreise' sind, die geschlossene Rechts-links-Linie (die schon vorher konstituiert war) und die geschlossene Oben-unten-Linie".

⁸ "(...) wenn Bewegungsgruppen bzw. Gruppen kinästhetischer Daten Bildveränderungen neuer Art zugeordnet sind. Die Schwierigkeit ist, dies zu beschreiben".

⁹ "Vorderdeutung auf die Konstitution des Raumes. Der Raum als Ordnungszusammenhang der Dinge".

euclidiano es “una consideración apriorica del espacio constituido” (Hua XVI: 240)¹⁰. Por otra parte, Husserl plantea un límite a la intuición del espacio:

Una intuición tridimensional, podemos nosotros también decir, una intuición propia (*eigentliche*), que trajera de golpe a presentación según todas las partes y momentos el contenido completo de la cosa, hacia fuera y hacia dentro, por la parte anterior y la parte posterior, es imposible. Hay sólo intuición impropia (Hua XVI: 52)¹¹.

Finalmente, plantea el problema acerca de qué clase de distinción es la que hay entre ver un color y ver espacio.

§ 3. La corporalidad en Merleau-Ponty

Merleau-Ponty hereda y reelabora las nociones husserlianas de *Leib* y *Körper*. Sus equivalentes son cuerpo vivido (*corps vécu*), cuerpo propio (*propre*), cuerpo fenomenal (*phénoménal*) o cuerpo estesiológico (*esthésiologique*) (Merleau-Ponty 1973: 192–193)¹², en contraste con cuerpo objetivo (*objectif*). Ambos devienen polos de acción. A su vez, el espacio se desdobra en espacio corporal o subjetivo y espacio exterior, formando ambos un sistema práctico (Merleau-Ponty 1969: 119). Siguiendo a Gelb y Goldstein, Merleau-Ponty plantea que hay un tercer término *entre* lo psíquico y lo fisiológico “y que nosotros llamaremos la existencia” (Merleau-Ponty 1969: 142). Dicho tercer término se identifica con el cuerpo vivido. Por ello, esta existencia espacial es la condición primordial de toda percepción viviente (Merleau-Ponty 1969: 127).

En Merleau-Ponty, desde el punto de vista metodológico, la fenomenología ha de devenir fenomenología genética (Merleau-Ponty 1969: 147), más incluso, análisis existencial (Merleau-Ponty 1969:158). La fenomenología misma es entendida así: “la investigación del espacio y, en general, de la experiencia en el estado naciente, antes que sean objetivados, decisión de preguntar a la experiencia misma su propio sentido, en una palabra, la fenomenología” (Merleau-Ponty 1969: 337–338). Con respecto a Husserl, Merleau-Ponty señala de un modo clave que la originalidad de Husserl no está en la noción de intencionalidad, sino que “ella se encuentra en la elaboración de esta noción y en el descubrimiento, bajo la intencionalidad de las representaciones, de una intencionalidad más profunda, que otros han llamado existencia” (Merleau-Ponty

¹⁰ “(...) 'unser' Euklidischer Raum ist (...) eine apriorische Erwägung des konstituierten Raumes”.

¹¹ “Eine dreidimensionale Anschauung, können wir auch sagen, ist als eigentliche Anschauung, die den vollen Gehalt des Dinges nach allen konstitutiven Teilen und Momenten, nach Außen und Innen, nach Vorderseite und Hinterseite in einem Schlage zur Darstellung brächte, unmöglich. Es gibt nur uneigentliche Raumanschauung”.

¹² Todas las traducciones de la obra de Merleau-Ponty son propias.

1969: 141). Esa es la nueva glándula pineal que comunica la intencionalidad de las representaciones con el mundo. Un complemento a la interpretación existencial que Merleau-Ponty propone del último Husserl es la siguiente caracterización: "El trabajo de Linke pertenece típicamente al segundo período de la fenomenología husserliana, transición entre el método eidético o el logicismo del comienzo y el existencialismo del último período" (Merleau-Ponty 1969: 317). Ya en *Ideen II*, Husserl dice respecto de los datos de sensación que "Son 'subjetivos', pero NO ACTOS O ESTADOS DEL YO, SINO TENENCIAS [*Ichgehabzuthheiten*] que se imponen AL YO, los primeros 'HABERES [*Habe*] SUBJETIVOS' del yo" (Hua IV: 214 [262]). Y, profundizando la noción de contra-rayos (*Gegenstrahlen*) del objeto (*Objekt*) (Hua IV: 98 [134]), Husserl muestra más adelante que, en el experimentar teórico, estoy "siendo a la vez incesantemente estimulado, cautivado, conmovido, determinado por el *objeto* [*Objekt*]" (Hua IV: 105 [142]). Y así, en *Erfahrung und Urteil*, continúa la explicitación de esta especie de contra-intencionalidad proveniente de las cosas: "a) El *insistir* [*Eindringen*] en el yo, el impulso [*Zug*] que lo dado ejerce en el yo" (Husserl 1964: 82).

Retornando al cuerpo vivido en Merleau-Ponty, éste señala: "No hay que decir, pues, que nuestro cuerpo está *en* el espacio ni, por otra parte, que está *en* el tiempo. Él habita el espacio y el tiempo" (Merleau-Ponty 1969: 162). ¿Qué es entonces el cuerpo propio? Es: "Sistema de potencias motrices o de potencias perceptivas, nuestro cuerpo no es objeto para un 'yo pienso': es un conjunto de significaciones vividas que va hacia su equilibrio" (Merleau-Ponty 1969: 179). Además, este cuerpo propio es necesariamente *aquí y ahora*. Por ende, el concepto de cuerpo vivido está indisolublemente ligado a la noción de situación: "esta libertad concreta que consiste en el poder general de ponerse en situación" (Merleau-Ponty 1969: 158). Hay un arco intencional que subtiende la vida de la conciencia y que proyecta una multiplicidad situacional: "o más bien hace que estemos situados bajo todas estas relaciones" (Merleau-Ponty 1969: 158). El *hic* originario del cuerpo vivido remite al *haec* y de ahí, a la noción de *haecceitas* de Duns Scoto, en el sentido de principio de individuación: "los sentidos y en general el cuerpo propio ofrecen el misterio de un conjunto que, sin dejar su eceidad [*ecceité*] y su particularidad, emite allende sí mismo significaciones capaces de proveer su armazón a toda una serie de pensamientos y experiencias" (Merleau-Ponty 1969: 147).

Por una parte, el cuerpo vivido es "definido no como un objeto entre todos los objetos, sino como el vehículo del ser en el mundo" (Merleau-Ponty 1969: nota 1, 163). Cumple entonces una función de mediación, pues media entre la conciencia y el ser de la cosa: "La conciencia es el ser de la cosa por intermedio del cuerpo" (Merleau-Ponty 1969: 161). Es así como el cuerpo propio es "nuestro anclaje en el mundo" (Merleau-Ponty 1969: 169), "mediador de un mundo" (Merleau-Ponty 1969: 169), "nuestro medio general de tener un mundo" (Merleau-Ponty 1969: 171). Mas, dicho cuerpo cumple asimismo paradójicamente una función de inmediatez, pues Merleau-

Ponty establece una cierta identidad entre el yo y el cuerpo vivido: "Pero yo no estoy delante de mi cuerpo, yo estoy en mi cuerpo, o más bien yo soy mi cuerpo" (Merleau-Ponty 1969: 175).

La experiencia del cuerpo propio da cuenta de una profunda unidad vivida, que comprende el yo, el alma, el cuerpo vivido y el cuerpo extenso. Sin embargo, dicha experiencia revela también la esencial multiplicidad del cuerpo propio, pues la distinción entre el movimiento abstracto y el concreto no podría ser mantenida "más que si hay *varias maneras de ser cuerpo para el cuerpo, varias maneras de ser conciencia para la conciencia*" (Merleau-Ponty 1969: 144). Podemos distinguir entonces cuatro tipos de espacio corporal en Merleau-Ponty: el cognitivo, el motriz, el estético y el expresivo. Merleau-Ponty dice: "el espacio corporal puede serme dado en una intención de asidero [*prise*] sin serme dado en una intención de conocimiento" (Merleau-Ponty 1969: 121). La intención de asidero nos conduce a lo que Merleau-Ponty llama "comprender sin equívoco la motricidad como intencionalidad original" (Merleau-Ponty 1969: 160). Y, contra Descartes, en alianza con Husserl, profundiza la veta abierta por éste: "La conciencia *es* originariamente no un 'yo pienso que', sino un 'yo puedo'" (Merleau-Ponty 1969: 160). Y agrega que "el término es usual en los inéditos de Husserl" (Merleau-Ponty 1969: 160). Por ejemplo, Husserl señala: "El sujeto que se constituye como contramiembro de la naturaleza material (...) tiene la 'capacidad' ('yo puedo' [*Ich kann*]) para mover libremente este cuerpo o los órganos en que se articula, y para percibir mediante ellos un mundo externo" (*Hua IV*: 152 [192]). Por lo tanto, la motricidad no es la *ancilla conscientiae*: "La motricidad no es como una sirvienta de la conciencia, que transporta el cuerpo al punto del espacio que nosotros nos hemos representado primero" (Merleau-Ponty 1969: 161). Por eso, Merleau-Ponty expande la semántica de la palabra "sentido", "lo que hemos descubierto por el estudio de la motricidad, es en suma un nuevo sentido de la palabra 'sentido'" (Merleau-Ponty 1969: 171-172). Surge entonces la familia semántica motriz: experiencia motriz, sentido motor, función motriz, aprehensión (*saisie*) motriz, significación motriz, espacio motor, amén de intencionalidad motriz. Por ejemplo, el desplazamiento de los dedos en una técnica está dado como "una cierta modulación de la motricidad, distinguida de toda otra por su fisonomía" (Merleau-Ponty 1969: 168). Se trata "de un saber de familiaridad que no nos da una posición en el espacio objetivo" (Merleau-Ponty 1969: 168). La adquisición del hábito es la aprehensión de una significación, "pero es la aprehensión motriz de una significación motriz" (Merleau-Ponty 1969: 167). El hábito motriz no es un conocimiento, tampoco un automatismo, sino, en el caso del saber dactilografar, "un saber que está en las manos" (Merleau-Ponty 1969: 168).

La danza es un hábito motriz (Merleau-Ponty 1969: 171). Sin embargo, la danza nos puede hacer ingresar a la percepción estética y, por ende, a la espacialidad estética, puesto que "la danza tiene lugar en un espacio sin metas y sin direcciones" (Merleau-Ponty 1969: 333). Se trata de otra manera de vivir el cuerpo propio. Y está fi-

nalmente la posibilidad expresiva del cuerpo vivido: "Ahora bien el cuerpo es eminentemente un espacio expresivo" (Merleau-Ponty 1969: 171). Los gestos del cuerpo vivido expresivo "tienden vectores afectivos, descubren fuentes emocionales, crean un espacio expresivo como los gestos del augur delimitan el *templum*" (Merleau-Ponty 1969: 170).

§ 4. El concepto de carne (*chair*) en Merleau-Ponty

En *Le visible et l'invisible*, hablando de la "carne [*chair*]" de mis dedos", Merleau-Ponty señala: "(...) = cada uno de ellos es dedo fenomenal y dedo objetivo, fuera y dentro en reciprocidad, en quiasmo, actividad y pasividad acopladas" (Merleau-Ponty 1973: 314). También añade en otra nota de trabajo de 1960 de *Le visible et l'invisible*: "la carne = el hecho de que mi cuerpo es pasivo-activo (visible-vidente), masa en sí y gesto" (Merleau-Ponty 1973: 324). Sin embargo, Merleau-Ponty distingue entre mi carne y la carne del mundo: "carne del mundo — distinta de mi carne" (Merleau-Ponty 1973: 315). Y, ¿cómo entiende Merleau-Ponty "la carne del mundo"? Como "su *Horizonthaftigkeit* (horizonte interior y exterior) rodeando la fina película de lo visible estricto entre estos dos horizontes" (Merleau-Ponty 1973: 324).

La carne del mundo y mi carne convergen en el concepto de carne como principio encarnado. Entre el cuerpo propio y el mundo, y por su comercio, "se forma una Visibilidad, un Tangible en sí que ni al cuerpo como hecho ni al mundo como hecho pertenecen exclusivamente" (Merleau-Ponty 1973: 182). Incluso más: "es esta Visibilidad, esta generalidad de lo Sensible en sí, este anonimato innato de Yo mismo que nosotros llamábamos carne [*chair*] hace poco, y que se sabe no hay nombre en filosofía tradicional para designar eso" (Merleau-Ponty 1973: 183). Así Merleau-Ponty accede, al modo de una teología negativa, a una ontología negativa de la carne:

La carne no es materia, no es espíritu, no es substancia. Sería necesario, para designarla, el anticuado término de 'elemento', en el sentido en que se empleaba para hablar del agua, del aire, de la tierra y del fuego, es decir en el sentido de una *cosa general*, a medio camino del individuo espaciotemporal y de la idea, una especie de principio encarnado que importa un estilo de ser en todas partes donde se encuentra una parcela suya. La carne es en este sentido un 'elemento' del ser (Merleau-Ponty 1973: 184).

Esta ontología es entonces una ontología neo-presocrática.

En cuanto al término "*chair*", R. Barbaras dice: "Sin embargo, Merleau-Ponty lo utiliza en sus últimos textos en un sentido que excede el del cuerpo propio y que hace de él uno de los conceptos centrales de su ontología" (Barbaras 1997: 52). Aunque, a primera vista, el término "*chair*" es más bien propio de los textos finales de

Merleau-Ponty, sin embargo el término aparece como adjetivo ya en *La Structure du Comportement* de 1942 para dar cuenta de la realidad en cuanto sensible, la que posteriormente deviene la carne del mundo:

Las 'cosas' en la experiencia ingenua son evidentes como *seres perspectivos*: les es esencial a la vez ofrecerse sin medio interpuesto y no revelarse más que poco a poco y jamás completamente; ellas son mediatizadas por sus aspectos perspectivos, pero no se trata de una mediación lógica, puesto que ella nos introduce en su realidad carnal [*charnelle*] (Merleau-Ponty 1967: 202).

Ahora bien, ¿cómo se unifican en el concepto de carne, tanto mi carne como la del mundo? Es por un movimiento conceptual de extensión o de expansión del concepto circunscrito de carne, sólo aplicado al caso particular privilegiado de mi carne:

Queremos decir, al contrario, que el ser carnal, como ser de las profundidades, de varias hojas o varias caras, ser de latencia, y presentación de una cierta ausencia, es un prototipo del Ser, del que nuestro cuerpo, el sentiente sensible, es una variante muy notable, pero cuya paradoja constitutiva está ya en todo visible (Merleau-Ponty 1973: 179).

Entonces esa convergencia no se produce por conjunción de conceptos contradictorios: "hay que pensar la carne, no a partir de sustancias, cuerpo y espíritu, pues entonces ella sería unión de contradictorios, sino, diríamos nosotros, como elemento, emblema concreto de una manera de ser general" (Merleau-Ponty 1973: 193–194).

La carne como concepto supone un dinamismo y una ley que regula la "corriente" transformadora, que metamorfosea: "como si, por todos estos canales, por todos estos circuitos preparados, pero sin emplear, fuera hecha probable, inevitable a la larga, la corriente [*courant*] que los atravesará, haciendo de un embrión un recién nacido, de un visible un vidente y de un cuerpo un espíritu o, al menos, una carne" (Merleau-Ponty 1973: 193). El cuerpo visible "por un trabajo sobre sí mismo, dispone el hueco por donde se hará una visión" (Merleau-Ponty 1973: 193). Este autotrabajo está en el origen: "Lo que llamamos carne, esta masa interiormente trabajada, no tiene nombre en ninguna filosofía" (Merleau-Ponty 1973: 193). La carne implica un proceso de reflexión originaria o de protorreflexión, anterior a la reflexión intelectual o del análisis filosófico. Por eso, Merleau-Ponty dice que "la carne (la del mundo o la mía) no es contingencia, caos, sino textura que vuelve en sí y es apropiada a sí misma" (Merleau-Ponty 1973: 192). El enrollamiento es una metáfora clave para dar cuenta de esta extraña circularidad: "este círculo que yo no hago, que me hace, este enrollamiento [*enroulement*] de lo visible sobre lo visible" (Merleau-Ponty 1973: 185). La carne misma se define según este enrollamiento: "Ella [la carne] es el enrollamiento

de lo visible sobre el cuerpo vidente, de lo tangible sobre el cuerpo tocante, que está comprobado principalmente cuando el cuerpo se ve, se toca al ver y tocar las cosas” (Merleau-Ponty 1973: 191–192).

§ 5. La espacialidad en Merleau-Ponty

En Merleau-Ponty, como en Husserl, la espacialidad se fractura en dos espacios, el vivido y el objetivo, como consecuencia de la noción de cuerpo vivido:

Como yo tengo un cuerpo y actúo a través suyo en el mundo, el espacio y el tiempo no son para mí una suma de puntos yuxtapuestos, (...) yo no estoy en el espacio y en el tiempo, yo no pienso el espacio y el tiempo, yo soy del espacio y del tiempo, mi cuerpo, se adapta a ellos y los abarca (Merleau-Ponty 1969: 164).

Hay una relación esencial entre el espacio vivido y la existencia: “la experiencia del cuerpo propio nos enseña a enraizar el espacio en la existencia” (Merleau-Ponty 1969: 173). ¿Qué es entonces la espacialidad del cuerpo propio? Es “el despliegue de su ser de cuerpo, la manera como él se realiza como cuerpo” (Merleau-Ponty 1969: 174). Por lo tanto, la fractura del espacio implica dos tipos de espacio, inconmensurables, que coexisten o se enfrentan.

El primero es el espacio objetivo, natural y no humano. Merleau-Ponty sostiene que: “Yo no vivo enteramente nunca en los espacios antropológicos, yo estoy siempre vinculado por mis raíces a un espacio natural e inhumano” (Merleau-Ponty 1969: 339). Es el espacio exterior, físico (en el sentido precientífico). Es considerado el verdadero espacio, único y objetivo (Merleau-Ponty 1969: 335). Es el espacio natural y primordial (Merleau-Ponty 1969: 340). Cabe destacar la inseparabilidad de este espacio natural respecto del tiempo: “las cosas coexisten en el espacio porque ellas están *presentes* al mismo sujeto percipiente y envueltas en una misma onda temporal” (Merleau-Ponty 1969: 318). Este espacio es tematizado científicamente por la física, la geografía y la geometría, dando lugar a espacios diferentes al espacio natural: el físico, el geográfico y el geométrico. En el caso de la geometría euclidiana, el espacio es isótropo. Con todo, este espacio claro es inseparable de otro espacio muy distinto:

El espacio claro, este espacio honorable (*honnête espace*), donde todos los objetos tienen la misma importancia y el mismo derecho a existir, está no solamente rodeado, sino penetrado de parte en parte, por otra espacialidad que las variaciones mórbidas revelan (Merleau-Ponty 1969: 332).

Frente al primero, surge el espacio del sujeto —el espacio corporal vivido, orientado, virtual, humano, motor, expresivo, en síntesis, antropológico—, el cual incluye el espacio onírico, el mítico y el sombrío del esquizofrénico (Merleau-Ponty 1969: 333). Es la espacialidad originaria de la existencia (Merleau-Ponty 1969: 334), ora espacio visible, ora espacio manual. Es el espacio donde cobran sentido las relaciones originarias arriba-abajo, derecha-izquierda, delante-detrás. La descripción de este espacio supone significaciones humanas o primordiales —en oposición a las significaciones intelectuales (Merleau-Ponty 1969: 155)—, sentidos latentes o difusos, estilos, percepciones fisionómicas (Merleau-Ponty 1969: 154), mundo con fisonomía (Merleau-Ponty 1969: 153), significaciones gestuales o existenciales del habla” (Merleau-Ponty 1969: 225). Es el espacio donde hay polos de acción (Merleau-Ponty 1969: 123). Es el espacio subjetivo, propio del paisaje (Merleau-Ponty 1969: 332), que contrasta con el espacio objetivo, propio del geógrafo. Tenemos que habérmolas con una espacialidad de situación, en oposición a una de posición (Merleau-Ponty 1969: 116). En suma, existencia y espacio se entrecruzan, forman un quiasmo: “Hemos dicho que el espacio es existencial; habríamos podido decir lo mismo que la existencia es espacial” (Merleau-Ponty 1969: 339).

En la segunda conferencia de *Causeries* (1948), Merleau-Ponty examina cómo la geometría euclidiana y la ciencia clásica concuerdan en un espacio homogéneo, caracterizado como armadura rígida (Merleau-Ponty 2002). Sin embargo, celebra los nuevos acercamientos de la ciencia, la pintura, la filosofía y la psicología al estilo propio de la experiencia perceptiva. En geometría, aparecen las geometrías no euclidianas. En pintura, se cuestiona la ley de la perspectiva geométrica y se pone en relevancia el color. Ya no existe una distinción tan neta entre dibujo y color. Cézanne dice: “a medida que se pinta, se dibuja” (Merleau-Ponty 2002: 19). En suma, ciencia, pintura, filosofía y psicología “parecen caer en la cuenta de que nuestras relaciones con el espacio no son las de un puro sujeto desencarnado con un objeto lejano, sino las de un habitante del espacio con su medio familiar” (Merleau-Ponty 2002: 22). Específicamente, tanto en psicología como en geometría: “a la idea de un espacio homogéneo ofrecido enteramente a una inteligencia incorpórea, se substituye la idea de un espacio heterogéneo, con direcciones privilegiadas, que se relacionan con nuestras particularidades corporales y con nuestra situación de seres arrojados en el mundo” (Merleau-Ponty 2002: 23).

En el nuevo contexto de ampliación del concepto de carne (*chair*), ¿qué deviene el espacio? Lo define así en una nota de trabajo de 27 octubre 1959 en *Le visible et l'invisible*: “el espacio primordial como topológico (es decir tallado en una voluminosidad total que me rodea, donde yo estoy, que está detrás de mí tan bien como delante de mí...)” (Merleau-Ponty 1973: 267). Un primer comentario es que el concepto de voluminosidad aparece ya en dos textos de la *Phénoménologie de la perception* a propósito del cuerpo propio: 1) “El sombrero y el automóvil han dejado de ser objetos

cuya magnitud y volumen se determinarían por comparación con los otros objetos. Han devenido potencias voluminosas, la exigencia de un cierto espacio libre” (Merleau-Ponty 1969: 167). 2) “Habitarse a un sombrero, a un automóvil o a un bastón, es instalarse en ellos, o inversamente, hacerlos participar en la voluminosidad del cuerpo propio” (Merleau-Ponty 1969: 168). Lo importante aquí es que Merleau-Ponty distingue el concepto geométrico y exacto de volumen, que supone la relación exacta entre continente y contenido, del concepto fenomenológico de voluminosidad, el que se caracteriza por poseer bordes difusos. Desde el punto de vista de Husserl, se trata aquí de la distinción entre conceptos ideales o exactos y conceptos descriptivos o morfológicos (Hua III/1: 155 [242]). Un segundo comentario consiste en preguntarse: ¿por qué ‘topológico’?, ¿cómo un espacio subjetivo puede ser descrito con una disciplina matemática objetiva? Si se entiende la topología como el “Estudio de las propiedades invariantes en la deformación geométrica de los objetos y en las transformaciones continuas aplicadas a seres matemáticos” (Robert 1987: 1979), entonces se entiende la proximidad, no la identidad, con la espacialidad corporal. Hay que recordar que la topología fue llamada primero “geometría de situación” o “*analysis situs*” (nombre dado por Leibniz a esta disciplina). Ahora bien, el espacio topológico adquiere importancia, pues deviene paradigma de la ontología en una nota de trabajo sobre la ontología de octubre 1959: “Tomar por modelo del ser el espacio topológico (...) El espacio topológico, al contrario [del espacio euclidiano], medio donde se circunscriben relaciones de vecindad, de envolvimiento etc. Es la imagen de un ser” (Merleau-Ponty 1973: 264).

En el contexto de *Le visible et l'invisible*, el espacio deviene asimismo un criterio ontológico, pues permite discriminar entre lo real y lo irreal. Consecuentemente, el alejamiento de lo real en dirección hacia lo imaginario implica la pérdida del espacio:

El simple hecho, (...) impone la idea que se trata, con lo ‘real’ y lo ‘imaginario’, de dos ‘órdenes’, dos ‘escenarios’ o dos ‘teatros’ —el del espacio y el de los fantasmas—, montados en nosotros antes de los actos de discriminación que no intervienen más que en los casos equívocos, y donde lo que vivimos viene a instalarse de suyo fuera de todo control criteriológico (Merleau-Ponty 1973: 62).

REFERENCIAS

- Barbaras, Renaud. 1997. *Merleau-Ponty*. París: Ellipses.
- Husserl, Edmund. 1950 ss. *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke*. La Haya / Dordrecht / Cham: Martinus Nijhoff / Kluwer Academic Publishers / Springer.
- Hua III/1. 1976. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, ed. Karl Schuhmann = 2013. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*.

- Libro primero: *Introducción general a la fenomenología pura*, refundición integral de la trad. de José Gaos por Antonio Zirióñ Q. México: Fondo de Cultura Económica-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Hua IV. 1952. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch: *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, ed. Marly Biemel = 1997. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro segundo: *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, trad. de Antonio Zirióñ Q. México: Fondo de Cultura Económica-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Hua V. 1952. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Drittes Buch: *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, ed. Marly Biemel = 2000. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro tercero. *La fenomenología y los fundamentos de las ciencias*, trad. Luis E. González, rev. Antonio Zirióñ Q. México: Fondo de Cultura Económica-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Hua VI. 1976. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. *Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, ed. Walter Biemel = 2008. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. Julia Iribarne. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Hua XVI. 1973. *Ding und Raum*. *Vorlesungen 1907*, ed. Ulrich Claesges = 1997. *Thing and Space*. *Lectures of 1907*, trad. Richard Rojcewicz. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, Edmund. 1964. *Erfahrung und Urteil*, ed. Ludwig Landgrebe. Hamburg: Claassen Verlag.
- Husserl, Edmund. 2006. *La Tierra no se mueve*, trad. Agustín Serrano de Haro. Madrid: Editorial Complutense.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1967. *La structure du comportement*. París: Presses Universitaires de France.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1969. *Phénoménologie de la perception*. París: Éditions Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1973. *Le visible et l'invisible*. París: Éditions Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice. 2002. *Causeries 1948*. París: Éditions du Seuil.
- Moran, Dermot y Cohen, Joseph. 2012. *The Husserl Dictionary*. Londres/Nueva York: Continuum.
- Robert, Paul, ed. 1987. *Le Petit Robert I. Dictionnaire alphabétique et analogique*. París: Dictionnaires Le Robert.

Cuerpo y cadáver desde la fenomenología husserliana

Body and Corpse. A Husserlian Phenomenological Approach

DANIELA ORTEGA DE LA MADRID

Universidad Nacional Autónoma de México

México

madridortegada@gmail.com

ORCID ID: 0009-0001-3699-4647

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen VII (Actas del VIII Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)

Círculo Latinoamericano de Fenomenología

Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú

2026 - pp. 137-149

Resumen

El cuerpo tiene un papel fundamental en la constitución de la intersubjetividad y en la experiencia del mundo. El análisis del cuerpo en *Ideas II* se realiza desde una perspectiva trascendental, es decir, desde la subjetividad trascendental luego de la reducción, que permite evidenciar la relevancia del cuerpo. A continuación, primero se abordará la constitución del cuerpo vivo, para luego revisar la noción de la muerte en Husserl a través del cadáver y lo que este representa en la comunidad intersubjetiva. (Esta contribución está basada en la tesis de maestría de la autora: Ortega De la Madrid 2019.)

Palabras clave

Cuerpo vivo, cadáver, intersubjetividad, fenómenos límite, muerte

Abstract

The body has a fundamental role in the constitution of intersubjectivity and in the experience of the world. The analysis of the body in *Ideas II* is carried out from a transcendental perspective, namely, from transcendental subjectivity after the reduction, whereby the relevance of the body is made evident. Thus, the following paper first examines the constitution of the living body, and subsequently deals with the notion of death in Husserl through the corpse and its meaning in the intersubjective community. (This paper is based on the author's Master's thesis: Ortega De la Madrid 2019.)

Keywords

Living body, corpse, intersubjectivity, limit-phenomena, death

A través de una aproximación fenomenológica se pretende dar, en el presente escrito, una breve reflexión sobre la importancia del cuerpo en la fenomenología husserliana, en tanto puente sensible entre la conciencia absoluta y el mundo. Después, se intenta trazar su relación con la noción de cadáver para mostrar cómo se presenta la muerte en el pensamiento de Husserl.

Somos uno con nuestro cuerpo y el cuerpo es para nosotros, no una mera cosa como las demás cosas materiales, sino lo que nos permite estar en el mundo espacio-temporalmente —sentir, hacer, expresarnos, vivir y vincularnos con los otros. Por otra parte, para adentrarnos en una perspectiva fenomenológica, es preciso hacer *epoché* del mundo y de todo correlato objetivo, incluido el hombre como ser humano empírico, es decir, el hombre junto con su cuerpo natural. Al hacer *epoché* y suspender la actitud natural podría creerse que el cuerpo queda en segundo plano o inclusive fuera del análisis fenomenológico (ni qué decir respecto de la muerte, cuestión que parecería quedar completamente excluida), pero aún en el campo reducido de la subjetividad surge el cuerpo como primer índice originario de la naturaleza objetiva. En efecto, es significativo el papel que tiene el cuerpo en la constitución de la intersubjetividad y, por supuesto, en la experiencia del mundo. Por supuesto, cabe destacar, con respecto al tema de la muerte y del cadáver, que erróneamente se cree que son tópicos absolutamente ausentes en la fenomenología, como se verá más adelante.

§ 1. Constitución del cuerpo para la subjetividad trascendental

En el ámbito reducido, nos encontramos con el sujeto trascendental y su corriente de vivencias, que se constituye a sí mismo ininterrumpidamente: sin comienzo ni término; *es conciencia absoluta*, tiene un carácter necesario y apodíctico ante las contingencias de las objetividades experimentadas en el mundo¹. Sin embargo, ¿cómo se concilia el ser absoluto de la conciencia con la mundanidad del hombre? Es gracias a la participación de la conciencia en el mundo, a través de la propia corporalidad, que ella puede percibirse a sí misma en el mundo como ser humano:

Sólo por su referencia de experiencia con el cuerpo se convierte la conciencia en *realmente* humana y animal, y sólo por ello obtiene un lugar en el espacio de la naturaleza y en el tiempo de la naturaleza (...) (Hua III/1: 116 [2013: 201]).

La conciencia "encarnada" no implica que ella deje de ser absoluta, no se modifica su esencia, ni se manifiesta en escorzos como los demás objetos materiales; más bien, significa que se percibe materializada en un cuerpo. Y este, como *trascendencia* o *cosa material*, tiene un sentido muy distinto al de cualquier otro objeto del mundo, "se presenta como una *cosa* de especie particular" (Hua IV: 158 [1999: 197]).

Mi cuerpo es mi sustento físico en el mundo, es el único que percibo con plena originariedad como cuerpo vivo o corporalidad (*Leib*) y no solo como materia física o corporeidad (*Körper*). Mi cuerpo es el único que yo percibo y siento como mío: yo soy el cuerpo que tengo, no es solo una parte accesoria de mí. Mi cuerpo es el lugar en donde impera mi subjetividad, donde gobierna a "voluntad": me muevo con él, muevo mis manos, muevo mis piernas, camino y me desplazo, hablo y siento. Antes que nada, analicemos esta distinción del cuerpo frente a cualquier otra cosa material, pues para mí mismo el cuerpo es un *órgano* que me permite sentir y encontrarme sensitivamente *con y en el mundo*. De este modo, el cuerpo muestra una *doble constitución*: yo siento mi mano como cualquier otra "cosa material", pero, a la vez, siento *en* mi mano: es sentida sintiendo. Por ello el cuerpo es 1) cosa material: *res extensa*, y también 2) corporalidad sintiente: me permite sentir *en* él (Hua IV: 145 [1999: 185]).

Este sentir, además, pertenece a campos localizados, por ejemplo: en mi mano puedo sentir una superficie áspera o lisa cuando esta es tocada y también puedo sentir en mi mano sensaciones como ardor, comezón o dolor, si es golpeada. Estas *sensacio-*

¹ "EL SER INMANENTE ES, PUES, SIN DUDA, SER ABSOLUTO EN EL SENTIDO DE QUE POR PRINCIPIO NULLA 'RE' INDIGET AD EXISTENDUM" (Hua III/1: 104 [2013: 188]). En adelante, las obras de Husserl publicadas en la colección *Husserliana* serán citadas con la sigla *Hua*, seguidas del volumen en números romanos y la página en arábigos. De existir una correspondiente publicación castellana, se consignarán entre corchetes el año de publicación y la página. Los datos completos se señalan en las Referencias. Volúmenes de *Husserliana Materialien* serán citados con las siglas *Hua Mat*.

nes localizadas son un rasgo característico del cuerpo que lo distingue de cualquier otro objeto material y que para Husserl son las llamadas *ubiestesias*:

Y así en general mi cuerpo, al entrar en relación física con otras *cosas* materiales (golpe, presión, sacudida, etc.), no depara meramente la experiencia de sucesos físicos referidos al cuerpo y a las *cosas*, sino también sucesos corporales específicos de la especie que llamamos *UBIESTESIAS*. Tales sucesos faltan en las "meras" *cosas* materiales (Hua IV: 146 [1999: 185–186]).

Las ubiestesias o sensaciones localizadas son propiedades exclusivas del cuerpo en cuanto corporalidad viva (las demás cosas materiales carecen de ellas); estas se presentan en el lugar preciso donde y cuando es tocado, golpeado, movido o herido, etcétera (Hua IV: 146 [1999: 186]). En otras palabras, estas sensaciones corresponden a un determinado lugar que coincide con determinados estímulos. Así pues, las sensaciones dadas son algo absolutamente propio del cuerpo. El cuerpo, en tanto físico, es siempre sensitivo, y sus estados de sensación se corresponden a ciertas circunstancias reales. Por ejemplo, a la circunstancia real de un golpe le corresponde la sensación de ser golpeado en la mano (o en el estómago, en la cara, etcétera). Los campos de sensación son dados como inherentes al cuerpo: "yo siento si la mano toca, si es golpeada, etc."; mi mano tiene su respectivo campo de sensación (Hua IV: 155 [1999: 194–195]).

Además de ser el cuerpo físico una cosa material que se distingue por su estrato de ubiestesias o sensaciones localizadas, es también el único objeto cuya movilidad expresa la voluntad de la subjetividad que lo rige. Las cosas materiales se mueven o son movibles de un modo mediato: algo las mueve. En cambio, el cuerpo es movible de modo inmediato: yo lo muevo a voluntad y con él muevo a otros objetos. El yo tiene la capacidad de mover libremente su cuerpo a voluntad, lo que le permite cambiar su orientación perceptiva y lo convierte en un contramiembro de la naturaleza material; en otras palabras, como cosa real, el cuerpo es también un miembro integrado en el nexo causal de la naturaleza material (Hua IV: 152 [1999: 191–192]).

Por otra parte, mi corporalidad representa para mí un "PUNTO CERO", es punto de referencia central respecto de todo lo demás: mi izquierda, mi derecha, delante mío o detrás, etc. Mi cuerpo es una instancia absoluta, es el AQUÍ central, que define toda percepción, toda perspectiva espacial y determina toda orientación: mi cuerpo se moviliza y puede percibir esto o aquello; su orientación perceptiva depende de su movilidad orientadora. Le permite al sujeto una movilidad libre, puede cambiar su lugar espacial, mover su orientación perceptiva, etc.; pero él siempre está como centro referencial: es mi lejos, mi derecha, mi izquierda, mi detrás: "Así, todas las cosas del mundo circundante poseen su orientación relativamente al cuerpo, tal como todas las expresiones de la orientación llevan consigo esta referencia" (Hua IV: 158 *passim* [1999: 198]).

Y al moverse libremente de lugar, se cambian y varían "las multiplicidades de aparición" (Hua IV: 159 [1999: 199]) en las cuales se dan las cosas circundantes. Sin embargo, es imposible cambiar, salir o alejarse del propio cuerpo: él va donde voy y está donde estoy. La subjetividad puede apercibirse en él y, a la vez, percibir su cuerpo: viendo unas partes, tocando otras, aunque haya partes del cuerpo que no puede percibir (no veo mi espalda ni mi cabeza...) y se necesite de algo más para hacerlo como los espejos, fotos, videos, o de alguien más.

Así pues, podemos experimentar al propio cuerpo desde una perspectiva "externa" o desde una perspectiva "interna"; ambos lados constituidos se hallan co-presentes en la manera en que la subjetividad se experimenta a sí misma con su cuerpo: *a)* desde el "interior" o en actitud interna, el cuerpo se constituye como un órgano perceptivo al que movemos y en el que nos movemos libremente para experimentar al mundo, y que, a la vez, se revela como portador de las sensaciones localizadas. Y *b)* en actitud externa o desde "fuera": como algo espacialmente percibido (apercibido) con ciertas limitaciones: veo cómo es mi mano, ocupo un lugar en la silla, siento y veo mis piernas, muevo mis pies, etc. Es cosa real, pero sus relaciones de dependencia causal hacia la naturaleza son distintas a las relaciones de las cosas materiales, como el *punto cero* respecto del cual se orientan las demás cosas (Hua IV: 127, 161 [1999: 166, 200–201]).

(...) existe una cosa material de cierta naturaleza, que no es meramente *cosa* material, sino cuerpo, o sea: una *cosa* material que, como campo de localización de sensaciones y mociones afectivas, como complejo de órganos sensoriales, como miembro y contramiembro fenomenal de todas las percepciones *cósmicas* (y lo demás que conforme a lo anterior pueda aquí venir al caso), compone un terreno fundamental de la dación *real* del alma y del yo (Hua IV: 157 [1999: 197]).

En suma, por un lado, es cuerpo material y pertenece al mundo como naturaleza física. Y, por otro lado, es una corporalidad viva y propia de una subjetividad, es cuerpo personal; es portador de sensaciones localizadas: *ubiestesias*.

§ 2. La importancia de la corporalidad en la experiencia del mundo intersubjetivo

El sujeto trascendental está delimitado a su esfera propia, como resultado de la segunda *epojé*, a lo específicamente suyo como *ego*, es decir, a lo propio distinguido como lo no-ajeno, como lo autodado de modo intuitivo —yo mismo estoy dado para mí de modo intuitivo. Dicho de otro modo, lo mío propio es la experiencia originaria de mí mismo, donde se revela mi identidad conmigo mismo, experiencia que, además, revela a la alteridad como todo lo *no-mío*: "Lo primero ajeno es el otro yo: no-yo"

(Hua I: 137 [1996: 169]). De suerte que, desde el interior de esta esfera reducida, aparece lo otro como distinguido de mí, *como un yo que no soy yo*, como un análogo mío (Hua I: 126 [1996: 154–155]).

Mi esfera propia es una esfera clausurada, pero abarca "la intencionalidad dirigida a algo ajeno", aunque por la *epoché* su realidad ajena queda suspendida para mí. En esa intencionalidad se constituye el sentido de ese ser ajeno a mí que trasciende mi esfera: "y se constituye como *ego*, no como yo-mismo, sino como reflejándose en mi yo propio, en mi mónada" (Hua I: 125 [1996: 154]). Este otro yo (no-yo) se constituye como un *alter ego* porque su sentido constituido remite a mí mismo, cual reflejo de mí (sin ser copia mía). No obstante, la experiencia del otro no es originaria, como lo es la experiencia que tengo de mí mismo: el otro se presenta como "en persona", pero nada de su vida de conciencia me es dado, ni sus vivencias o fenómenos. Yo solo puedo percibir su cuerpo físico, aunque sé bien que es más que solo un mero cuerpo; pero no puedo penetrar en la esfera primordial del otro.

Es así, gracias a la corporalidad, que me encuentro en el mundo con los otros; ellos me experimentan gracias a mi cuerpo, así como yo los experimento a través de los suyos. Tengo, en primer lugar, la experiencia de mi cuerpo propio; en segundo lugar, tengo la experiencia del cuerpo ajeno percibido, pues la corporalidad de los demás, como se ha venido diciendo, a diferencia de la mía, no me es dada con esa originariedad, sino primeramente como un cuerpo físico (*Körper*) y natural semejante al mío, en el cual se apresenta una subjetividad ajena. Este *apresentar* es una intencionalidad que media mi experiencia con los otros; la "apresentación" es un "hacer consciente como co-presente" (Hua I: 139 [1996: 172]).

Así, su cuerpo se asemeja al mío y, con ello, se vincula y fundamenta una aprehensión analogizante —surge como par análogo. Aunque lo apresentado no puede nunca presentarse o "venir a presencia", esto es, no se vuelve percepción auténtica; en el caso del otro, su vida de conciencia nunca se volverá experiencia originaria para mi yo, pues si se diera en experiencia originaria sería parte de mi esfera propia y dejaría de ser ajeno u otro-yo. Entonces, cuando entra en mi campo perceptivo, su cuerpo físico es asemejado al mío y ocurre una suerte de traspaso de sentido: mi cuerpo físico es igualmente cuerpo vivo y el suyo es semejante al mío. Esta apercepción constituye al otro como "análogo mío", pero es análogo en la forma (muy particular) de la parificación, esto es: se dan dos datos en la conciencia como semejantes o emparejados, se constituyen como par (Hua I: 141 [1996: 175])². Al presentarse como análogo al mío, se efectúa una transferencia de sentido por la parificación. Así, "*ego* y *alter ego* están dados siempre y necesariamente en 'parificación' originaria" (Hua I: 142 [1996: 175]).

² El acto de "parificación" o *Paarung*, una forma originaria de asociación en la síntesis pasiva, es la constitución de lo par.

Dicho de otra manera, después de percibir el cuerpo físico del otro, apercibo el actuar del sujeto que impera ese cuerpo y así tengo conciencia de él como un yo con un cuerpo vivo dado para él como su propio "aquí absoluto"; pues, experimentamos al cuerpo físico del otro como dado realmente. Hay una identificación de mi cuerpo físico, de mi esfera primordial y del cuerpo físico del otro, que es *como* mi cuerpo, pero *allí*, recibiendo así el sentido por el cual podemos llamar a su cuerpo ¿corporalidad vida?, ¿corporalidad viva?, ¿vida corporal? En la percepción del otro se presentan y apresentan a la vez, dando como resultado la conciencia de que el otro está ahí, dado él mismo, y no se trata de ilusiones o creaciones mías. Luego de la percepción del otro como otro yo es posible hablar también, desde mi esfera primordial, de un mundo objetivo y su percepción (*Hua I*: 150–151 [1996: 186–187]).

En la esfera reducida tras la *epojé*, los otros no permanecen en mi conciencia como meras representaciones o creaciones mías, cual ilusiones o seres imaginarios; la conciencia que tengo de ellos corresponde a la experiencia intersubjetiva en donde ellos se manifiestan ante mí como existiendo y dándose ellos mismo en persona. Así pues, incluso después de la reducción trascendental, incluso en completa abstracción de los demás, no hay modificación en el sentido del mundo como "ser objeto de experiencia posible para todos" (*Hua I*: 125 [1996: 154]). Después de la *epojé*, suspendemos la certeza sobre la existencia de los otros objetivamente en el mundo y, con ellos, su cuerpo físico como perteneciente a un hombre. Experimento a los otros como seres existentes *en* el mundo, pero no son solamente objetos o cosas de la naturaleza, sino también seres "psicofísicos": cuerpos materiales gobernados por una subjetividad, la cual es, además, capaz de experimentar al mundo y a mí mismo de igual modo en que yo lo experimento (*Hua I*: 128 [1996: 157]).

(...) en el marco de mi vida pura de conciencia reducida trascendentalmente, tengo experiencia del mundo y a una, de los otros: y, según su propio sentido empírico, no de él como, por así decir, sintético producto mío privado, sino como mundo extraño a mí, como intersubjetivo, existente para todos, accesible en sus objetos a todos. Y, sin embargo, cada cual tiene sus experiencias, sus fenómenos y unidades fenoménicas, su fenómeno del mundo; mientras que el mundo experimentado, cara a cara de todos los sujetos que tienen experiencia de él y de todos sus fenómenos de mundo, es en sí (*Hua I*: 123 [1996: 151–152]).

Por su parte, la intersubjetividad fundamenta, en última instancia, la objetividad del mundo y de la naturaleza objetiva. En otras palabras, la experiencia del otro posibilita la experiencia de un mundo objetivo común y susceptible de ser experimentado por todos; y en el cual se instaura una comunidad de yoes donde me incluyo (*Hua I*: 137 [1996: 169]).

Ahora bien, en el mundo común, la muerte se presenta como un suceso que acontece en él —como fenómeno límite e intersubjetivo. Visto desde la actitud natural es bien sabido que todos los hombres somos mortales y, como tales, hemos de morir en algún momento. Así mismo, en nuestro día a día, nos enteramos de la muerte —en los noticieros, por ejemplo, oímos sobre accidentes, homicidios, índices de moralidad, etc.—, pero posiblemente las experiencias más significativas que tenemos de la muerte de los otros son aquellas en las que quienes fallecen son personas cercanas —conocidos, amigos, familiares. Esta cercanía es la que hace de esa experiencia algo más que una mera cifra de mortandad, pues se trata de la muerte de aquel que se lleva una parte de nuestra vida consigo.

§ 3. Cuerpo vivo y cadáver (cuerpo muerto)

El mundo que compartimos es un mundo que está ahí para todos, es un mundo de intereses de personas, de *praxis*. Y la corporalidad es un elemento imprescindible para experimentar el mundo, como condición empírica no puede faltar ni lesionar o perder sus cualidades físicas:

Si falta el alma, tenemos materia muerta, una cosa meramente material que ya no tiene en sí nada del hombre-yo. El cuerpo, por otro lado, no puede faltar. Hasta el espectro tiene necesariamente su cuerpo espectral (*Hua* IV: 94 [1999: 129]).

En lo que respecta al cadáver, es un cuerpo muerto que antes presentaba una cierta subjetividad. Con él han quedado suprimidas las condiciones mundanas para su existencia en el mundo con los demás: la subjetividad que antes le imperaba ya no puede continuar experimentando en el mundo con nosotros del mismo modo que lo había venido haciendo antes. Es, entonces, un dejar de existir, ya no ser espacio-temporalmente.

Esta experiencia del cadáver nos dirige a la experiencia de la muerte ajena, la única muerte constituida por la subjetividad. Husserl analiza el tema de la muerte con mayor detenimiento en textos póstumos como los reunidos bajo el título de *Problemas fronterizos de la fenomenología* (*Hua* XLII), el texto complementario de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología* (*Hua* XXIX) y los llamados *Manuscritos C*, los textos tardíos sobre la constitución del tiempo (*Hua* Mat VIII), donde se ofrece una idea de lo que podría significar la muerte para el sujeto trascendental.

En breve, la muerte es un fenómeno límite en el análisis fenomenológico. Lo que le define como límite es el hecho de mostrarse como inconstituible para la propia subjetividad. Los fenómenos límites se enmarcan en la fenomenología bajo un tipo de problemática que se considera como fronteriza al exceder los límites de la descripción

fenomenológica³, puesto que se trata de fenómenos que se hallan al margen de la experiencia y, por lo mismo, la subjetividad trascendental no puede constituirlos como vivencia (Hua XLII: 97). Expresado de otra forma, la subjetividad trascendental no puede constituir la vivencia de su propia muerte y es, por ende, considerada como inmortal: "EL SUJETO PURO NO SE ORIGINA NI CESA" (Hua IV: 103 [1999: 139]). Como conciencia absoluta, se halla temporalmente llena por parte de sus esferas pasada y futura: no comienza y no acaba, sino que se encuentra a sí misma en el presente vivo que no cesa nunca. No puede concebir su propio inicio o acabamiento, pues estos tendrían que constituirse en el mismo flujo de la conciencia, pero ¿cómo constituir la vivencia del propio acabamiento si el flujo donde se constituye se ha extinguido?

Mi muerte como acontecimiento del mundo puede estar constituido solo para mí cuando experimento la muerte de los otros; y la experimento como un decaimiento y desintegración corporal-orgánica y como imposibilidad de la continuación de comprobar empatía, como imposibilidad para seguir experimentando la vida que fluye intencionalmente en la presentación de la muerte de los otros como la primera muerte constituida (Hua XLII: 3).

No es, por tanto, posible "vivir" la propia muerte, aunque, podemos, en cierto sentido, experimentar la muerte de los demás. ¿Y cómo se experimenta la muerte ajena? Por lo general, se le experimenta a través del *cadáver*: al morir, el cuerpo vivo cambia físicamente y se vuelve un *cuero-muerto*, en mera materia en la que se han suprimido todas las condiciones de la posibilidad de empatía. En vista que ya ha dejado de expresar una subjetividad y su ser emocional, pese a que exteriormente todavía parezca un cuerpo, sabemos que *él* ya no está con nosotros (Hua XXIX: 332–335). La corporeidad muere, se convierte en cadáver: un mero cuerpo (*Körper*). Al hacerlo, el sujeto trascendental pierde esas estructuras esenciales que le brinda la corporalidad para ser y estar en el mundo espacio-temporalmente (Hua XXIX: 334).

La muerte no es un suceso existente en el 'yo soy' del *ego* trascendental, sino un acontecimiento del mundo del hombre, en el mundo constituido. La muerte es la retirada del *ego* trascendental de la autoobjetivación como hombre (Hua XXIX: 332).

La muerte de otro solo adquiere un sentido constituido para mí y para quienes le sobreviven, y a la vez mi muerte solo tendrá un sentido para los demás; así como con mi nacimiento —otro fenómeno del cual la subjetividad trascendental no puede constituir la vivencia—, los demás son quienes han constituido la experiencia de mi presencia en el mundo como recién nacido. De mi experiencia intersubjetiva puedo conseguir una prefiguración del morir (Hua XLII: 1–4); así, al percibir el cadáver del

³ Cfr. Steinbock 2017: 1–5.

otro, yo comprendo cómo ese cuerpo muerto puede representar una posibilidad próxima para mí. La muerte corporal de los otros funda para mí la posibilidad de morir, de desaparecer como existente mundano. La muerte se presenta, además de posibilidad próxima y pérdida de la corporalidad, como una pérdida del mundo, pues sin la corporalidad quedan suprimidas las condiciones de existencia mundana (Hua XXIX: 332). El sujeto trascendental no puede tener conciencia del mundo sin aquel cuerpo que lo vincula de un modo inmediato a ese mundo. En el cadáver queda manifiesto que al morir se pierde la conciencia del mundo y se sale de la ordenación del mundo objetivo. En palabras de Husserl: "la muerte del *ego* trascendental puede significar: el perder la 'corporalidad', perder la conciencia del mundo, la salida de la regulación del mundo" (Hua XXIX: 102).

En una síntesis de la vida constituyente del mundo de los otros con la mía, se inicia una constitución intersubjetiva del mundo, aquellos otros se vuelven para mí hombres en el mundo y yo mismo lo soy, tanto para ellos como para mí mismo al auto-objetivarme (Hua XLII: 15–16). El mundo común presupone la intersubjetividad, en él dicha intersubjetividad se auto-objetiva como humanidad en la que yo soy una parte y en la que soy igualmente parte de una cadena generacional (abuelos, padres, hijos, etc.), en la medida en que me sé nacido en una cierta familia, en una cierta comunidad. Es una "historicidad de las corporeidades", historicidad de los desarrollos y ciclos biológicos, en una generatividad que continúa a medida que los individuos viven, mientras que unos nacen y otros mueren, nuevos se desarrollan, viven y mueren, etc. (Hua XXIX: 334). Por su parte, la muerte es el "retiro" de la actuación intersubjetiva, quedando solo el cadáver como testimonio. Esta muerte señala un fin de las personas en ese mundo y en su tiempo objetivo, de modo que la muerte es un fenómeno que tiene lugar en el mundo, y que también marca un límite temporal para el sujeto empírico: el tiempo del mundo no comienza con mi nacimiento ni terminará con mi muerte, y tampoco se pausa cuando duermo. En efecto, hay un tiempo *antes y después* de cada individuo; en el caso de la muerte, esta nos muestra que el mundo intersubjetivo no se detendrá después —yo muero y dejo de estar en el mundo, pero quienes me sobreviven continúan viviendo en él.

La muerte de un individuo para la comunidad representa una pérdida irreparable y un rompimiento de los lazos afectivos con sus allegados, quienes tendrán que aprender a vivir sin él y resignificar y reestructurar todo lo que aquel representaba. Aunque a nivel comunitario, en cierto modo, es consoladora la idea de que la labor individual seguirá en manos de los sucesores.

§ 4. Consideraciones finales

Para finalizar, el cuerpo es esencial para la experiencia del mundo, es nuestro puente sensible. También participa en la constitución intersubjetiva al manifestar mi subjetividad para el otro y, del mismo modo, a través de su cuerpo apercibo su subjetividad. Por su parte, el cadáver es esta corporalidad que ha dejado de estar animada y ya no expresa ninguna subjetividad. Es mera materia, pero representa la ausencia de esa subjetividad. Una ausencia que permanecerá presente para quienes le sobreviven.

La certeza de la mortalidad humana condiciona nuestras vidas, pues nuestras relaciones intersubjetivas, nuestros comportamientos sociales e incluso morales, nuestros trasfondos socioculturales, nuestras manifestaciones artísticas, religiosas, etcétera, se basan de alguna manera en la muerte —o en la idea que se tiene de ella. De esta suerte, la muerte impone el mayor criterio desde el cual valoramos las acciones dentro de la comunidad como morales o inmorales; así, por ejemplo, el amenazar de muerte siempre resulta ser la peor y última amenaza que alguien puede hacer. La muerte en la comunidad abre una instancia desde la cual podemos reflexionar en nuestra responsabilidad ante nuestra propia vida y nuestra vida en relación con los demás, y ante la situación social de violencia e injusticia de nuestra comunidad.

REFERENCIAS

- Husserl, Edmund. 1950 ss. *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke*. La Haya / Dordrecht / Cham: Martinus Nijhoff / Kluwer Academic Publishers / Springer.
- Hua I. 1973. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, ed. Stephan Strasser = 1996. *Meditaciones cartesianas*, trad. José Gaos y Miguel García-Baró. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hua III/1. 1976. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und einer phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch. *Allgemeine Einführung in die Phänomenologie*, ed. Karl Schuhmann = 2013. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro primero: *Introducción general a la fenomenología pura*, refunción integral de la trad. de José Gaos por Antonio Zirió Q. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hua IV. 1969. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und einer phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch. *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, ed. Marly Biemel = 1999. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro segundo: *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, trad. Antonio Zirió. México: Fondo de Cultura Económica-Universidad Nacional Autónoma de México.

- Hua XXIX. 1992. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Ergänzungsband. *Texte aus dem Nachlass (1934–1937)*, ed. Reinhold N. Smid.
- Hua XLII. 2014. *Grenzprobleme der Phänomenologie: Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte, Metaphysik. Späte Ethik (1908–1937)*, ed. Rochus Sowa y Thomas Vongehr.
- Husserl, Edmund. 2001–2024. *Husserliana Materialien*. La Haya / Dordrecht / Cham: Martinus Nijhoff / Kluwer Academic Publishers / Springer.
- Hua Mat VIII. 2006. *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934). Die C-Manuskripte*, ed. Dieter Lohmar.
- Ortega De la Madrid, Daniela. 2019. *Fenomenología de la muerte en Edmund Husserl: análisis reflexivo sobre la constitución mortal del sujeto trascendental en el Lebenswelt/Todeswelt* (Tesis de maestría). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Steinbock, Anthony. 2017. *Limit-Phenomena and Phenomenology in Husserl*. Londres / Nueva York: Rowman and Littlefield International.

Sobre los objetos únicos y la modificación del espacio habitado

On Unique Things and the Modification of the Dwelling Space

ANDRÉS MIGUEL OSSWALD

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas /
Universidad de Buenos Aires

Argentina

amosswald@filo.uba.ar

ORCID ID: 0000-0001-6333-0726

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen VII (Actas del VIII Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)
Círculo Latinoamericano de Fenomenología
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú
2026 - pp. 151-166

Resumen

En este trabajo examino la propiedad que poseen ciertas cosas para modificar nuestra experiencia del espacio habitado. Estos objetos —que propongo llamar “únicos”— pueden cambiar el modo en que experimentamos el espacio porque llevan consigo la familiaridad del hogar allí donde se encuentren. Con esto en mente, me propongo, en primer lugar, presentar sucintamente la estructura del espacio habitado conforme a la distinción husserliana entre el mundo hogareño y el mundo extraño. En segundo lugar, ofreceré una descripción fenomenológica de los objetos únicos resaltando su carácter simbólico. En este contexto, analizaré la relación entre unicidad y simbolismo a partir de la noción de “objeto transicional” propuesta por D.W. Winnicott.

Palabras claves

Habitar, hogar, extraño, espacio transicional, cosas

Abstract

In this paper I examine the properties that certain things have to modify our experience of the space where we dwell. These things—that I propose to characterize as “unique”—can change the way we dwell in space because they carry with them the familiarity of home wherever they are. Firstly, I outline the structure of the dwelling space in accordance with Husserl’s distinction between the homeworld and the alienworld. Secondly, I offer a phenomenological description of unique things highlighting their symbolic nature. Within this context, I will analyze the relationship between symbolism and uniqueness based on the notion of “transitional object” proposed by D.W. Winnicott.

Keywords

Dwelling, home, strangeness, transitional space, things

La tradición fenomenológica ha ofrecido profundos análisis sobre el modo en que las cosas se nos revelan. También ha aportado en un intenso debate sobre la manera en que ellas se nos presentan originariamente. Pero, más allá de la discusión de si se dan como objetos de percepción —como cree Husserl—, como útiles en un contexto pragmático —como sostiene Heidegger en *Ser y Tiempo*—, o como objetos de disfrute y consumo —como afirma Levinas en *Totalidad e infinito*—, estos análisis clásicos parecen mostrar que el modo en que las cosas se nos presentan depende, en última instancia, de la manera en que estamos esencialmente dispuestos a recibirlas. En otras palabras, el interés de estos estudios clásicos se caracteriza por tomar a las cosas como el punto de partida de una indagación sobre las condiciones de posibilidad de la experiencia en general. Por esta razón, quizás, el poder que las cosas poseen para condicionar nuestra experiencia ha sido, con frecuencia, soslayado. Sin duda, corresponde a Martin Heidegger el haber puesto a la cosa en el centro de la atención filosófica. Sin embargo, no nos detendremos aquí directamente en la obra tardía del filósofo, sino en la influencia que esta ha ejercido en los estudios fenomenológicos sobre el habitar emprendidos a partir de la década de los ochenta del siglo pasado. En este sentido, son particularmente relevantes para nuestro tema las contribuciones realizadas por el arquitecto noruego Christian Norberg-Schulz, quien ha resaltado la conexión que existe entre ciertas cosas y la experiencia de "sentirse en casa". En años recientes, el estudio fenomenológico de las cosas ha sido el tema del volumen colectivo *Kraft der Dinge. Phänomenologische Skizzen* (2014), editado por Iris Därmann y de donde he tomado la expresión "el poder de las cosas". En lo que sigue, intentaré profundizar estos análisis a través del estudio de las propiedades que poseen ciertas cosas para modificar nuestra experiencia del espacio habitado. Tales cosas —que

propongo llamar "únicas"— pueden cambiar el modo en que experimentamos el espacio porque llevan consigo la familiaridad del hogar allí donde se encuentren.

Con estos objetivos en mente, comenzaré delineando de manera sucinta la estructura que posee el espacio habitado conforme a la distinción husserliana entre el mundo hogareño y el mundo extraño. A continuación, ofreceré una caracterización de estos objetos a partir de la categoría fenomenológica de "unicidad". Existen formas prototípicas de "cosas únicas"—tales como amuletos, fotografías o símbolos religiosos. Con todo, veremos a continuación, cualquier objeto puede, en principio, volverse único a condición de que adquiera un valor simbólico. Esto es, la capacidad de modificar la experiencia del espacio habitado está conectada estrechamente con su condición de símbolo. Para devenir simbólicas, a su vez, las cosas deben resistir el paso del tiempo, pero también deben conservar las marcas que deja su paso en la materialidad. En este contexto, finalmente, analizaré la conexión entre simbolismo y unicidad a partir de la noción de "objeto transicional", desarrollada por el psicoanalista británico D.W. Winnicott. Estos estudios pondrán énfasis en el "espacio transicional" que existe entre el hogar y lo extraño, así como en los fenómenos que se producen en él. De especial interés resulta, en este sentido, el papel que el juego y la imaginación poseen como medios para lidiar con lo extraño.

§ 1. El mundo hogareño y el mundo extraño

La aproximación de Husserl al tópico del habitar se desarrolla en el contexto de su investigación sobre el mundo de la vida. Para describir la estructura del espacio habitado, el análisis husserliano se centra principalmente en dos dimensiones del mundo de la vida: el mundo como suelo y el mundo como horizonte. Estos dos sentidos, veremos, están íntimamente conectados entre sí.

En términos temporales, el mundo como suelo está fundado en la sedimentación de la experiencia pasada de una comunidad humana y aporta, con ello, un horizonte de cognoscibilidad que otorga familiaridad al mundo. Dado que el pasado considerado aquí corresponde a un nivel intersubjetivo, la transferencia de sentido entre las generaciones constituye una "herencia de sentido" para esa "intersubjetividad generativa" (Hua XV: 609). La sedimentación del pasado colectivo conforma, así, la historia de la comunidad y provee un horizonte de sentido para sus miembros. Esto es, el sentido es algo siempre pre-dado desde una perspectiva generativa (Walton 2019: 19). El mundo, en contrapartida, gana "tipicidad" como consecuencia del proceso de sedimentación intersubjetivo y, con ello, deviene familiar y se convierte en la norma para los miembros de la comunidad. Este mundo próximo, definido por su familiaridad, tipicidad y normalidad, es denominado por Husserl "mundo hogareño" (*Heimwelt*).

El mundo hogareño admite, a su vez, una gradualidad que va de la máxima familiaridad al desconocimiento total. Husserl describe esta gradualidad inherente al mundo como una serie de círculos concéntricos ubicados uno-dentro-del-otro (*Hua XV: 429*). El punto de partida del análisis es el "mundo próximo más inmediato", donde el cuerpo propio es centro de referencia absoluto (*Hua XV: 428*). En consecuencia, los sujetos y objetos que integran este "entorno privado" pueden ser alcanzados en estricta correlación con los movimientos del cuerpo propio (*Hua XV: 219*). De aquí se sigue que los primeros otros son las personas más próximas (*Nächsten*), las que, en el caso normal, coinciden con los miembros de la familia nuclear: madres, padres y hermanos (*Hua XV: 219*). En este sentido, la casa como el ámbito donde habita la familia se convierte en el centro del mundo de esa comunidad familiar. A partir de allí, los círculos externos del mundo hogareño se extienden hasta los límites conocidos y familiares del mundo familiar. Más allá de los límites del mundo hogareño, por su parte, un mundo desconocido es intencionado como un horizonte vacío. Husserl escribe: "el contraste entre lo hogareño o familiar y lo extraño pertenece a la estructura permanente de cada mundo y en permanente relatividad" (*Hua XV: 431*).

Con todo, y si bien el hogar y lo extraño son dimensiones necesarias del espacio habitado, el mundo hogareño mantiene su centralidad en la medida en que opera como medida general para determinar el horizonte vacío. Consecuentemente, la ampliación del mundo hogareño sobre lo extraño puede seguir dos caminos posibles. Por un lado, si el mundo desconocido es determinado conforme al estilo general del mundo hogareño, lo lejano se convierte, simplemente, en una región exterior del mundo próximo. Por otro lado, si en este proceso de determinación de los horizontes ocurre un encuentro con los otros —vale decir, con los miembros de una comunidad extraña atravesados por una historia generativa diferente— el mundo extraño ya no podrá pensarse, simplemente, como una ampliación del propio, sino que deberá ser tomado a partir de sí mismo. Más importante aún, sostiene Husserl, el encuentro con los otros extraños vuelve al propio mundo hogareño tema de reflexión, pues, hasta entonces, solo estaba pre-dado como suelo y, por tanto, no podía ofrecerse como tema. De aquí que pueda afirmarse que el mundo hogareño y el extraño se co-constituyen en tanto representaciones del mundo (Walton 2019: 33)¹.

¹ En este punto existe una polémica abierta en la interpretación del texto husserliano. Así, mientras autores como Anthony Steinbock y Toru Tani sostienen que el mundo hogareño y el mundo extraño son dimensiones del mundo mutuamente implicadas y determinadas recíprocamente, la propuesta de lectura de Walton restringe esta codependencia al ámbito de la representación del mundo pero no a las dimensiones mismas del mundo. Así, los miembros de una comunidad aislada que nunca haya entrado en contacto con extraños determinarán el horizonte vacío como una mera ampliación del propio mundo y ello no repercutirá en la determinación del mundo hogareño a partir del extraño. Esto es, el mundo hogareño no requiere del extraño para constituirse *per se*, sino solo en cuanto representación (Ver Steinbock 1995: 180–185; Tani 1992: 199–216).

Como podemos apreciar en este breve resumen, la estructura del mundo circundante implica para Husserl una distinción esencial entre la esfera próxima del mundo familiar y conocido (que constituye la normalidad) y un mundo extraño y desconocido (que es identificado con la anormalidad). Ambas dimensiones del mundo de la vida, sin embargo, están asentadas sobre el suelo común de una espacialidad definida por la orientación aportada por el cuerpo propio y por la sedimentación de la tradición. En otras palabras, el espacio habitado, en tanto espacialidad temporalizada por la tradición y orientada por el cuerpo propio, debe distinguirse del espacio objetivo de la física o la matemática. Como Husserl muestra en el parágrafo 9 de la *Crisis*, el espacio objetivo resulta de la aplicación de la matemática pura a la naturaleza dada intuitivamente. Como consecuencia, el espacio deviene abstracto, homogéneo y mensurable. Se dice que un espacio es homogéneo cuando cualquiera de sus puntos puede ser intercambiado por cualquier otro. Tal intercambiabilidad entre los "lugares" depende, en última instancia, del hecho de que el espacio objetivo no está orientado, en la medida en que no existe un punto privilegiado a partir del cual establecer una orientación. Y dado que es homogéneo, las propiedades observadas en una parcela limitada del espacio pueden ser extendidas infinitamente a todo lugar posible.

Por el contrario, la orientación y la densidad temporal definen un tipo de espacialidad que Husserl denomina "territorio". Y puesto que cada territorio es temporalizado y habitado por corporalidades diferentes, el territorio no admite la intercambiabilidad entre lugares ni la homogeneización que caracteriza al espacio objetivo. Husserl observa, entonces, que un territorio no es meramente "una porción fija de tierra", e ilustra este punto con la situación de los pueblos nómadas. En este caso, el desplazamiento en el espacio no supone cambiar el lugar de residencia de la comunidad, en la medida en que ella permanezca integrada por sus tradiciones (*Hua* XXXIX: 394–395). Pero es posible considerar al territorio no solo en su dimensión espiritual —como sedimentación de una temporalidad generativa— sino también en su aspecto natural. En este sentido, Anthony Steinbock sostiene que el territorio comprende un clima, una topografía y un bioma, y que todos estos niveles se sedimentan, a su vez, en cada cuerpo propio y son llevados, por tanto, donde quiera que estemos (Steinbock 1995: 164). Así, lo que el caso de los nómades muestra de manera eminente es que el espacio no es la dimensión del espacio donde habitamos originalmente. Sin embargo, ello no significa que el espacio objetivo no posee un sentido concreto dentro del mundo de la vida. Más bien, todo lo contrario: el moldeado del espacio habitado —que implica el planeamiento y la construcción de las edificaciones donde moran las comunidades humanas o el desplazamiento de un lugar a otro dentro del territorio— supone, en nuestros días, lidiar de un modo u otro con la dimensión objetiva del espacio, ya sea bajo la forma de planos o del cálculo de tiempo y distancia de viaje. Este proceso de objetivación tiene su origen con la primera medida sobre la tierra (*Hua* VI: 24–25). Así, lo que media entre el mapa y el territorio es un proceso de abstracción y cuantifica-

ción del espacio. Como consecuencia, el espacio deja de ser el suelo pre-dado de la experiencia comunitaria para presentarse como un objeto en sí mismo². Pero tanto el mundo como suelo —donde se inscriben los análisis sobre el mundo hogareño y el extraño— y el mundo representado de la ciencia conforman dimensiones de diferente nivel del espacio habitado. Lo que Husserl advierte, en este sentido, es que esa relación de fundamentación entre el espacio vivido y el espacio objetivo no debe soslayarse, y es tarea de la fenomenología recordar que el mundo de la vida es fundamento de sentido de toda objetivación de la naturaleza (*Hua* VI: 48 ss.).

Ahora bien, en el proceso de sedimentación que conforma el territorio y las corporalidades que lo habitan reside la clave para explicar la preeminencia que posee el mundo hogareño sobre el extraño en términos de comprensión y valoración, incluso al nivel del comportamiento pasivo. Janet Donohoe aporta un ejemplo muy clarificador en este sentido. Cuando visitamos un país extranjero donde el tránsito se mueve en la dirección opuesta a la que estamos habituados, la disposición pasiva de mirar primero hacia la izquierda y luego a la derecha al cruzar la calle, perfectamente adaptada a nuestro entorno familiar, deviene extraña y riesgosa. Si bien esta disposición puede cambiar con el transcurso del tiempo, el hábito originario no desaparece por completo, sino que permanece debajo de los nuevos, lo que, según la autora, da a nuestra memoria corporal el carácter de un “palimpsesto” (Donohoe 2014: 65–66). De aquí que la permanencia de los hábitos corporales permitiría explicar no solo la pregnancia que posee el mundo hogareño, sino también la extrañeza que experimentamos cuando nos encontramos en un mundo extraño. Vale decir que la experiencia de encontrarnos “fuera de lugar” tiene aquí su fundamento pasivo.

Con todo, si bien el desplazamiento corporal hacia un mundo extraño constituye la forma paradigmática de extrañamiento respecto al mundo hogareño, no es, por supuesto, la única razón que explica el devenir anormal de nuestro mundo. Cambios repentinos en el contexto —como el estallido de una guerra, eventos climáticos violentos o la irrupción de una pandemia— pueden alterar el mundo hogareño hasta el punto de comprometer el ejercicio de las prácticas habituales que conforman su normalidad. En tales casos, es el propio mundo hogareño el que deviene extraño sin que ello implique desplazamiento espacial alguno. Pero aún en el caso normal, el mundo hogareño y su horizonte de cognoscibilidad variable albergan entornos extraños, alejados de la norma de nuestro comportamiento habitual. Así, experiencias cotidianas, pero relativamente poco frecuentes —como rendir un examen o el primer día en un nuevo trabajo— constituyen casos de anormalidad al interior del mundo hogareño. Sea como fuera, si el hogar y lo extraño son nociones relativas y variables, y lo extraño constituye una dimensión esencial del espacio habitado, podemos preguntar: ¿qué

² Sobre la relación entre las nociones de suelo y objeto, ver Husserl 1940: 313–314 [2006, 24–30].

hacemos para lidiar con lo extraño que conforma nuestro mundo? Y más relevante aún para nuestro tema: ¿qué papel desempeñan las cosas en el intento por habitar lo extraño?

§ 2. Sobre las cosas que son "únicas"

Ante todo, habría que señalar que no existe algo así como una clase de objetos definidos por su capacidad para modificar el modo en que habitamos el espacio. En igual sentido en que no hay una propiedad específica que defina qué objetos pueden entregarse como regalos y cuáles no, las cosas de las que hablamos aquí dependen de que alguien las considere valiosas y decida conservarlas para acompañar su estancia en el mundo. Ello no implica, con todo, que no sea posible reconocer ciertas propiedades intrínsecas que algunas cosas poseen para ser elegidas como portadoras de lo hogareño. Este parece ser el caso de las fotografías.

Es fácil advertir que las fotos poseen una clara función referencial, en tanto operan como substrato perceptual para la presentificación de un mundo ausente —eso que Husserl llama "conciencia de imagen". En este sentido, las fotos pueden motivar recuerdos que despiertan un sentimiento de familiaridad. No es sorprendente, entonces, que las fotografías se encuentren entre las cosas que mucha gente elige para recordar el hogar a la distancia. Pero el poder de las fotos no se limita a su función representativa. Paul Moyaert señala que el carácter referencial de las fotos no puede explicar la reacción "pre-reflexiva, casi instintiva" que experimentamos cuando nos enfrentamos a la destrucción material de la imagen de alguien amado (2014: 51). Esto es, aun cuando en términos estrictamente objetivos comprendamos que la fotografía está hecha de materia inanimada y que nada que hagamos sobre ella repercutirá sobre el sujeto retratado, nos comportamos frente al papel como si tuviéramos una relación directa y misteriosa con él. En tales casos, las fotos no funcionan solamente como motivadores del recuerdo o como soporte presentativo de una presentificación, sino que operan como si fueran íconos en el sentido cristiano del término.

Un ícono es una imagen verdadera de Dios y, conforme a la teología cristiana, su carácter verdadero no depende del grado de semejanza que la imagen establece con Dios, sino del "grado de proximidad o intimidad" que la representación establece con aquello que es representado (Moyaert 2014: 53). A su vez, Moyaert subraya que existe otra clase de objetos religiosos que poseen características similares: las reliquias. En este caso, la referencialidad no se basa en absoluto en la semejanza, sino en la relación metonímica o causal que las reliquias establecen con los sujetos asociados a ellas: puede ser un objeto utilizado por un santo o un hueso de su cuerpo. Moyaert concluye que el rasgo común que caracteriza tanto a los íconos como a las reliquias reside en su condición de ser objetos simbólicos.

En términos generales, los símbolos son una clase de signos, y los signos se caracterizan por estar en el lugar de otra cosa. Los símbolos, a su vez, son signos para los que el movimiento centrífugo que caracteriza al signo —el paso del referente a la realidad referida— va acompañado de un movimiento centrípeto, según el cual los símbolos encarnan la realidad que representan (Moyaert 2014: 59). En otras palabras, mientras que en los signos la realidad referida permanece externa al referente, el símbolo lleva consigo algo de esa realidad; de modo que en la sustitución simbólica de algo "x" por algo "y", algo de "x" está presente en "y". Y dada la presencia "material" de lo referido en el símbolo, el objeto simbólico soporta indirectamente acciones dirigidas a la realidad ausente. Este tipo de comportamiento hacia los símbolos se denomina "acción simbólica", y consiste en la expresión directa de amor u odio a través de un objeto que sustituye al destinatario directo de esa acción, físicamente ausente. En este sentido, el símbolo permite salvar la distancia que separa al referente de la realidad referida, y lo hace en virtud de la materialidad del objeto simbólico.

Ahora bien, si con estos elementos volvemos al análisis de las fotografías que tienen un valor simbólico, advertiremos que su estatuto de símbolos no depende de lo que vemos en ellas —de la relación de semejanza— sino del hecho de que el sujeto retratado está materialmente presentado en su retrato: es la luz reflejada por su cuerpo la que registra la fotografía. En este punto, Moyaert hace suya la afirmación de Roland Barthes en *La chambre claire*: "La fotografía es literalmente una emanación del referente" (2014: 63). En este sentido, la fotografía dotada de un valor simbólico es, como todos los íconos, una especie de reliquia.

La dimensión temporal contenida en los objetos simbólicos, que es en última instancia lo que hace posible la conexión material con su referente, puede abordarse también desde una perspectiva psicológica. El psicoanalista D.W. Winnicott propone que la génesis de los objetos simbólicos debe buscarse en los esfuerzos infantiles por abrirse al mundo desde la indiferencia primordial que une a la madre con su hijo. Siguiendo a Freud, Winnicott afirma que la disposición originaria del sujeto infantil hacia el mundo se define por la omnipotencia. Esto es, el sujeto no percibe que el objeto que satisface sus necesidades posea una existencia independiente, sino que el bebé vive la ilusión de que el pecho de su madre es parte de él mismo (Winnicott 1971: 15). Esta ilusión, en consecuencia, tiene que ser fomentada en primer lugar por la madre, pero en un momento dado, si la madre es "suficientemente buena", tiene que desilusionar a su hijo (Winnicott 1971: 16). La desilusión que supone la pérdida del carácter inmanente del objeto primario no solo permite establecer una relación con lo que se encuentra más allá de los límites subjetivos del niño, sino que posibilita la diversificación de los objetos que conforman el mundo infantil. Este proceso, que en última instancia implica la tarea nunca acabada de aceptación de la realidad, comienza con la sustitución del pecho de la madre —primer destino de las pulsiones objetuales— por un objeto único que Winnicott denomina "objeto transicional" (1971: 18).

Hasta ahora, hemos visto que cosas como las fotografías pueden funcionar como objetos simbólicos, pero, de hecho, cualquier objeto material puede convertirse en símbolo siempre que establezca un vínculo causal con su referente. En este sentido, Winnicott señala que en la primera infancia los objetos transicionales más comunes son las mantas o los trozos de tela (1971: 5). Lo relevante, en todo caso, es que ese trozo de materia establece una relación con el sujeto referido y adquiere, como tal, un valor afectivo. Esta es también la razón por la que los objetos simbólicos no pueden ser sustituidos ni intercambiados, ya que es su materialidad la que no admite equivalentes en la medida en que solo ella garantiza la conexión causal con su referente. Por esta razón, sostengo que los objetos transicionales son "únicos".

El concepto de "unicidad" ha sido introducido en la tradición fenomenológica por Edmund Husserl para describir el modo particular en que se manifiesta el mundo en su donación originaria. La experiencia del mundo no es comparable a la experiencia de un objeto singular que aparece entre otros objetos ni a la experiencia de la síntesis de una pluralidad de objetos, porque el mundo no es ni un objeto ni la mera síntesis de la totalidad de todos los objetos. Por el contrario, Husserl piensa que el mundo es el horizonte que proporciona el fondo para la manifestación de todo objeto y, por tanto, es la condición de posibilidad de dicha manifestación³. En la *Crisis*, Husserl escribe: "El mundo (...) no es un existente como los entes, como un objeto, sino que existe en una unicidad [*Einzigkeit*] tal para la que el plural no tiene sentido. Todo plural, y todo singular extraído de él, presupone el mundo como horizonte" (*Hua VI*: 146). Dado que el mundo como horizonte es universal, su unicidad depende del hecho de que no hay nada fuera del mundo con lo que este pueda establecer una relación. Por esta razón, Husserl piensa que las categorías de singularidad y pluralidad no pueden aplicarse al mundo en este sentido.

Emmanuel Levinas también ha desarrollado su propia interpretación de la noción. A diferencia de Husserl, el filósofo lituano utiliza el concepto de "único" (*unique*) para caracterizar el polo opuesto de la relación intencional. En *Totalidad e Infinito* puede leerse:

El yo no es único como la Torre Eiffel o la Gioconda. La unidad del yo no consiste simplemente en encontrarse en un ejemplar único, sino en existir sin tener género, sin ser individuación de un concepto. La ipseidad del yo consiste en permanecer fuera de la distinción de lo individual y de lo general (Levinas 2002: 137).

Es decir, la unicidad del yo no debe buscarse en un conjunto de propiedades, sino en la "relación" absoluta e inmanente que todo sujeto mantiene consigo mismo.

A pesar de sus diferencias, ambos filósofos coinciden en definir la "unicidad" como una propiedad que se encuentra más allá de la distinción entre singularidad y

³ Cfr. Walton 2003: 1–24.

multiplicidad, ya que no depende de la relación entre los conceptos (definidos por propiedades generales) y los casos a los que se aplican estas propiedades. Si así fuera, la cosa no sería única en el sentido fenomenológico de la palabra, sino la individuación de un concepto con extensión = 1 (como la Torre Eiffel o la Gioconda). En otras palabras, el uso técnico del concepto difiere del uso cotidiano del adjetivo "único" que significa, precisamente, "ser solo o el único de su especie"⁴.

La noción de unicidad, por su parte, está en estrecha relación con el valor asignado a las cosas. Si consideramos los objetos desde la perspectiva de las propiedades que pueden predicarse de ellos, veremos que el valor de un objeto particular depende de la comparación con otros objetos. Esto significa que la valoración expresa al mismo tiempo dos tipos de relaciones objetivas: la que vincula a un objeto particular con una propiedad general y la que cada objeto establece con todos los demás del mismo tipo. En este sentido, la valoración implica relacionar algo con un "equivalente": cada miembro de la relación representa el valor del otro, y esta comparación permite intercambiar un objeto por otro del mismo valor o por un valor expresado en términos monetarios (un precio) (Dotti 2009: 22). Sin embargo, esto es lo que impide expresamente la definición husserliana de unicidad al sostener que algo único se caracteriza por la imposibilidad de establecer relaciones con otra cosa y, por lo tanto, de hacer imposible el intercambio. En este sentido, la unicidad no se refiere al hecho contingente de que el concepto se predica de una entidad numéricamente única o, en general, de cualquier relación objetiva. Por el contrario, un objeto se convierte en único porque alguien lo elige como símbolo. Es decir, su valor como símbolo reposa en una relación afectiva con la cosa. Al mismo tiempo, varios objetos pueden ser únicos para una persona, ya que basta con que cada uno de ellos sea significativo a su manera⁵.

⁴ Ver, por ejemplo, la entrada de la Real Academia Española: <https://www.rae.es/drae2001/%C3%BAnico>.

⁵ Es interesante observar cómo la noción objetivante de unicidad (que, por otra parte, expresa el uso corriente del término) se utiliza para individualizar objetividades que, en principio, parecen refractarias a convertirse en únicas. Este sería el caso, según Henri Lefebvre, de todos los objetos producidos en serie (entre los cuales los objetos digitales serían un caso extremo en la medida en que carecen de materialidad): "Es evidente, por desgracia, que la repetición ha derrotado por todas partes a la unicidad, que lo artificial y lo artificioso han expulsado del campo toda espontaneidad y naturalidad y, en definitiva, que los productos han vencido a las obras" (2012: 75). Sin embargo, en el mismo sentido en que la firma del autor puede individualizar un objeto material (un libro, por ejemplo), los objetos digitales, como las obras de arte, los tuits o los memes pueden ser individualizados mediante los llamados "token no fungibles" (NFT, por sus siglas en inglés). Estas firmas digitales, que certifican que un activo digital es único (en el sentido de ser el único de su clase), permiten asignar un valor monetario a un activo que, por su naturaleza intrínseca, sería infinitamente repetible de forma gratuita. Pero al convertirlos en el único caso de una clase se les trata como si fueran una mercancía escasa o irreproducible (como las piedras preciosas o las obras de arte materiales). Al crear una escasez artificial, esta clase de unicidad justifica que se asigne a estos bienes un precio de mercado (elevado) y que, por tanto, sea posible el intercambio económico. No hace falta insistir en que este no es el sentido que le damos aquí al término "unicidad".

§ 3. Las cosas "entre" el hogar y lo extraño

Aunque la estructura del espacio habitado parece presentar ciertos puntos fijos —donde la preeminencia en términos de valoración y comprensión del mundo hogareño sobre el extraño constituye el caso más destacado— la espacialidad vivida es dinámica y esto significa que los círculos de familiaridad y extrañeza tienen una extensión relativa y, por tanto, están sujetos a cambios. En este sentido, el desplazamiento corporal que permite una experiencia perceptiva de primera mano juega un papel esencial en la determinación del mundo lejano y desconocido. Sin embargo, es evidente que la mera presencia en "carne y hueso" no es suficiente para transformar un mundo extraño en uno familiar. De hecho, la experiencia perceptiva directa puede reforzar la extrañeza al resaltar el contraste entre el mundo hogareño y el extraño. En este contexto, el poder de las cosas pasa a primer plano.

En la experiencia normal, las cosas que hemos llamado únicas participan de la familiaridad del mundo hogareño al apoyar las prácticas que conforman la vida cotidiana. En este sentido, pueden ser únicas las herramientas con las que trabajamos (como el cuaderno del escritor, los pinceles del pintor o los instrumentos del músico), los objetos que solo contemplamos (como un cuadro o el paisaje mismo) o las cosas que consumimos y nos proporcionan un disfrute efímero (como la comida). Pero más allá de si las cosas en cuestión son instrumentos, objetos de disfrute o de mera contemplación, el rasgo distintivo que parece hacerlas únicas es el paso del tiempo, pues solo con el tiempo la materialidad de las cosas puede adquirir el carácter de símbolo de algo ausente. Por eso también, nada nuevo puede ser único. Y es en las propias huellas que el tiempo deja en la materia en donde la presencia de la temporalidad se vuelve manifiesta. Por esta razón, las cosas únicas se conservan incluso cuando se han deteriorado y ya no pueden utilizarse. Sin embargo, el hecho de que sean inútiles no significa que hayan perdido su sentido, pues lo que queda de ellas es su poder como símbolos. Así, no es extraño que en situaciones de extrema anormalidad, en las que el mundo hogareño corre peligro de desaparecer, la gente se aferre a cosas que parecen completamente inútiles. Un caso paradigmático de este comportamiento, profundamente arraigado en la cultura occidental, es la huida de Eneas de Troya, llevando a su padre, a su hijo y a los penates, las pequeñas estatuas que simbolizaban a las deidades del hogar y del linaje.

Según Christian Norberg-Schulz, el rescate de las cosas expresa un tipo de amor que está íntimamente ligado a su capacidad de hacernos sentir en casa. Norberg-Schulz escribe: "Las cosas confían en nosotros para ser rescatadas", dice Rilke. Pero solo podemos rescatar a las cosas si antes las hemos acogido en nuestro corazón. Cuando eso ocurre, habitamos, en el verdadero sentido de la palabra" (1985: 135). En su interpretación del concepto de habitar, Norberg-Schulz sostiene que habitar implica una apropiación del lugar, a través de la cual podemos interpretar el significado presente

en nuestro mundo circundante (1985: 17). Como consecuencia, los lugares donde habitamos poseen una cierta familiaridad y ofrecen, por tanto, seguridad psicológica (Norberg-Schulz 1983: 224). De manera que, según esto, solo habitamos en "el verdadero sentido de la palabra" cuando nos encontramos en nuestro mundo hogareño o, expresado más generalmente, cuando "nos sentimos en casa". Al llevar consigo los penates, Eneas no salva su mundo de la devastación; sin embargo, algo de él es rescatado en ese acto. Pero no solo eso, pues si los penates llevan la familiaridad del hogar consigo, tienen también el poder de mitigar el temor ante lo desconocido.

Ahora bien, si analizamos este fenómeno en términos espaciales, veremos que las cosas que Eneas ha elegido para acompañarlo en su viaje no se encuentran ni en el mundo hogareño (que ha quedado atrás) ni entre los elementos que componen el mundo extraño. Las cosas únicas, por el contrario, se sitúan en un espacio ambiguo que no es ni completamente familiar ni completamente extraño, al que Winnicott llama "espacio transicional". Desde una perspectiva genética, el valor que adquieren las cosas únicas en la vida adulta se funda en el papel que desempeñan en la primera constitución del mundo, pues estos objetos permiten la ampliación progresiva del círculo de familiaridad, hasta que el "ámbito privado" de la vida doméstica se integra con el mundo intersubjetivo de la vida cultural adulta. El valor del objeto simbólico reside, en este caso, en que hace presente a la madre (o al padre) y, por tanto, transmite al niño la confianza que le aportaría la presencia efectiva de sus cuidadores (Winnicott 1971: 63). En este sentido, el primer objeto de nuestra vida es siempre único.

Sin embargo, el poder reconfortante que emana de las cosas no hace por sí mismo que lo extraño devenga familiar, sino que permite experimentar la extrañeza de forma segura y controlada. Winnicott afirma: "Para controlar lo que está fuera hay que hacer cosas, no simplemente pensar o desear, y hacer cosas lleva tiempo. Jugar es hacer" (1971: 55). En este contexto, la posición ambivalente entre la realidad externa y la creatividad interna vuelve al objeto transicional un soporte privilegiado del juego. El acto de jugar, por tanto, posee un papel genético en la constitución del mundo al abrir un espacio intersticial en el que se puede desplegar, aunque sea simbólicamente, algo del control omnipotente sobre el mundo sin exponerse a su extrañeza. Más adelante en la vida del sujeto, el juego infantil es sustituido por otras actividades que también tienen lugar en el espacio transicional, como la producción artística, la vida religiosa, la imaginación o el trabajo científico creativo (Winnicott 1971: 19). La imaginación, por su parte, también desempeña un papel importante en la delimitación y medición del espacio habitado. En este respecto, Hans Rainer Sepp sostiene que el acto de medir implica un doble movimiento: por un lado, la imaginación crea la medida que configura la realidad y, por otro, la realidad presta a la imaginación formas concretas que configuran posibles caminos para la operación de la medida. La creación de la medida y la medición podría remontarse, señala Sepp, a los orígenes del asentamiento humano —desde Mari en Mesopotamia hasta la fundación de Roma— cuando un

hombre grabó un círculo en la tierra utilizando el arado para delimitar el espacio para la fundación de la ciudad (Sepp 2016: 22).

El juego y la imaginación muestran también que los fenómenos transicionales pueden independizarse de las cosas que operan como su soporte material y adquirir un valor en sí mismos. Es decir, el niño puede sentirse en casa en un juego mental o utilizar, como soporte del juego, cosas materiales circunstanciales que se abandonan una vez terminada la actividad. La música o la literatura en la vida adulta también pueden proporcionar un espacio en el que sentirse a gusto allí donde estemos. Sin embargo, esto no contradice la importancia que la materialidad de la cosa tiene en la modificación del espacio habitado. En este sentido, fenómenos como el coleccionismo se asocian a menudo con la búsqueda de recrear experiencias pasadas (y felices) a través de los objetos que les sirvieron de soporte en otro tiempo. La colección como conjunto de objetos únicos funciona, por tanto, como la garantía de la reproducción indefinida de experiencias en las que nos sentimos "en casa". Este tipo de coleccionismo es quizá el caso extremo de un intento de crear un entorno completamente significativo, y se sitúa en las antípodas de los entornos abstractos y desarraigados temporalmente del "estilo internacional", que motivaron la reflexión crítica de Norberg-Schulz sobre la arquitectura contemporánea.

§ 4. Conclusiones

En estas páginas he recurrido a la categoría fenomenológica de unicidad para caracterizar la influencia que algunas cosas ejercen sobre el modo en que experimentamos el espacio donde habitamos. Hemos visto que dicho poder está estrechamente asociado al valor simbólico que atribuimos a las cosas, y que este, a su vez, depende de la conexión causal que la materia de la cosa establece con el sujeto referido. Las cosas que hemos llamado únicas funcionan como soporte material de una espacialidad intersticial entre el hogar y lo extraño, donde puede desplegarse la capacidad de la imaginación para configurar el mundo de manera novedosa. En este sentido, el ejemplo de los penates rescatados de Troya parece articular la doble función de los objetos únicos: a saber, aportar un foco de familiaridad en la extrañeza y motivar, con ello, el ejercicio de la imaginación y la creatividad, medios indispensables para configurar el mundo y habitar lo extraño. El propio Virgilio parece sugerir el vínculo entre las estatuillas troyanas y la fundación de Roma en su caracterización del héroe, que así es presentado en *La Eneida*: "Yo soy el piadoso Eneas, cuya fama llega al cielo; que traigo conmigo en mis naves los patrios penates, arrebatados del furor de los enemigos, y voy buscando mi patria, Italia, y el linaje supremo de Júpiter, de quien desciendo" (2008: 23). Sin embargo, también podría pensarse en casos negativos, donde las cosas no nos invitan a sentirnos en casa o nos son indiferentes, sino que nos interpelan y constituyen

un foco de extrañeza en medio del hogar —este tema, íntimamente asociado a lo que Freud denominó “*unheimlich*”, quedará para futuras investigaciones—. Pero, sea como fuere, las cosas únicas pueden ejercer una influencia sobre nosotros porque hemos depositado algo de nosotros en ellas. Por fuera de esa relación intencional y personal, las cosas carecen de propiedades intrínsecas que las distingan como únicas: son objetos intercambiables e indiferentes, meras cosas entre las cosas.

REFERENCIAS

- Donohoe, Janet. 2014. *Remembering Places: A Phenomenological Study of the Relationship between Memory and Place*. Lanham: Lexington Books.
- Dotti, Jorge E. 2009. “Filioque. Una tenaz apología de la mediación teológico-política”. En Carl Schmitt, *La tiranía de los valores*, trad. Sebastián Abad, 9–86. Buenos Aires: Hydra.
- Husserl, Edmund. 1940. *Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur*. En *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, ed. Marvin Farber, 307–325. Cambridge, MA: Harvard University Press = 2006. *La tierra no se mueve*, trad. Agustín Serrano de Haro. Madrid: Editorial Complutense.
- Husserl, Edmund. 1950 ss. *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke*. La Haya / Dordrecht / Cham: Martinus Nijhoff / Kluwer Academic Publishers / Springer.
- Hua VI. 1976. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, ed. Walter Biemel.
- Hua XV. 1973. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929–1935*, ed. Iso Kern
- Hua XXXIX. 2008. *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*, ed. Rochus Sowa.
- Lefebvre, Henri. 2012. *The Production of Space*, trad. Donald Nicholson-Smith. Cambridge, MA: Blackwell.
- Levinas, Emmanuel. 2002. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. Daniel E. Guilloit. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Moyaert, Paul. 2014. “Ikonen sind Reliquien”. En *Kraft der Dinge. Phänomenologische Skizzen*, ed. Iris Därmann y Rebekka Ladewig, 51–68. Paderborn: Wilhelm Fink.
- Norberg-Schulz, Christian. 1983. *Meaning in Western Architecture*. Nueva York: Rizzoli International Publications.
- Norberg-Schulz, Christian. 1985. *The Concept of Dwelling. On the Way to Figurative Architecture*. Nueva York: Rizzoli International Publications.
- Sepp, Hans Rainer. 2016. “Planos para una filosofía oikológica”, trad. Andrés M. Osswald. *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea* 4: 10–33.

- Steinbock, Anthony J. 1995. *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Tani, Toru. 1992. "Heimat und das Fremde". *Husserl Studies* 9: 199–216.
- Virgilio. 2008. *Eneida*, trad. Eugenio de Ochoa. Buenos Aires: Losada.
- Walton, Roberto. 2003. "On the Manifold Senses of Horizedness. The Theories of E. Husserl and A. Gurwitsch". *Husserl Studies* 19: 1–24.
- Walton, Roberto. 2019. *Horizontalidad e historicidad*. Bogotá: Editorial Aula de Humanidades-Universidad San Buenaventura Cali.
- Winnicott, Donald Woods. 1971. *Playing and Reality*. Londres/Nueva York: Routledge.

Existencia y praxis en Husserl

Existence and Praxis in Husserl

ROSEMARY R.P. LERNER

Pontificia Universidad Católica del Perú

Perú

rosemary.rizopatron@pucp.edu.pe

ORCID ID: 0000-0001-6634-4437

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen VII (Actas del VIII Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)

Círculo Latinoamericano de Fenomenología
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú

2026 - pp. 167-187

Resumen

Dos interpretaciones han caracterizado la recepción predominante de la obra de Husserl basada en las publicaciones durante su vida, que han permanecido aún después de que se empezó a conocer su obra póstuma. Una considera su método y filosofía como eminentemente teórica y dependiente del paradigma cartesiano. La otra ve su método eidético como atrapado en un "logicismo de esencias". Así, ha prevalecido la idea de que su obra era incapaz de lidiar con cuestiones relativas a la existencia concreta, la facticidad histórica, la vida ética y los problemas metafísicos. Contra esta opinión, esta contribución examina el origen y los argumentos fundamentales de ambas interpretaciones, en dos momentos. Primero, descubriendo la naturaleza eminentemente práctica de la subjetividad trascendental husserliana como un *ego* activo (constituyente). Segundo, revelando las raíces existenciales de su *ego* trascendental. Ambos momentos se sostienen juntos, y su resultado es una interpretación no convencional, "unitaria", de la obra de Husserl.

Palabras clave

Fenomenología trascendental, filosofía práctica, *ego* activo, existencia fáctica

Abstract

Two views have characterized the mainstream reception of Husserl's work based on his lifetime's publications that have endured even after his *Nachlass* gradually became known. One considers his method and philosophy as primarily theoretical and dependent on the Cartesian paradigm. The other regards his eidetic method as caught in a "logicism of essences." Thus, the view has prevailed that his work was unable to address questions concerning concrete existence, historical facticity, ethical life, and metaphysical problems. Against this view, this paper examines the origin and underlying arguments of these two interpretations, in two steps. First, uncovering the eminently practical nature of Husserl's transcendental subjectivity as a functioning active (constitutive) *ego*. Second, by revealing the existential roots of his transcendental *ego*. Both approaches stand together, and their upshot is a nonconventional, "unitary," interpretation of Husserl's work.

Keywords

Transcendental phenomenology, practical philosophy, active *ego*, factual existence · unifying vision

§ 1. Observaciones preliminares

Mi propósito en esta ocasión es salir al paso de dos lecturas que caracterizaron la recepción canónica de la obra de Husserl, lecturas que se basaron primariamente en lo que publicó durante su vida. Según la primera, tanto su método trascendental como su filosofía fenomenológica permanecieron dependientes del paradigma Cartesiano y los modelos de las ciencias *teóricas*. Según la segunda, su método eidético y fenomenología quedaron atrapados en un "logicismo de las *esencias*". La publicación de su *Crisis* en 1936 y, posteriormente, la aparición paulatina de su obra completa en la edición histórico-crítica del legado inédito, no lograron revertir esas impresiones tempranas. Más bien, creció la perplejidad ante el proyecto trascendental fenomenológico. Se sugirió que este se hallaba atravesado por insuperables inconsistencias y tensiones inmanentes, y prevaleció la impresión de que su obra era incapaz de abordar la existencia concreta, la facticidad histórica, la vida ética, y los problemas metafísicos. El traductor francés de la *Crisis*, en 1974, lapidariamente sostuvo que se trata de un "libro completamente obsoleto. Antigua escena de un antiguo teatro" (Granel 1976: vii).

A continuación me referiré brevemente al origen y argumentos subyacentes de estas dos interpretaciones convencionales para luego intentar salirles al paso. Primero argumento que la empresa teórica de Husserl no solo está impulsada por "la tormenta universal de la pasión del pensar" (Fink 1966: 163), sino que desvela el carácter eminentemente *práctico* de la subjetividad trascendental de Husserl como un *ego* activo o *funcional* en el seno de la "red intencional de la vida del sujeto" (Aguirre 2002: 651). Enseñada, muestro el sentido de las *raíces existenciales* finitas del *ego* trascendental, luego de aclarar por qué Husserl, en el contexto de su "idea de la filosofía", *debe* primero acceder y luego destacar sus estructuras *esenciales* mediante un método "científico" *sui generis*.

Aquí sostengo que en “la idea de la filosofía” de Husserl el carácter *teórico y eidético* de su *fenomenología trascendental* está inextricablemente unido a sus dimensiones *práctica y existencial*. En ese sentido, yo favorezco una interpretación “unitaria” de la obra de Husserl.

§ 2. La interpretación “convencional”¹ y sus problemas

George Heffernan (2016) señala dos “cismas” fenomenológicos que rodean la recepción del giro trascendental husserliano en las primeras décadas del siglo XX: el primer “gran cisma fenomenológico” (1905–1913) se produce con la publicación en 1913 de *Ideas I*; el segundo “cisma fenomenológico-existencial” (1927–1933) es provocado por *Ser y tiempo* de Heidegger. Ambos, nos señala, están íntimamente relacionados, tanto en su contenido —pues ambos conciernen a *Ideas I*— como en su continuidad —porque el segundo no hubiera podido tener lugar sin el primero. El primer cisma fue protagonizado por Scheler, Pfänder, Stein, Ingarden, Reinach y otros —a los que habría que añadir a Heidegger²— inspirados por las *Investigaciones lógicas* de Husserl, publicadas entre 1900 y 1901. Rechazaron la reducción³ y el “idealismo trascendental”, y alegaron que significaba una recaída en un relativismo subjetivista, en el que primaba la teoría sobre la práctica, la reflexión sobre la acción, la lógica sobre la ética, la esencia sobre la existencia, la eternidad sobre la historia, la ciencia sobre la vida, los objetos sobre las cosas, o, en una palabra, el *Bewusstsein* sobre el *Dasein* (Heffernan 2016: 2).

El segundo cisma se anuncia en los cursos de Heidegger en Marburgo (*v.gr.* GA 20)⁴, en su “intento fallido (...) de escribir juntos un artículo sobre fenomenología para la *Encyclopædia Britannica* (1927–1928)” (Heffernan 2016: 3), y en los argumentos de *Sein und Zeit*, un libro escrito —a pesar de su dedicatoria— “contra Husserl” (Heidegger y Jaspers 1990: 71). En las lecciones de 1925 sobre la *Historia del Concepto del Tiempo*, luego

¹ La expresión “Husserl ‘convencional’” fue introducida por San Martín (2015: 31 ss.), inspirado por Welton (2000), quien habló de las “interpretaciones consagradas” *versus* el “nuevo Husserl”. Estas ideas fueron luego desarrolladas por los autores que contribuyeron en el texto de Welton (2003).

² Heidegger mismo, como las primeras escuelas de fenomenología en Munich y Gotinga, también estuvo inicialmente “fascinado” por las *Investigaciones lógicas* de Husserl (Heidegger 1969: 82).

³ En la cubierta de los “Seefelder Manuskripte und ältere über Individuation. Seefeld 1905” (*Hua* XX: 237), un añadido tardío enuncia que desde 1905 Husserl ya ha logrado “el concepto y uso correcto de la ‘reducción fenomenológica’”. *Cfr.*, también, *Hua* XXIV: 156, 179, 181. El idealismo trascendental así se gestó “durante los años decisivos entre 1903 a 1910” (Kern 1964: 180). Citamos la obra de Husserl usando la abreviatura *Hua* seguida del volumen y página de su *Gesammelte Werke* o *Husserliana*. Las obras en general se citan por el año de publicación. Las páginas de la traducción castellana, de existir, se incluyen entre corchetes, aunque la traducción puede verse modificada sin mayor indicación.

⁴ Algunas obras de Heidegger son citadas usando la abreviatura GA referida a su *Gesamtausgabe*, seguida del volumen y página. *Sein und Zeit* es citado como SZ.

de destacar las virtudes de las *Investigaciones lógicas* (GA 20: 30), Heidegger emprende una "crítica demoledora" de la segunda parte de *Ideas I*,⁵ especialmente de los §§ 39, 44, 46 y 49 (GA 20: 140–148), y de lo que a su juicio quiere decir Husserl al determinar la "conciencia" como un "ser inmanente" y "absoluto". Si además es "pura" en el sentido de "esencial" o "ideal" (GA 20: 140–141), significa según Heidegger que ella "ya no es considerada en su individuación concreta y en su vínculo con un ser vivo", sino que "se la define como *ideal*, esto es, *no* como ser *real*" (GA 20: 145–146). La reducción, por su lado, segrega la intencionalidad del suelo de la "actitud natural" y del hecho que las vivencias individualizadas "son mías" (GA 20: 149–151). Heidegger concluye, pues, que *Ideas I* fracasa puesto que "la cuestión del ser de lo intencional", así como la cuestión "del ser mismo", "siguen sin discutirse" (GA 20: 157–158).

En consecuencia, *Sein und Zeit* reemplaza la fenomenología trascendental y la "conciencia pura" por una "ontología fundamental" en tanto hermenéutica del *sentido* del *ser* del *Dasein* en su "radical individuación" y facticidad —como propedéutica de una "ontología general" que debe explicitar el sentido del *Ser* (*Sein*) del ente (*Seiende*) en general—. El *Dasein*, como "ente" (*Seiendes*) señalado, es pues un "quién" que se comprende a sí mismo como ser-en-el-mundo a través de los entes intramundanos y otros *Dasein* "a la mano" (*zuhanden*) (SZ: §§ 14–18, *passim*). Aunque esta autocomprensión originaria sea impropia, no es una "conciencia ideal", un mero "qué" desencarnado, que accede a sí de modo teórico, "ante los ojos" (*vorhanden*), distante y frío (Heffernan 2016: 11; Heidegger 2005: 57 [374]). Asimismo, en el *Dasein* destacan los temples afectivos⁶. La angustia (*Angst*) es protagónica para desvelar la existencia unitaria del *Dasein* como cuidado (*Sorge*) (SZ: §§ 40–41), y para "resolverse" (*Entschlossenheit*) (SZ: §§ 61–62) y afrontar su finitud (SZ: §§ 47–53)⁷. Por último, el desvelamiento de la "temporeidad" (*Zeitlichkeit*) como el *sentido* del *ser* finito del *Dasein* como cuidado y su conexión inmediata con su historicidad (*Geschichtlichkeit*) (SZ: §§ 61–77), contrastan con el "criterio universal y neutral del *ego*" aparentemente ahistórico y atemporal (Taminiaux 2004: 36).

En suma, el acceso al *Dasein* como ser-en-el-mundo, junto con la angustia y la resolución (a saber, dimensiones afectivas y volitivas de la existencia), son modos más seductores de abordar la grandeza y riqueza de la vida ("las cosas mismas") que aquellas de un "mero lógico" en búsqueda del "absoluto" (Heidegger 2005: 57 [374];

⁵ Por el contrario, allí sostiene que las partes tercera y cuarta de *Ideas I* constituyen "un avance esencial más allá de las oscuridades que prevalecen en la tradición de la lógica y la epistemología" (GA 20: 67). Las críticas se sostienen sobre un argumento también esgrimido a propósito del artículo sobre fenomenología para la *Encyclopaedia Britannica* en 1929: que la cuestión "fundamental" que "debe preceder a toda deliberación fenomenológica" es la del significado del "ser absoluto" de la "esfera de la conciencia", como opuesto a la relatividad del "ser del mundo trascendente" (GA 20: 140–141).

⁶ Asimismo, el *Da* del *Dasein* exhibe una triple constitución existencial: "Talante" (*Befindlichkeit*), "comprensión" (*Verstehen*) y "discurso" (*Rede*) (SZ: §§ 29–34).

⁷ Con lo cual recién podrá acceder a su autocomprensión auténtica (SZ: §§ 63–64), aunque este acceso se dé "dentro de la visión solitaria de su propia mortalidad" (Taminiaux 2004: 44).

Heffernan 2016: 11). Así, “*Ser y tiempo* de Heidegger no solo es el punto de partida de un cisma”, sino el punto final de otro cisma, coincidiendo en rechazar el giro trascendental husserliano de *Ideas I* (Heffernan 2016: 13–14)⁸. Este es el origen, a mi ver, de la visión “convencional” de la fenomenología trascendental de Husserl, que maduró en el pensamiento de Heidegger entre 1919 y 1928⁹, y que se divulgó rápidamente como la de mayor autoridad entre sus discípulos y seguidores tanto en Alemania (desde Georg Misch hasta Gadamer y la tradición hermenéutica)¹⁰, en España y América Latina (a través de Ortega y Gasset y Gaos)¹¹ y en Francia (primero con Levinas¹² y luego con Sartre¹³). Se consideró a la fenomenología trascendental husserliana una “decepción” y un fracaso ante la promesa de retornar “a las cosas mismas” —retorno solo asegurado por la obra de Heidegger, hacia la cual conducía “necesariamente” el fracaso tanto *ontológico* como *ético-existencial* de Husserl (Granel 1968: 113, 263–264)¹⁴. En suma,

⁸ Sin embargo, Husserl mismo erróneamente mezcló las críticas que se originaron en ambos cismas —como la de Stein en *Sobre el problema de la empatía* (1917), la de Heidegger en *Sein und Zeit* (1927) y la de Scheler en *El puesto del hombre en el cosmos* (1928)— como ataques “existencialistas” o “antropológicos” a su fenomenología. Pero Heidegger también rechazó ser asimilado a dichas posiciones filosóficas, como señala Heffernan (2016: 13, 15).

⁹ Esto ocurrió a pesar de que la familiaridad de Heidegger con la obra de Husserl fue bastante fragmentaria, habiendo leído solo las *Investigaciones lógicas* (1900–1901); el artículo “Filosofía, ciencia rigurosa” en la revista *Logos* (1910–1911); *Ideas I* (1913); algunos manuscritos inéditos, tales como *Ideas II*; probablemente las lecciones sobre la conciencia del tiempo (1905–1906), publicadas en 1928 con una brevísima introducción; y, finalmente, el Epílogo a *Ideas I* (1930).

¹⁰ Para una más exhaustiva versión de la recepción crítica de la fenomenología de Husserl por parte de Gadamer —con una tímida aprobación, en el contexto de una apreciación negativa bajo la influencia de Heidegger, incluso respecto de las aproximaciones tardías de Husserl a la *Lebenswelt*, la intersubjetividad, la encarnación y la vida— cfr. Rizo-Patrón 2012: 425–442.

¹¹ Nelson Orringer (2001: 149) informa que tanto Ortega y Gasset como Gaos, influenciados por Misch (discípulo de Dilthey), solían contrastar la *epojé* de Husserl con la analítica del *Dasein* en Heidegger.

¹² Levinas asistió al último seminario de Husserl en Friburgo antes del retiro de este. También asistió al curso de Heidegger de “Introducción a la Filosofía”, que lo motivó a trabajar intensamente en *Ser y tiempo*. Este libro, reforzado por la interpretación de la fenomenología por parte de Misch en 1929, tuvo un impacto hipnotizador en Levinas, reflejado en su reseña de *Ideas I* de Husserl (1929) y en su disertación doctoral en Estrasburgo (1930). También asistió a las conferencias de Husserl en París y Estrasburgo en 1929, colaborando con Gabrielle Pfeiffer en la traducción (Husserl 1931). Aunque Levinas siempre se consideró un fenomenólogo, reconociendo que Husserl estuvo “en el origen de sus escritos” (1991: 75), y permaneciendo leal a “su espíritu” así como a varios elementos de su fenomenología, también permaneció un crítico de la supuesta preeminencia en la obra de Husserl de nociones como “representación” *teórica*, “intencionalidad objetivante”, “conocimiento absoluto”, “constitución”, y *ego* inmanente y centralizado, abogando más bien por la primacía de la ética, la alteridad y la pasividad (1949, 1968, 1987). Su distanciamiento con Heidegger fue más tarde motivado por la adhesión de este al nazismo en 1933.

¹³ Sartre —quien sostuvo que fue introducido a la fenomenología de Husserl e *Ideas I* tanto por Levinas como por Raymond Aron (Sartre 1964: 192)— difunde en Francia la opinión de que la noción de reflexión husserliana es esencialmente objetivante (1943), mientras que nuestros fenómenos o experiencias más originarias no son ni objetivas ni reflexivas (Sartre 1948).

¹⁴ El fracaso *ontológico* habría sido provocado por las nociones de reducción, constitución y egología, conducentes a una “metafísica de la presencia” “logocéntrica”, así como a un idealismo “dogmático” y “solipsista” —ciego a la cuestión del ser y a la finitud humana (Ricœur 2004: 13–15, 163–164, 168, 170, 182, 334, 337; Granel 1968: 113; Granel 1976: vii; Derrida 1967), etc. El fracaso *ético-existencial* habría consistido en preferir el cientismo teórico (Biemel 1959), propio de la “paranoia ‘teórica’” occidental (Granel 1976: vii), minimizando el papel de la afectividad,

esta lectura de la obra de Husserl se perpetuó en los pensadores continentales más importantes del siglo XX, llamados por Wolin (2003) "los hijos de Heidegger".

Los cismas se derivaron, pues, de la perplejidad que produjeron en sus lectores los contrastes temáticos y metodológicos entre las obras de Husserl que aparecen con lapsos temporales significativos entre ellas, especialmente aquellas alrededor del segundo cisma¹⁵, pues unas parecían radicalizar su "logicismo de las esencias" y el "fundacionalismo absoluto", mientras que otras parecían una evolución "favorable" (aunque paradójica), influenciada por su propio brillante sucesor en Friburgo¹⁶, al incorporar una interrogación existencial, metafísica, e histórica, arraigada en la *Lebenswelt*¹⁷.

Luego de su muerte, con la aparición paulatina de su legado en los volúmenes de la *Husserliana* desde 1950, la interpretación "convencional" empezó a quedar atrás, y aparecieron otras. Algunas negaban rotundamente la posibilidad de un "nuevo" u "otro" Husserl (San Martín 2015: 35; Ortega 2006: 3–29)¹⁸. Otras propusieron distintas versiones de los "estadios" de su "evolución" (Biemel 1959; Funke 1966), o ensayaron "un método genético en el que el texto de Husserl en cuanto históricamente fechado" era la "sola autoridad" (De Boer 1978: xx). Se señalaron paradojas, tensiones, o

la volición, los fenómenos prerreflexivos, la encarnación, la intersubjetividad y la historia —colocando todas esas dimensiones humanas bajo la "dictadura" de representaciones objetivantes (Sartre 1948: 49–91; Ricœur 2004: 340; Levinas 1968: 95). En sus cursos de Marburgo de 1923–1924 (GA 17), leyendo *Ideas I* de Husserl, Heidegger retoma —dándole un giro— la crítica de Paul Natorp a la reflexión fenomenológica con respecto a su "alcance". Según Natorp, es imposible tener acceso a la corriente viviente de la conciencia sin congelarla y distorsionarla. Heidegger convierte esta crítica en una "condena de la posibilidad misma de la concepción husserliana de la fenomenología trascendental como una filosofía radical" (Hopkins 2015: 2).

¹⁵ Por ejemplo, los contrastes entre las lecciones tempranas de Husserl sobre el tiempo (1905–1917), publicadas por Heidegger en 1928 (Hua X), y el resto de sus obras hasta la *Crisis* de 1936, como *Lógica formal y trascendental* en 1929 (Hua XVII), el "Epílogo" a *Ideas I* en 1930 (Hua V), las *Meditaciones cartesianas* en 1931 (Hua I), y la *Crisis* en 1936 (Hua VI).

¹⁶ Esta impresión fue fomentada de modo velado por Heidegger mismo al tomar nota de algunos manuscritos de Husserl desde 1917 (GA 20: 167–168).

¹⁷ "En la obra tardía de Husserl, la palabra mágica *Lebenswelt* aparece —una de esas palabras raras y maravillosamente artificiales (no había aparecido antes de Husserl) que han hallado su camino hasta la conciencia lingüística general, siendo testigo del hecho de que traen al lenguaje una verdad no reconocida u olvidada. Por ende, la palabra *Lebenswelt* nos recuerda a todos la presuposición que subyace a todo conocimiento científico" (Gadamer 1998: 55).

¹⁸ La primera interpretación fue la de José Gaos, quien tradujo las *Investigaciones lógicas* al castellano en 1929, las *Meditaciones cartesianas* en 1942, e *Ideas I* en 1949 ("destinada al 'museo de los filósofos'"), al igual que tradujo *Ser y tiempo* de Heidegger ("la cumbre de una filosofía todavía viva y actual, bullente de gestación conceptual") (Zirión 2013: 6, 9). Ortega y Gasset, y Gaos, fueron influenciados por la interpretación heideggeriana de *Ideas I* que popularizó Georg Misch, como sugiere Nelson Orringer (2001: 149, en San Martín 2015: 64). Ortega y Gasset incluso sostuvo que la *Crisis* de Husserl no había sido escrita por él, sino por su asistente Eugen Fink (2006: 3–29, en San Martín 2015: 35). Similarmente, en el XIII Congreso Internacional de Filosofía en México, en 1963, que albergó un "Symposium sobre la noción husserliana de *Lebenswelt*" al que asistieron Ludwig Landgrebe, Enzo Paci y John Wild, Gaos —aferrado a su visión Cartesiana de Husserl— se rehusó a admitir que la fenomenología trascendental tenía relación alguna con la historicidad de la *Lebenswelt* (Landgrebe), con el cuerpo vivido (Wild), o con el marxismo (Paci) (Zirión 1999: 35; San Martín 2015: 53).

abiertas contradicciones¹⁹. Y luego, después de casi cuatro décadas, al conmemorarse el cincuentenario de su muerte en 1989, Richir observó que por fin “la masa de manuscritos husserlianos” había empezado a ser “críticamente interrogada”. Y añadió: “La retirada del tiempo nos permite sospechar que las cosas son decididamente más complejas de lo que una cierta ‘leyenda’ del ‘movimiento fenomenológico’ nos permitiría vislumbrar” (Escoubas y Richir 1989: 1). Por ejemplo, se descubrió que Husserl ya había introducido el término *Lebenswelt* en 1917, “dos décadas antes de la *Crisis*”, ganando creciente significado en su filosofía (Hua XXIX: xiii)²⁰, y que la *Crisis* misma fue “el resultado de estar ocupado con el problema de la historia por muchos años” (Hua XXIX: xiv), concretamente desde 1905, tema luego elucidado como un problema trascendental. Así, el “Husserl ahistórico” —como Husserl irónicamente se refirió a sí mismo en una carta a Georg Misch del 27 de noviembre de 1930— “solo ocasionalmente había tenido que tomar alguna distancia con la historia, puesto que siempre la tuvo en mente” (Hua *Dok* III/6: 283–284). A pesar de ello, su obra siguió viéndose como disociada, como se percibe con títulos como “el nuevo Husserl” o “el otro Husserl” (Welton 2000; 2003)²¹.

Yo aquí renuncio a esas caracterizaciones. Intentaré más bien brindar una visión “unitaria” de su obra en la que los temas *prácticos* y *existenciales* ocupan un lugar con un sentido *sui generis*.

§ 3. La dimensión práctica de la fenomenología trascendental

Alrededor de 1902–1903 Husserl empieza a forjar su “idea de la filosofía” sobre la base de una “crítica de la razón” radical, a la cual asigna distintas tareas (Hua XXVIII: xxi–xxii)²². En 1906 claramente afirma que tal crítica debe abarcar todas las esferas racionales: la teórica, la práctica y la valorativa en general (Husserl 1956: 297)²³. El

¹⁹ Merleau-Ponty en Taminiaux 1985: 117–118; Ricoeur 1949: 280–316; Ricoeur 1980: 167–177; Granel 1995: 141–145. Merleau-Ponty (1945) —en la versión de Taminiaux— reconoció en los manuscritos de Husserl un rompimiento tácito con el “logicismo de las esencias” y un creciente reconocimiento de que los fenómenos resisten la noción clásica de una “adecuación intelectual”. Ricoeur, de modo similar, sostuvo que debía trazarse una distinción clara entre el método husserliano como “*practicado*”, el que tiende a “profundizar la actitud original comprometida con el mundo”, y el método en tanto “*interpretado* filosóficamente”, el cual permanece atrapado en un “idealismo *dogmático*” alienado del mundo (Ricoeur 2004: 168, 185).

²⁰ Para la prehistoria del compromiso husserliano con temas referidos al mundo de la vida antes de la introducción del término mismo de *Lebenswelt*, *cfr.* también Hua XXXIX: xxv–xlv.

²¹ Solo recientemente, Bruzina seguía sosteniendo que “*Ideen* I no nos lleva aún allí” (2013: 246).

²² *Cfr.* la carta a W. Hocking del 9 de setiembre, 1903 (Hua *Dok* III/3: 143–149). Ullrich Melle señala que Husserl ya registró las tareas paralelas asignadas a las distintas ramas de una crítica de la razón en sus cursos de 1902–1907 (Ms. F I 26), parcialmente reproducidos en Hua XXIV, Hua *Mat* III y Hua *Mat* V.

²³ *Cfr.* su anotación del 25 de setiembre, 1906, en su diario personal (reimpreso en Hua XXIV: 442–447) y otros documentos de aquella época; *cfr.* también Hua VIII: 23, 26.

desarrollo de su "idea de la filosofía" —como indica en su artículo de la revista *Logos* en 1910/11 (Hua XXV)— debe configurarse como una "ciencia universal y 'rigurosa' en un sentido radical" (Hua V: 139 [466]). Y en 1913, anuncia que esta debe "ser la 'primera' filosofía y ofrecer los medios para llevar a cabo toda crítica de la razón posible" (Hua III/1: 136 [222–223])²⁴. Reitera esta idea hasta 1931, en sus *Meditaciones cartesianas*. Allí reconoce que, para ser completa, esta tarea debe incluir una crítica de la "experiencia trascendental de uno mismo" (Hua I: 68 [42]), ya parcialmente desarrollada en su curso de 1922/23 de *Introducción a la filosofía* (Hua XXXV [2019])²⁵.

Desde 1917, "la fenomenología trascendental" como *filosofía primera* se profundizó en una dirección genética, y la *reflexión* de la época estática se trocó en una "auto-meditación" radical (*Selbstbesinnung*). Su papel en la "idea de la filosofía" de Husserl seguía siendo *central* (Hua VIII: 3–4): debía desvelar los "fundamentos últimos" sobre los cuales el "sistema" debía ser edificado (Hua V: 139 [466]). En el borrador de una carta a Karl Joël en 1914 Husserl escribe que "en ningún caso" pretende "reducir la filosofía a una teoría del conocimiento y a una crítica de la razón en general, mucho menos a una fenomenología trascendental" (Hua *Dok* III/6: 205). Y, a medida que el papel de su *filosofía primera* tomaba forma, simultáneamente esbozaba los horizontes metafísicos y éticos de su "idea de la filosofía", horizontes que constituían el "reino anhelado" (*Reich der Sehnsucht*) hacia el cual su trabajo siempre se había orientado (Hua *Dok* III/6: 60)²⁶, reino que yacía "mucho más cerca [a] su corazón" (Hua *Dok* III/3: 418)²⁷. Desde 1908 mantuvo en reserva este aspecto de su proyecto filosófico integral (en sus cursos y manuscritos)²⁸, limitándose provisional y voluntariamente a sentar las bases apodícticas y sólidas de una "gramática elemental" para que la "fenomenología trascendental" pudiera cumplir su tarea como *filosofía primera*.

²⁴ La introducción a *Ideas I* había anunciado que la meta del tercer volumen, que no escribió el mismo año que los dos primeros (1912), era presentar la "fenomenología trascendental" como filosofía *primera*. El segundo volumen fue publicado póstumamente en dos volúmenes distintos, como *Ideas II* e *Ideas III* (Hua IV y V). Sin embargo, el tema del tercer volumen anunciado en *Ideas I* emerge nuevamente en sus Conferencias de Londres de 1922, en su curso de 1922/23 de *Introducción a la filosofía* (Hua XXXV), en su curso de 1923/24 sobre *Filosofía primera* (Hua VII y VIII), y en el artículo de 1928 en la *Encyclopædia Britannica* (Hua IX: 296–301 [77–82]). Sus Conferencias de París en 1929 y finalmente sus *Meditaciones cartesianas* de 1931 (Hua I) nuevamente presentan a la fenomenología trascendental como una "filosofía primera" con tareas a desarrollarse en dos etapas.

²⁵ Por ende, la "crítica de la experiencia trascendental de uno mismo" no fue pospuesta *ad calendas graecas*, como supuso alguna vez Kern (1964: 202), ni tampoco Husserl dejó "todavía por realizar una crítica apodíctica" que no llevó "a la práctica, en ninguna parte", como afirmó Landgrebe (1963: 187 [289]). Cabe añadir que ella, en la mente de Husserl, consiste en una tarea abierta caracterizada por una aproximación asintótica, que en modo alguno cae en el absurdo de un "regressus in infinitum (...) a pesar de la evidente posibilidad de reiterar las reflexiones críticas y trascendentales" (Hua I: 178 [198]).

²⁶ Husserl a Hans Driesch, 18 de julio de 1917.

²⁷ Husserl a Dietrich Mahnke, 5 de septiembre, 1917.

²⁸ Ya había descubierto la "reducción trascendental" en 1905, y en 1908 ya describe su fenomenología en términos de un "idealismo trascendental" (Hua XXXVI). Simultáneamente, en dos textos de 1908 y 1909, fuertemente inspirado por Leibniz, empezó a esbozar su "metafísica" en torno a problemas monadológicos, teleológicos, y teológicos. Cfr. Hua XLII: Texto nro. 10 (1908–1909) y nro. 11 (1908).

Me interesa aquí destacar que esta tarea y emprendimiento “teórico” siempre tuvo para Husserl una dimensión esencialmente *práctica*²⁹, en dos sentidos esenciales. El *primero* es que “la razón”, en tanto la forma más elevada de la conciencia —permanente e inextricablemente adherida a su génesis preconsciente e irracional— “no admite diferenciación alguna en ‘teórica’, ‘práctica’ y ‘estética’”; la humanidad es, pues, racional “en el querer-ser-racional” (*Hua* VI: 275 [308]; *Hua* III/1: § 139). Esa es “la universalidad que vincula indisociablemente todas las ciencias como ramas de una *sapientia universalis* (Descartes)” (*Hua* XVII: 8 [52]). En un *segundo* sentido, la tarea teórica es *práctica* porque “no podemos separar la propia responsabilidad científica de la totalidad de responsabilidades de la vida humana en general” (*Hua* XVII: 9–10 [53–54]). “Para el Platón Socrático”, opina Husserl, “la filosofía en un sentido amplio y pleno no es una mera ciencia, y (...) la teoría o razón teórica tiene su dignidad solo en hacer posible a la razón práctica” (*Hua* XXXV: 314 [365]). Dicha *autorresponsabilidad* se manifiesta en el giro meditativo hacia el sujeto que aprendió con Descartes, y señala que en ella radican los “fundamentos últimos” de su fenomenología trascendental en tanto *filosofía primera* (*Hua* V: 139 [466]). Platón y Descartes son, pues, las fuentes de inspiración de su propio “giro ético-cognitivo hacia el sujeto”³⁰.

Por doquier, en consecuencia, juzgar y querer, y aún evaluar, permean uno al otro, ya que aquel que está dirigido de un modo práctico hacia la verdad, valora positivamente la verdad, que es el correlato de la intelección, y por ende lo toma como meta de su voluntad (*Hua* VIII: 23–24).

Por cierto, Husserl considera que las formas *teóricas* de “fundación de validez” (*Geltungsfundierung*) deben ser *expresadas* en la forma *predicativa* de juicios, siendo esta la “dignidad” y “responsabilidad epistemológica” de la dimensión teórica de la vida racional. Pero sostiene que “la responsabilidad más elevada y última (...) surge en la cognición desde la orientación trascendental hacia las efectuaciones últimamente constitutivas del corazón y la voluntad” (*Hua* VIII: 25, 194)³¹, por lo que “*la razón cognoscente*

²⁹ Aquí dejamos de lado sus intentos efectivos por desarrollar una ética (praxeología) y teoría de los valores (axiología) como disciplinas específicas en el más amplio espectro de su “idea de la filosofía” (*Hua* XXVIII; *Hua* XXXVII), y atendemos exclusivamente a su fenomenología trascendental como *filosofía primera*, llamada a ofrecer los fundamentos últimos de su “idea de la filosofía”. Ella nunca fue comprendida en el sentido compartimentalizado kantiano de una razón pura especulativa y una razón pura práctica—que Arendt prolonga con su distinción entre la *vita contemplativa* y la *vita activa*.

³⁰ Empero, Husserl admite que el método reflexivo cartesiano carece del “lado” específicamente “ético del *ethos* filosófico de Platón” (*Hua* XXXV: 314–315 [2019: 366]).

³¹ “De esta manera, la universalidad claramente se destaca, por medio de la cual el dominio de la cognición engloba todo tipo de efectuaciones (*Leistungen*) que proceden desde la subjetividad, del corazón y la voluntad, y ciertamente, correlativamente, un abarcar similar a través del cual el corazón valorativo y la voluntad en el esforzarse y actuar *atravesen la integridad de la voluntad y todas sus funciones intencionales*” (*Hua* VIII: 194, las cursivas son mías; *cf.* también 23–25).

es la función de la razón práctica, el intelecto es sirviente de la voluntad" (Hua VIII: 201)³². Así, la fenomenología trascendental es la fuente de una doble justificación —de la totalidad del conocimiento y la cultura, y de sí misma. Y lo es en tanto que su última justificación racional proviene de una fuente esencialmente valorativa y práctica: la *autorresponsabilidad* más radical y absoluta (Hua VIII: 195–196)³³.

Ese fue el sentido y el valor que Husserl siguió atribuyendo a Descartes hasta 1931, y que fue la raíz de su concepto de *filosofía primera*: un radicalismo filosófico que solo puede pertenecer a la esencia de la conciencia ética. (Hua XXXV: 315 [366]) La meditación, autónoma y responsable, a ojos de Husserl, es lo que le lleva a decidir revocar un modo de vida ingenuo a favor de un nuevo modo de vida absolutamente justificado y expresado por una idea regulativa ético-cognitiva (Hua XXXV: 58–60 [366–368]). Obviamente, una reducción ética también es posible dentro de la actitud natural, toda vez que decidimos no vivir dejándonos llevar por valideces predadas o instintos ciegos, sino que decidimos vivir una vida consciente y críticamente valorativa³⁴.

Pero solo la reducción trascendental, con el *propósito* de asumir una vida auténtica y autorresponsable en ese sentido radical, hace posible descubrir *que nuestras vidas son trascendentales* —ergo, que constituyen *sentidos* mediante redes de *funciones* o *actividades intencionales*, trátase de *praxis* teóricas, éticas, o de diversas efectuaciones culturales y visiones del mundo. En ese sentido preciso, difiere de cualquier responsabilidad mundana, cargando "consigo el significado de la transformación existencial más grande que se haya asignado como tarea a la humanidad como tal" (Hua VI: 140 [179]). El contraste entre la actitud natural y la actitud trascendental no es equiparable a la oposición heideggeriana entre una vida auténtica e inauténtica. Este se ilustra mejor

³² En una carta a Arnold Metzger del 4 de septiembre, 1919, Husserl explícitamente afirma: "No considero la verdad y la ciencia como los valores supremos. Por el contrario, 'el intelecto es el sirviente de la voluntad', del mismo modo que yo soy el sirviente de aquellos que configuran nuestra vida práctica, como líderes de la humanidad" (Hua Dok III/4: 409). Y, anteriormente, en su curso de 1910/11 sobre *Lógica y teoría del conocimiento* —a pesar de admitir que todavía no tiene nada respecto de una ética, praxeología y axiología científica— señala que los más altos intereses de la humanidad dependen de edificar esas disciplinas. Así, la personalidad más valiosa es aquella que se orienta y se configura a sí mismo y al mundo a través de la razón práctica, en conformidad con los más altos ideales racionales (cfr. Hua XXX: 303–304; Hua XXVIII: XLIII–XLIV). En conexión con esto, podría mencionarse mucho en relación a las reflexiones de Husserl referidas a *Ideas II*, en relación al problema de las "motivaciones" irracionales y racionales de nuestra vida consciente (Hua IV: 220–236 [231–247]; Hua XXXVII: 107–109, 331–332), en relación a la pasividad primaria y secundaria y al papel de la *atención* dentro del *horizonte entrelazado* de actividades perceptivas, emotivas y prácticas (Hua IV: §§ 4–5).

³³ Así, la filosofía teórica trata con la cognición de las cosas, la filosofía práctica con la acción humana y las normas, y la axiología con valores éticos y estéticos. Sin embargo, la cognición nunca está desprovista de decisiones valorativas, las decisiones jamás están desprovistas de cogniciones valoradas, y las valoraciones nunca están desprovistas de voliciones cognitivas. El sentido leibniziano de una ontología universal, según Husserl, abarca precisamente este sentido de razón (Hua V: 139 [406], Hua XXVIII: 170–176, *passim*).

³⁴ Cfr. Ms. F I 24: 70b. La posibilidad y actualidad de la responsabilidad ética en la actitud natural no es ni negada ni disminuida; simplemente no tiene el mismo sentido, ni es intercambiable con la responsabilidad ética que pertenece a la vida trascendental, en el sentido de que, en la perspectiva de Husserl, esta última es comparable a una transformación existencial total, similar a una "conversión" religiosa (Hua VI: 140 [179]).

con la metáfora de la oposición entre una "vida de superficie" y una "vida de profundidad"³⁵. Solo esta última promete desvelar las fuentes primigenias del sentido, "la tierra de la 'madre del conocimiento', a la que jamás se ha ingresado previamente", expresión que Husserl retoma en varias ocasiones del *Fausto* de Goethe (*Hua VI*: 156 [195])³⁶. En otras palabras, la reducción trascendental es una invitación a "saber lo que hacemos" (en la expresión de Arendt), es una convocatoria a la autenticidad, a arriesgarnos, en un acto de valentía, a "morir" (*meletē thanatou*) a la vida natural de objetividades constituidas o certezas, con el objeto de "nacer" al difícil compromiso de un ideal ético de absoluta autorresponsabilidad.

Sin embargo, la *reducción* trascendental que ejecuta el fenomenólogo no es *per se* un compromiso de tipo práctico. Pues, al ejecutarla, el fenomenólogo (como sujeto trascendental desdoblado) no es sino un espectador imparcial que desvela y describe su vida trascendental que funciona de modo *anónimo* en la actitud natural. Pero, gracias a ella, él es capaz de reconocer el carácter *práctico* de su propia vida. Así, de modo paulatino, sus "tomas de posición" cotidianas —teóricas, prácticas o valorativas— adquirirán el sentido de una autoconciencia (*Selbstbesinnung*) y autorresponsabilidad más profundas³⁷. En este sentido, los fenomenólogos, para Husserl, son "funcionarios de la humanidad".

En consecuencia, aunque la reducción trascendental es un acto de resolución solitaria que desdobra al *ego* en un sujeto ingenuamente interesado, por un lado, y un espectador desinteresado, por el otro, solamente desde la perspectiva de este último y su nuevo "interés" se puede aprender *cómo* es que esta vida trascendental está intersubjetivamente comprometida con el mundo³⁸, y entrelazada intencionalmente con las experiencias vividas de otros —tanto sincrónicamente en el presente como diacrónicamente en un histórico "ser-en-otro, ser-con-otro, ser-para-otro"³⁹ a través

³⁵ En la *Crisis* (*Hua VI*: § 32), Husserl se refiere implícitamente a la imagen conocida de Helmholtz de un cilindro que proyecta su sombra desde dos de sus lados sobre dos superficies planas: desde uno de los lados del cilindro la sombra proyectada aparecerá como un rectángulo; desde su fondo, la sombra proyectada aparecerá como un círculo. Ninguna de estas proyecciones de la superficie del cilindro representa su auténtica naturaleza.

³⁶ Mefistófeles en el *Fausto* ("Galería Oscura"), advierte: "¡De ninguna manera! Hacia lo inexplorado, / ¡Aquello a lo que no se puede acceder! Un camino hacia lo inesperado, / ¡Aquello a lo que no se puede suplicar! ¿Estás listo? // No hay cerraduras ni cerrojos que quitar, / Te arrastran las soledades. / ¿Tienes algún concepto de la desolación y la soledad?" (Goethe 1902: II, 4ª Esc, 1º Acto, 6216).

³⁷ Este no es el caso del científico o el zapatero, o el de cualquier otro oficio, al retornar a sus hogares luego de haber estado imbuidos en sus respectivas "actitudes" (matemática, manual, etc.) en sus talleres (*Hua VI*: 140 [179]).

³⁸ Curiosamente, este proceder parece contradecir el tránsito heideggeriano desde la existencia inauténtica del *Dasein* (el "hacia-el-cual" del ser-en-el-mundo-con-otros) hacia la existencia auténtica (en el monólogo solitario, primordial, del "ser-en-vistas-de-sí-mismo" del *Dasein*).

³⁹ "Todas las almas configuran una unidad singular de la intencionalidad (...), unidad de la intencionalidad en implicación recíproca del flujo de la vida de los sujetos individuales (...); lo que en la positividad ingenua o la objetividad se da como un uno-fuera-del-otro, es visto desde dentro como un uno-en-el-otro intencional" (*Hua VI*: 260 [294]).

de las generaciones⁴⁰— en “un ser-para-otro y mutua interpenetración interior” (Hua VI: 346 [356–357]).

§ 4. La dimensión fáctico-existencial de la “idea de la filosofía” de Husserl

Lejos de segregar al sujeto del suelo de su vida individualizada, la reducción trascendental —en el marco de una “crítica de la razón” como filosofía *primera*— desvela la dimensión *práctica* de la subjetividad trascendental. Como método de interrogación retrospectiva (*Rückfrage*), posibilita el “ascenso desde la subjetividad mundana (...) hasta la ‘subjetividad trascendental’” (Hua V: 140 [467]). Descripciones intuitivas de las estructuras y funciones de experiencias vividas puramente en *primera persona* —el *ego* puro activo y centralizado, la temporalidad y la intencionalidad— aseguran la “universalidad” de esta nueva empresa filosófica. Desde 1917, Husserl profundiza sus análisis inicialmente *estáticos*, describiendo los procesos estructurales de un modo dinámico e integrado (Hua I: §§ 14–22) en el marco de la “síntesis universal del tiempo trascendental” (Hua I: § 18). Avanzando hacia dimensiones experienciales más profundas y oscuras, paulatinamente desvela los procesos preconscientes, *pasivos* y sintético-asociativos que subyacen a las experiencias conscientes *activas* —teóricas, prácticas y volitivas— que también se constituyen alrededor de un centro *egológico* pasivo pre-objetivante conectado al *ego activo*, consciente y racional. Gracias a la reducción, Husserl muestra con mayor claridad que las intenciones constitutivas no son nunca meramente “individuales”, sino que integran “sistemas intencionales” que paulatinamente configuran un mundo circundante humano (Hua I: §§ 30–33; Hua III/1: § 80; Hua IV: §§ 22–29, 50). Los sujetos trascendentales se desarrollan, pues, en sus cuerpos orgánicos onto- y filogenéticamente (Hua XV: 595–596; Hua XXXIX: 653–666), interactúan con el mundo circundante psicofísico y cultural, y se conectan sincrónica y diacrónicamente con vidas trascendentales pasadas que constituyeron tradiciones culturales transmitidas a través de las generaciones.

Como *filosofía primera*, la fenomenología trascendental descubre así que las ciencias, las ontologías, y sus categorías fundamentales son productos culturales subjetivamente *constituidos*. Las categorías *eidéticas* mientan la estructura *eidética* de las distintas regiones de entes del mundo circundante, y estos *eide* que pertenecen a los *facta* son inseparables de ellos. En general, son “morfológicos”, no exactos como sí lo son los *eide* matemáticos (Hua III/1: §§ 2, 5–7, 71–75). Las ciencias naturales desde el

⁴⁰ Husserl trata el problema de la historicidad (*Geschichtlichkeit*, *Historizität*) a lo largo de toda la *Crisis* en relación a la “generatividad” (Hua VI, especialmente en el § 9, los Anexos I-III, y los Apéndices I, II y III), así como en una diversidad de manuscritos y cursos inéditos más tempranos.

tiempo de Galileo y Newton aplican *en sus métodos* categorías *eidéticas* exactas a *tipos meramente morfológicos*, constituyendo así las "leyes de la naturaleza" —rigurosas, mas no exactas, sino meras "generalizaciones esenciales" de *facta* existentes (Hua III/1: § 6). Sus conceptos, pues, se subsumen bajo categorías *eidéticas* pertenecientes a distintas regiones ontológicas: de la naturaleza o la cultura.

Desde 1909 Husserl empieza a trabajar en lo que llamó "metafísica" o *filosofía segunda*, fundamentada metodológicamente en la *filosofía primera* (Hua IX: 298–299 [177]), con el objeto de desentrañar la *facticidad* o la *existencia* con la que tratan las ciencias fácticas. La concibe como una "filosofía de la realidad" (*Wirklichkeitsphilosophie*) o una "ciencia fáctica filosófica" (*Wirklichkeitswissenschaft*) de "existencias" (*Metaphysik als absolute Wissenschaft von der faktischen Wirklichkeit*) (Hua XXVIII: 229–230; Hua XLII: lxi). Su anhelo desde entonces es incorporar el problema de la facticidad, la realidad o la existencia, en su "idea de la filosofía". Es decir, con la interpretación *metafísica* del mundo dado en la experiencia busca "hallar los hilos conductores que puedan conducir a las ideas metafísicas de Dios, libertad, inmortalidad, etc." (Hua *DoK* III/3: 410). En este caso se trata de problemas "metafísicos" en un *segundo* sentido— el de las "cuestiones más elevadas y últimas" (*höchste und letzte Fragen, Höhenprobleme*) de los postulados kantianos y los problemas éticos tratados por grandes filósofos del pasado. Sin embargo, en sus lecciones de *Filosofía primera* de 1923/24 emerge nuevamente la *facticidad* desde otro ángulo: "una nueva problemática se abre sobre una base fenomenológica, una que ya no puede ser interpretada: aquella de la irracionalidad del hecho (*Faktum*) trascendental, que se expresa en la constitución del mundo fáctico y de la vida espiritual fáctica —esto es, metafísica en un nuevo sentido" (Hua VII: 188 n. [194 n.]). Se refiere, pues, al hecho "irracional" de la *adaptación* o *alineamiento* (*Anpassung*) entre la *idealidad* racional (teórica y práctica) y la *realidad* (Hua VIII: 490 [613]): a saber, al "*factum* irracional de la racionalidad del mundo" (Kern 1975: 338) que —por la vía de la *totalidad* de las mónadas (intersubjetividad trascendental)⁴¹— engloba todo problema relativo a la facticidad fortuita. Nada de esto concierne, para Husserl, a la "*filosofía primera*", "sino" como Husserl añade, "a una 'filosofía última'" (Hua VII: 385)⁴².

En 1931 Husserl admitió que un caso *sui generis* único yace precisamente en el punto de *partida de su filosofía*, puesto que "el *eidós ego* trascendental es impensable sin el yo como fáctico" (Hua XV: 385). Así, las "últimas necesidades, las protonecesidades", los

⁴¹ La tesis de los *egos* absolutos como portadores-de-mundo que no son parte *del* mundo (como sujetos *para* el mundo sin los cuales no se podría aseverar que la realidad "real" *es* o *existe*) tiene su contraparte fáctica —y paradójica— en que también son "*egos* uno para el otro" al lado de otros seres intramundanos. Cada *ego* es pues un índice de relación comunal y tiene, en su concreción, una historia activa (como un sujeto de ella) y una historia pasiva (como siendo dado *solo* en ella, en una tradición sedimentada, etc.). Cfr. Hua VIII: 506.

⁴² Ciertamente esto plantea los límites de la fenomenología trascendental como *filosofía primera*, pues por un lado se alega que una "posibilidad eidética" es independiente de su realización efectiva; por el otro, el *factum* engloba todo lo que yace "más allá" y precede a todo el dominio eidético en su totalidad. Husserl constata aquí otro "problema fronterizo" de la fenomenología.

"hechos últimos" o "protohechos", esto es, la mera posibilidad de interrogar retrospectivamente (*Rückfrage*) desde el mundo, ejecutando la reducción, practicando la variación eidética, imaginaria, y así sucesivamente, todo depende del *hecho* de que el *ego* "existe" (Hua XV: 385). Ya en 1921 admite que, "absolutamente considerado, cada *ego* tiene su *historia*, y existe solo como un sujeto para (...) su historia. Y cada comunidad comunicativa de subjetividades (...) absolutas tiene su *historia* 'pasiva' y 'activa', y existe solo en esta historia. *Historia es el gran factum (großes Faktum) del ser absoluto*" (Hua VIII: 506 [633])⁴³.

Consecuencias cruciales para su fenomenología emergen de esta revelación, y que admite en 1930: "desde *Ideas I* he trabajado incansablemente mejorando, refinando, verificando radicalmente mis posiciones, siempre preparado para abandonarlas (*preiszugeben*), incluso metodológicamente" (Hua *Dok* III/4: 23)⁴⁴. En efecto, el *factum ego* está caracterizado por un núcleo de "protocontingencia" ("*Urzufälligem*") en las formas esenciales de sus efectuaciones (Hua XV: 386). No podemos *superar* nuestro propio ser fáctico, mucho menos nuestro originario ser-con-otros. Nuestra *absoluta realidad*, por consiguiente, "tiene su propio fundamento en sí misma, y en su ser sin fundamento (*grundlosen Sein*) tiene su absoluta necesidad" (Hua XV: 386)⁴⁵. Husserl afronta la última paradoja de que siendo irracional y fortuito (*ein Zufälliges*) este *factum* es apodíctico⁴⁶.

§ 5. Observaciones finales

La fenomenología trascendental es el elemento central y la herramienta metodológica básica de su "idea de la filosofía", la que le da la base evidenciaria y su "fundación de validez" (*Geltungsfundierung*), pero no la agota. Pues ella *presupone* la existencia concreta, la facticidad histórica, la contingencia, la irracionalidad de la racionalidad del mundo,

⁴³ Cfr. también los ensayos de Landgrebe sobre la facticidad (1981: 38–57, 102–116, 117–136), aunque —como observa Luft— sus evaluaciones (así como las de los demás, muchas publicadas en *Philosophische Rundschau*, etc.) respecto de la influencia de Heidegger sobre Husserl en su supuesta "separación del Cartesianismo", son "simplistas", "superficiales", "incorrectas" y aun "maliciosas" (Luft 2019: xv, lv, lxx, lxx–lxxv; Landgrebe 1970: 164–165 [262], 173 [271], 187–188 [289–291], 190 [292–293], 202–203 [305–307]).

⁴⁴ Carta a Dorion Cairns, 21 de marzo de 1930.

⁴⁵ Como varios de estos textos citados proceden del inicio de la década del veinte hasta 1934, no me extrañaría que Husserl haya pensado más seriamente desde los aciagos sucesos personales vividos a raíz de la primera Guerra Mundial, quizás de algún modo reforzado por sus conversaciones con Heidegger —quien, desde su primer período docente en Friburgo antes de ir a Marburgo, se hallaba preocupado por el tema de la facticidad de la vida. Resulta un dato significativo a considerar, en este respecto, que Heidegger le haya dedicado a Husserl en 1929, el texto titulado *Sobre la esencia del fundamento (Vom Wesen des Grundes)*, como parte del *Festschrift* que se le ofreció por sus setenta años.

⁴⁶ "El *factum* irracional es fortuito en tanto opuesto a la esencia, pero el *factum* es apodíctico, puesto que la subjetividad en su unicidad es apodíctica y, como facultad de toda generalidad esencial apodíctica, también porta en sí misma aquella de su propia forma esencial. (...) Lo irracional es fortuito—tiene otras posibilidades además de sí mismo—pero es necesario—la forma debe tener un contenido—por ende debe ser una de las posibilidades" (Hua XLII: 102–103).

y el flujo generativo y genético de la vida pasiva instintiva pre-consciente en la cual nuestras habitualidades sedimentadas también *motivan* nuestra vida racional (como su *Genesisfundierung*).

Para concluir, deseo enfatizar dos puntos. Por un lado, que el *pathos* fenomenológico de Husserl, su pasión por el pensamiento impulsado por la responsabilidad, siempre permanece relacionado al mundo de los asuntos humanos. Jamás se disocia de él. Y, por otro lado, que en su perspectiva la filosofía, *ergo*, la "racionalidad", es una tarea infinita —una idea-límite o *telos* que yace en el infinito y que solo puede alcanzar valideces parciales, imperfectas y temporales en el curso de un proceso histórico infinito— como Husserl personalmente la asumió, "preservando el hábito de una libertad interior aun con respecto a <sus> propias descripciones" (Hua III/1: 224 [235])⁴⁷.

REFERENCIAS

- Aguirre, Antonio. 2002. "Das intentionale Geflecht des Bewußtseinslebens". En *Die erscheinende Welt. Festschrift für Klaus Held*, ed. Heinrich Hüni y Peter Trawny, 651–674. Berlín: Duncker & Humblot.
- Biemel, Walter. 1959. "Die entscheidenden Phasen in Husserls Philosophie". *Zeitschrift für philosophische Forschung* 13 (2): 187–213 = 1968. "Las fases decisivas en el desarrollo de la filosofía de Husserl". En *Husserl. Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont*, trad. Guillermo Maci. Buenos Aires: Paidós.
- Bruzina, Ronald. 2013. "Ideen I and Eugen Fink's Critical Contribution". En *Husserl's Ideen*, eds. Lester Embree y Thomas Nenon, 241–264. Dordrecht: Springer.
- De Boer, Theodore. 1978. *The Development of Husserl's Thought*, trad. Theodore Plantinga. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Derrida, Jacques. 1967. *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. París: Presses Universitaires de France = 1995. *La voz y el fenómeno: Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, trad. Patricio Peñalver. Valencia: Pre-Textos.
- Escoubas, Éliane y Marc Richir, eds. 1989. *Husserl*. Grenoble: Jérôme Millon.
- Fink, Eugen. 1966. "Was will die Phänomenologie Edmund Husserls?" (1934). En *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, 157–178. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Funke, Gerhard. 1966. *Phänomenologie. Metaphysik oder Methode?* Bonn: Bouvier = 1987. *Fenomenología: ¿metafísica o método?*, trad. Mario Caimi. Caracas: Monte Ávila Editores.

⁴⁷ En este sentido, citando a Sebastian Luft, los "pasajes autocríticos" de Husserl en todos sus textos "tienen el carácter de diálogos internos, diálogos que raramente se resuelven y deciden. Esta vacilación en muchos temas es precisamente la razón por la cual hay que leerlos, si uno quiere mantener viva la propia noción que tenía Husserl de la fenomenología como una filosofía de trabajo (*Arbeitsphilosophie*), con muchas cuestiones y problemas abiertos" (Luft 2019: LXII).

- Gadamer, Hans-Georg. 1998. "The Ideal of Practical Philosophy". En *Praise of Theory: Speeches and Essays*, trad. Chris Dawson, 50–61. New Haven: Yale University Press.
- Goethe von, Johann Wolfgang (1902). *Faust: eine Tragödie*. Berlín: S. Fischer.
- Granel, Gérard. 1968. *Le sens du temps et de la perception chez Edmund Husserl*. París: Gallimard.
- Granel, Gérard. 1976. "Préface". En Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, I–IX. París: Gallimard.
- Granel, Gérard. 1995. "La phénoménologie décapitée". En *Études*, 139–153. París: Galilée.
- Heffernan, George. 2016. "A Tale of Two Schisms: Heidegger's Critique of Husserl's Move into Transcendental Idealism". *The European Legacy* 21 (5–6): 556–575.
- Heidegger, Martin. 1969. "Mein Weg in die Phänomenologie" (1963). En *Zur Sache des Denkens*, 81–90. Tübinga: Max Niemeyer.
- Heidegger, Martin. 1972. *Sein und Zeit (SZ)*. Tübinga: Max Niemeyer.
- Heidegger, Martin. 1979. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (GA 20)*. Frankfurt-am-Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin. 2006. *Einführung in die phänomenologische Forschung (Wintersemester 1923/24) (GA 17)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin. 2005. "Mein liebes Seelchen!" *Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfriede, 1915–1970*, ed. Gertrud Heidegger. Munich: Deutsche Verlags-Anstalt = 2008. "iAlma mía!" *Cartas de Martin Heidegger a su mujer Elfriede 1915–1970*, ed. Gertrude Heidegger; trad. Sebastián Sfriso. Buenos Aires: Manantial.
- Heidegger, Martin y Karl Jaspers. 1990. *Briefwechsel 1920–1963*, ed. Walter Biemel y Hans Saner. Fráncfort: Vittorio Klostermann.
- Hopkins, Burt. 2015. "The 'Offence of Any and All Ready-Made Givenness': Natorp's Critique of Husserl's *Ideas for a Pure Phenomenology and Phenomenological Philosophy*". Ponencia presentada en la Conferencia NASEP, México: UNAM, Junio 3–6 (manuscrito).
- Husserl, Edmund. 1950 ss. *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke*. La Haya / Dordrecht / Cham: Martinus Nijhoff / Kluwer Academic Publishers / Springer.
- Hua I. 1950. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, ed. Stephan Strasser = 1986. *Meditaciones cartesianas*, trad. Mario Presas. Madrid: Editorial Tecnos.
- Hua III/1. 1976. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, ed. Karl Schuhmann = 2013. *Ideas relativas a una fenomenología y a una filosofía fenomenológica*. Libro primero: *Introducción general a la fenomenología pura*, refundición integral de la trad. de José Gaos por Antonio Zirió O. México: Fondo de Cultura Económica-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Hua IV. 1952. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, ed. Marly Biemel

- = 1997. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro Segundo. *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, trad. Antonio Ziri6n Q. M6xico: Fondo de Cultura Econ6mica-Universidad Nacional Aut6noma de M6xico.
- Hua V. 1952. *Ideen zu einer reinen Ph6nomenologie und ph6nomenologischen Philosophie*. Drittes Buch. *Die Ph6nomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, ed. Marly Biemel = [de 138–162] 2013. Ep6logo [a *Ideas* I]. *Ideas relativas a una fenomenol6gia y a una filosofa fenomenol6gica*. Libro primero, ed. cit., 465–490. M6xico: Fondo de Cultura Econ6mica-Universidad Nacional Aut6noma de M6xico.
- Hua VI. 1954. *Die Krisis der europ6ischen Wissenschaften und die transzendente Ph6nomenologie*, ed. Walter Biemel = 1991. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenol6gia trascendente*, trad. Jacobo Mu6oz y Salvador Mas. Barcelona: Editorial Cr6tica = 2008. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenol6gia trascendente*, trad. Julia V. Iribarne. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Hua VII. 1956. *Erste Philosophie* (1923/24). Erster Teil. *Kritische Ideengeschichte*, ed. Rudolf Boehm = 1998. *Filosofa primera* (1923/24). Primera Parte. *Historia cr6tica de las ideas*, trad. Rosa Helena Santos de Ilhau. Bogot6: Norma.
- Hua VIII. 1959. *Erste Philosophie* (1923/24). Zweiter Teil. *Theorie der ph6nomenologischen Reduktion*, ed. Rudolf Boehm.
- Hua IX. 1962. *Ph6nomenologische Psychologie*. *Vorlesungen Sommersemester 1925*, ed. Walter Biemel = [de 237–301]: 1990. *El art6culo de la Encyclopædia Britannica*, ed. y trad. Antonio Ziri6n Q. M6xico: Universidad Nacional Aut6noma de M6xico.
- Hua X. 1966. *Zur Ph6nomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893–1917), ed. Rudolf Boehm = 2002. *Lecciones de fenomenol6gia de la conciencia interna del tiempo*, trad. Agust6n Serrano de Haro. Madrid: Editorial Trotta.
- Hua XV. 1973. *Zur Ph6nomenologie der Intersubjektivit6t*. *Texte aus dem Nachlass*. Dritter Teil: 1929–1935, ed. Iso Kern.
- Hua XVII. 1974. *Formale und transzendente Logik*. *Versuch einer Kritik der logischen Vernunft, mit erg6nzenden Texten*, ed. Paul Janssen = 2009. *L6gica formal y l6gica trascendente: Ensayo de una cr6tica de la raz6n l6gica*, ed. Antonio Ziri6n Q., trad. Luis Villoro. M6xico: Universidad Nacional Aut6noma de M6xico.
- Hua XVIII. 1975. *Logische Untersuchungen*. Erster Band: *Prolegomena zur reinen Logik*, ed. Elmar Holenstein = 1967. *Investigaciones l6gicas*, vol. 1, trad. Manuel Garc6a Morente y Jos6 Gaos. Madrid: Revista de Occidente.
- Hua XIX/1, Hua XIX/2. 1984. *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band, Erster und zweiter Teile: *Untersuchungen zur Ph6nomenologie und Theorie der Erkenntnis*, ed. Ursula Panzer = 1967. *Investigaciones l6gicas*. vol. 2, trad. Manuel Garc6a Morente y Jos6 Gaos. Madrid: Revista de Occidente.

- Hua XXIV. 1984. *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*, ed. Ullrich Melle.
- Hua XXV. 1987. *Aufsätze und Vorträge (1911–1921). Mit ergänzenden Texten*, ed. Thomas Nenon y Hans Rainer Sepp = [de 3–62]: 2009. *Filosofía, ciencia rigurosa*, trad. Miguel García Baró. Madrid: Ediciones Encuentro
- Hua XXVII. 1989. *Aufsätze und Vorträge (1922–1937). Mit ergänzenden Texten*, ed. Thomas Nenon y Hans Rainer Sepp = [de 164–181]: 2019. "Fenomenología y Antropología", en *Textos breves (1887–1936)*, trad. Agustín Serrano de Haro, coords. Antonio Ziri3n Quijano y Agustín Serrano de Haro, 529–552. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Hua XXVIII. 1988. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908–1914*, ed. Ullrich Melle.
- Hua XXIX. 1993. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934–1937*, ed. Reinhold N. Smid.
- Hua XXX. 1996. *Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie. Vorlesungen 1917/18, mit ergänzenden Texten aus der ersten Fassung von 1910/11*, ed. Ursula Panzer.
- Hua XXXV. 2002. *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*, ed. Berndt GooSENS = [de 313–319, 68–73, 320–326, 666, 669, 75–85, 321–334, 267–277, 334, 280–283, 335338, 292–307]: 2019. "Método fenomenológico y filosofía fenomenológica <Conferencias de Londres, 1922>", en *Textos breves (1887–1936)*, trad. Rosemary Rizo-Patr3n de Lerner, coords. Antonio Ziri3n Quijano y Agustín Serrano de Haro. Salamanca, Ediciones Sígueme, 363–424.
- Hua XXXVI. 2003. *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908–1921)*, ed. Robin D. Rollinger y Rochus Sowa.
- Hua XXXVII. 2004. *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*, ed. Henning Peucker.
- Hua XXXIX. 2008. *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*, ed. Rochus Sowa.
- Hua XLII. 2014. *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908–1937)*, ed. Rochus Sowa y Thomas Vongehr.
- Husserl, Edmund. 1994 *Husserliana: Husserliana Dokumente III. Briefwechsel*, ed. Karl Schuhmann y Elisabeth Schuhmann. La Haya / Dordrecht / Cham: Martinus Nijhoff / Kluwer Academic Publishers / Springer.
- Hua Dok III/3. *Die Göttinger Schule.*
- Hua Dok III/4. *Die Freiburger Schüler.*
- Hua Dok III/6. *Philosophenbriefe.*
- Husserl, Edmund. 2001–2024. *Husserliana: Husserliana Materialien*. La Haya / Dordrecht / Cham: Martinus Nijhoff / Kluwer Academic Publishers / Springer.

- Hua Mat III. 2001. *Allgemeine Erkenntnistheorie. Vorlesung 1902/03*, ed. Elisabeth Schuhmann.
- Hua Mat V. 2002. *Urteilstheorie. Vorlesung 1905*, ed. Elisabeth Schuhmann.
- Husserl, Edmund. 1969. *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, trad. Emmanuel Levinas y Gabrielle Pfeiffer. París: Vrin.
- Husserl, Edmund. 1956. *Persönliche Aufzeichnungen*, ed. Walter Biemel. *Philosophy and Phenomenological Research* 16 (3): 293–302.
- Husserl, Edmund. *Manuskripte aus dem Nachlass*. Ms. F I 24. 1909–1923. *Formale Ethik und Probleme der ethischen Vernunft*. Lovaina: Archivos Husserl.
- Kern, Iso. 1964. *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Kern, Iso. 1975. *Idee und Methode der Philosophie. Leitgedanken für eine Theorie der Vernunft*. Berlín: De Gruyter.
- Landgrebe, Ludwig. 1963. "Husserls Abschied vom Cartesianismus" (1962). En *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*, 163–206. Gütersloh: Gerd Mohn = 1968. "Husserl y su separación del cartesianismo". En *El camino de la fenomenología. El problema de una experiencia originaria*, trad. Mario Presas, 250–320. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Landgrebe, Ludwig. 1981. *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundlagen der Phänomenologie*. Hamburgo: Felix Meiner.
- Levinas, Emmanuel. 1929. "Sur les Ideen de M. Edmund Husserl". *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 107 (3–4): 230–265.
- Levinas, Emmanuel. 1930. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. París: Vrin.
- Levinas, Emmanuel. 1949. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. París: Vrin.
- Levinas, Emmanuel. 1968. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Levinas, Emmanuel. 1987. *Hors sujet*. París: Fata Morgana = 1997. *Fuera del sujeto*, trad. Roberto Ranz Torrejón y Cristina Jarillot Rodal. Madrid: Caparrós Editores.
- Levinas, Emmanuel. 1991. "La conscience non-intentionnelle". En *Levinas—Les cahiers de l'Herne*, ed. Catherine Chalié y Miguel Abensour, 75–84. París: L'Herne.
- Luft, Sebastian. 2019. "Introduction to the Translation". En Edmund Husserl, *First Philosophy: Lectures 1923/24 and Related Texts from the Manuscripts (1920–1925)*, XIII–LXXXII. Dordrecht: Springer.
- Misch, Georg. 1929. *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl*. Leipzig: Teubner.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1945. *Phénoménologie de la perception*. París: Gallimard = 1993. *Fenomenología de la percepción*, trad. Jem Cabanes. Barcelona: Planeta-De Agostini.
- Orringer, Nelson. 2001. "La crítica de Ortega a Husserl y Heidegger. La influencia de Georg Misch". *Revista de Estudios Orteguianos* 3: 147–166.
- Ortega y Gasset, José. 2006. "Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia". En *Obras completas*, vol. 6, 3–29. Madrid: Fundación Ortega y Gasset-Taurus.

- Ricoeur, Paul. 1949. "Husserl et le sens de l'histoire". *Revue de métaphysique et de morale* 54: 280–316 = 2005. "Husserl y el sentido de la historia". En *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. 2, trad. Héctor Hernando Salinas Leal, 319–349. Bogotá: Editorial San Pablo.
- Ricoeur, Paul. 1980. "L'originare et la question-en-retour dans la *Krisis* de Husserl". En *Textes pour Emmanuel Levinas*, ed. François Laruelle, 167–177. París: J.M. Place = 2005. "Lo originario y la pregunta-retrospectiva en la *Krisis* de Husserl". En *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. 2, trad. Héctor Hernando Salinas Leal, 351–362. Bogotá: Editorial San Pablo.
- Rizo-Patrón de Lerner, Rosemary. 2012. *Husserl en diálogo. Lecturas y debates*. Lima / Bogotá: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú / Siglo del Hombre Editores.
- Ricoeur, Paul 2004. *À l'école de la phénoménologie*. París: Vrin.
- San Martín, Javier. 2015. *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*. Madrid: Trotta.
- Sartre, Jean-Paul. 1943. *L'être et le néant*. París: Gallimard.
- Sartre, Jean-Paul. 1948. "Conscience de soi, connaissance de soi" (1947). *Bulletin de la Société Française de Philosophie* 42 (3): 49–91 = 2016. Conciencia de sí y conocimiento de sí (1947). En *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. 5, trad. Jorge Nicolás Luce-ro y Danila Suárez Tomé, 343–371. Lima / Ciudad de México / Michoacán: Pontificia Universidad Católica del Perú / Universidad Nacional Autónoma de México / Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Sartre, Jean-Paul. 1964. "Merleau-Ponty". En *Situations IV* 189–287. París: Gallimard.
- Taminiaux, Jacques. 1985. *Dialectic and Difference: Finitude in Modern Thought*, ed. y trad. Robert Crease y James T. Decker. Nueva Jersey: Humanities Press.
- Taminiaux, Jacques. 2004. *The Metamorphoses of Phenomenological Reduction: The Aquinas Lecture 2004*. Milwaukee: Marquette University Press.
- Welton, Donn. 2000. *The Other Husserl: The Horizons of Transcendental Phenomenology*. Bloomington: Indiana University Press.
- Welton, Donn, ed. 2003. *The New Husserl: A Critical Reader*. Bloomington: Indiana University Press.
- Wolin, Richard. 2003. *Los hijos de Heidegger: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*, trad. María Cándor. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Zirión Quijano, Antonio. 1999. "Nota del coordinador de la edición". En José Gaos, *Obras completas*, vol. 10. *De Husserl, Heidegger y Ortega*, ed. Antonio Zirión Quijano, 135–150. México: Coordinación de Humanidades-Instituto de Investigaciones Filosóficas-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Zirión Quijano, Antonio. 2013. "Presentación". En Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro Primero: *Introducción general a la fenomenología pura*, 5–26. México: Fondo de Cultura Económica-Universidad Nacional Autónoma de México.

Vulnerabilidad, precariedad e invisibilidad. Pensando una clínica antropológica

**Vulnerability, Precariousness, and Invisibility.
Reflecting on an Anthropological Clinic**

MARÍA LUCRECIA ROVALETTI

Universidad de Buenos Aires
Argentina
mlrovaletti@gmail.com
ORCID ID: 0000-0003-2185-3742

Resumen

Estos seres vulnerables, estos "seres sin" domicilio fijo, caracterizados así por lo que les falta, son los náufragos de la vida. Estos invisibles sociales impedidos de desplegar su existencia ni realizar su proyecto, sobreviven a la violencia sin nombre de una sociedad consumista: devenidos meros residuos, llegan hasta perder su dignidad. Ahora bien, la precariedad, ese fenómeno profundamente destabilizante concierne a la existencia humana en su totalidad. De allí la necesidad de una *antropología clínica*, como un nuevo espacio disciplinario que analice las formas de subjetivación y del padecer humano, en la pluralidad de sus dimensiones y de sus "direcciones de sentido".

Palabras clave

Vulnerabilidad, precariedad, etnografía fenomenológica, antropología clínica, ética de la compasión

Abstract

These vulnerable beings, these home-"less beings", characterized by that which they lack, are the castaways of life. These socially invisible individuals, thwarted from deploying their existence or realizing their projects, survive the nameless violence of a consumer society: Having been reduced to mere waste, they even lose their dignity. Furthermore, precarity—that deeply destabilizing phenomenon—concerns human existence in its entirety. Hence the need for a *clinical anthropology* as a new disciplinary space that analyzes the forms of subjectivation and human suffering, in its multiple dimensions and "directions of meaning."

Keywords

Vulnerability, precariousness, phenomenological ethnography, clinical anthropology, ethics of compassion

"(...) la precariedad es ante todo un fenómeno ontológico. Es un fondo existencial que nos religa en tanto humanos. Es ese suelo incierto, sostén inestable de un esfuerzo perdido que busca firmeza, un equilibrio siempre provisorio, siempre a renovar sin cesar"

Laurence Gateau-Brochard, *Champs précaires. Essai sur la précarité*

"La comprensión de la existencia del otro, pasa por aquella de un mundo común y en esto (...) toda percepción tiene algo de anónimo del orden del ser (...), mi percepción es la continuación inmemorial hecha por los otros"

Philippe Huneman y Estelle Kulich, *Introduction à la phénoménologie*

§ 1. Vivir y sobrevivir

Si vivir, en el sentido auténticamente humano del término, es desarrollar posibilidades, actualizar virtualidades y afrontar desafíos, sobrevivir no debiera ser una preocupación humana. A diferencia de otros animales que solo están comprometidos con la conservación de su ser, los humanos quieren encontrar las razones para mantenerse con vida, por eso una vez que han alcanzado el umbral de supervivencia comienza lo más difícil para ellos (Le Coz 2012: 431–440).

En este sentido, la *precariedad* se presenta como una experiencia de incertidumbre y duda sobre su futuro y las posibilidades de ir más allá del mero sub-vivir. Es un estar desarraigado que "significa no tener en el mundo un lugar reconocido y garantizado por los demás", es ser superfluo "en tanto no pertenecer al mundo" (Arendt 2004: 576).

Más aún, los estrechos vínculos entre vulnerabilidad ontológica y la precariedad social, llevan a un no-reconocimiento del otro y conducen al sujeto a la autoexclusión

(Steinbock 1994: 203–223), a encerrarse en sí mismo, confinándolo a la desaparición de sí y finalmente a la mutilación de su humanidad.

A nuestra común vulnerabilidad ontológica, a la cual la sociedad no reconoce ni responde, se añade la precariedad económica socialmente construida que produce la pérdida de autonomía, la des-confianza en el Otro. Desde esta "patología de la confianza en el lazo que produce una ilegitimidad del existir" (Chamond 2018: 46), desde este síndrome de la desobjetivación es que surge precisamente esa patología de la intersubjetividad (Le Bouter-Chaillou 2018: 111). Una patología que da origen a este síndrome de autoexclusión, que lleva a que el sujeto cierre para sí toda posibilidad de reencontrarse con los otros (Furtos 2008: 9); esta exclusión sufrida deviene exclusión querida, buscada. Su existencia deviene finalmente no solo vulnerable, sino amputada.

Lionel Thelen, en *L'exil de soi*, señala los requisitos previos que dan sentido a las estrategias que los sin vivienda deben realizar para adaptarse a la calle. Por un lado, la negación de los otros como conducta de defensa para intentar escapar de una posible humillación: paulatinamente van limitando sus interacciones sociales, al abandonar las formas mínimas de higiene y salud de su cuerpo. Por otro, el *auto-exilio* como comportamiento de supervivencia que va restringiendo tanto sus necesidades como su propia visión del mundo y de este modo se adapte a las condiciones de vida que la calle misma le ofrece.

En nuestras sociedades contemporáneas, la precariedad se define por la pérdida de objetos sociales como el empleo, el dinero, la vivienda, los diplomas que dan seguridad básica a las personas, un estatus, un reconocimiento de la existencia¹. Estos hombres y mujeres vacíos, desposeídos de sí mismos y de su historia, que ya no demandan nada y parecen indiferentes hasta el paroxismo de sus dolores corporales, muestran un sufrimiento inmanente que ocupa toda la escena sin ser perceptible al sujeto. Estos invisibles sociales, sobrantes, hombres de los márgenes, sin precio por su vida, reducidos a la mera necesidad, impedidos de desplegar su existencia ni realizar su proyecto, sobreviven —o mejor, sub-viven— a la violencia sin nombre de una sociedad consumista: devenidos meros residuos, llegan hasta perder su nombre, su dignidad.

Estos seres precarios, estos "seres sin", caracterizados por lo que les falta, son los sin domicilio fijo, sin abrigo, sin trabajo, sin papeles. Son existencias dejadas al borde de la ruta (Jover 2018: 91–110), son individuos fuera de juego (Madioni 2018: 143–154). Son esos seres náufragos de la vida, como los exiliados, los migrantes, los desposeídos para los cuales las puertas nunca serán abiertas. A estos seres, excluidos del banquete, no les está permitido "habitar" como mortales en la Tierra

¹ Un *objeto social* es aquel idealizado por una sociedad en relación con un sistema de valores. Así, el desempleo es una situación que promueve el deterioro de la salud mental, mientras el trabajo permite un entorno de vida estructurador, una fuente de ingresos, beneficios sociales, oportunidades para interactuar con los demás y de hecho es un medio para fundar la propia identidad social.

(Heidegger 1954), y solo ocupan su mera envoltura corporal, condenados a la errancia sin fin, excluidos del tiempo intersubjetivo y social. Privados de toda intimidad, pero también de toda relación con los otros, son llevados a un vacío existencial, puerta abierta de la psicosis. Este carecer de hábitat propio los lleva a ser considerados como una amenaza para la sociedad.

Estos "ser sin", marginados, no solo expresan una privación dolorosamente vivida, sino que traducen la carencia de una identidad que pueda permitirles presentarse a los otros, y por ello devienen finalmente invisibles. "Estar desarraigado significa no tener en el mundo un lugar reconocido y garantizado por los demás; ser superfluo significa no pertenecer en absoluto al mundo" (Arendt 2004: 576). Es ser innecesario, carente de uso —sean cuales fueren las necesidades y las rutinas que establezca el patrón de utilidad e indispensabilidad.

En la actualidad, las grandes ciudades se han convertido en escenarios cotidianos donde se despliega el fenómeno de "*estar en situación de calle*", esa

(...) paradójica forma de inclusión social sostenida desde la expulsión y la marginalización, la ruptura y/o fragilidad de vínculos sociales, laborales y familiares, dificultades para cubrir necesidades materiales, simbólicas y afectivas, así como también por la vulneración de derechos sociales, económicos y culturales (Seidman et al 2015: 254).

Bauman señala que "en la práctica, lo excluido —expulsado del centro de atención, arrojado a las sombras, relegado a la fuerza al trasfondo vago e invisible— ya no pertenece a 'lo que es'" (2005: 32). Entonces, ¿qué hacer con estos "residuos humanos" que genera inevitablemente el sistema de vida característico de la modernidad? ¿Cómo gestionar lo que ya no sirve, lo que ya no vale, y cómo hacer que esta "sociabilidad subterránea" (Jovchelovitch 2013: 19) sea menos molesta a los ojos del grupo de seres privilegiados que disfrutan cómodamente de las ventajas de la modernidad? Ahora, la eliminación, el reciclaje —o al menos la "invisibilización"— de estos, ha devenido uno de los principales problemas de las sociedades contemporáneas (Bauman 2005: 17).

En *Les naufragés*, P. Declerck (2001) utiliza el término "*clochard*" para referirse al "núcleo duro" de las personas más des-socializadas, para las cuales la miseria se combina con el auto-abandono total sin ninguna atención al cuerpo, sin preocuparse por sus lesiones e incluso agravándolas. Frente a ellos, no puede haber ni repulsión acompañada de condenación moral ni piedad e idealización del diogenismo².

Ahora bien, *estar en la calle* no es una enfermedad en sí misma, pero puede generar vulnerabilidad y exposición a situaciones extremas debilitando el estado de salud

² Se denomina *síndrome de Diógenes* a aquel trastorno del comportamiento caracterizado por el abandono, aislamiento y la acumulación de grandes cantidades de basura y desperdicios domésticos.

física y psíquica, poniendo el cuerpo a prueba y obligando a la persona a encontrar recursos para sobrevivir que, cuando estos fallan, se convierten en dolor y desamparo.

Como señala S. Quesemand Zucca (2007), desde su experiencia en el SAMU (Service d'Aide Médicale Urgente) Social³ (Francia): "El mundo de la calle ha crecido, se ha complicado, se ha diversificado". Los viejos vagabundos⁴, figuras históricas, continúan allí, pero se les ha añadido una población heterogénea: jóvenes, inmigrantes indocumentados, mujeres, trabajadores pobres, ancianos, enfermos crónicos... Se dice que ellos "asfaltan" la calle, para describir la "eliminación del mundo de la vida de estos seres que se mezclan en la acera como arenas movedizas". Paulatinamente el alcohol les permite pasar el tiempo, soportar la violencia, olvidar la vergüenza, pero cuando esto último desaparece, la indiferencia se agudiza, se pierde la noción de tiempo, y es reemplazada por una mezcla de "aturdimiento y despertar".

Se puede comprender al mundo de la calle, muchos de ellos migrantes internos y externos, considerándolos como "extranjeros" para la idiosincrasia urbana. Para R. Bambara (2016), de este modo se puede captar su extrañeza, dado que la identidad como aquello que singulariza al otro escapa a cualquier análisis y está siempre en construcción. Solo una *ética del encuentro* puede permitir su integración.

§ 2. ¿Una apertura hacia una etnografía fenomenológica?

Uno podrá cuestionar si esta temática puede ser acorde a este ámbito. Es el mismo Merleau-Ponty el que puede responder cuando señala que "la reflexión no es más el paso a otro orden que absorbe aquel de las cosas actuales, es en primer lugar una conciencia más aguda de nuestro enraizamiento en ellas. El paso por lo actual es desde este momento, condición absoluta de una filosofía válida" (1960: 170). Por eso, insiste que la fenomenología es una filosofía "que no piensa que se pueda comprender al hombre y al mundo del otro más que a partir de la 'facticidad'" (Merleau-Ponty 1945: i). Precisamente:

El mundo fenomenológico, es, no un ser puro, sino el sentido que trasparece en la intersección de mis experiencias con aquellas de los otros, por el engranaje de las unas en las otras, es inseparable por tanto de la subjetividad y de la intersubjetividad que constitu-

³ En Francia, los "merodeadores" de los Samu Sociales, creados en 1993, son rondas que, de noche y de día, hacen un trabajo callejero con personas sin hogar. Constan de un/a trabajador social, enfermera/o y un conductor. Trabajan en cooperación con refugios sociales de emergencia, o lugares más estables con camas de cuidado de la salud.

⁴ La degradación de los vagabundos no puede reducirse solamente a factores socioeconómicos, hay también una cantidad de lesiones graves en la primera infancia y también síntomas psicóticos o limítrofes. A menudo, la desocialización es la patología esencial.

yen su unidad mediante la reasunción de mis experiencias pasadas en mis experiencias presentes y de las experiencias del otro en la mía (1945: xv).

Más aún, siguiendo a Paul Ricoeur, cuya filosofía deviene una antropología filosófica de "este ser humano capaz y frágil" (1990: 211), estas nuevas problemáticas llevan a repensar nuevos espacios. En efecto, esa "vuelta a las cosas mismas", como diría Husserl, a los "objetos cercanos", como plantea una "antropología reflexiva" (Ghasarian 2002: 10), nos enfrenta ahora a nuevas situaciones a menudo ambiguas y desestabilizadoras, que más allá del mero conocer nos exigen un compromiso ético. Por eso, uno se pregunta cómo participar ya sea de modo distante o próximo, cómo gestionar la tensión entre el deber profesional y el deber moral, entre las emociones y la cientificidad, entre los propios condicionamientos culturales y políticos y los presupuestos científicos.

Para Natalie Depraz (2012), la llamada *antropología etnometodológica* constituye una metodología satisfactoria para la descripción *fenomenológica* de pluralidades en movimiento y colectividades heterogéneas. Más aún, se trata de una "fenomenología aplicada" al tiempo de las urgencias, a las experiencias límites de la sobrevivencia donde el poder co-generador de la inter-afectividad resulta ser singularmente sacudido.

Françoise Dastur insiste en la importancia de la fenomenología para esclarecer las múltiples facetas de la precariedad que caracterizan a nuestras sociedades llamadas "desarrolladas" (2018: 8). Señala el carácter profundamente desestabilizante desde el punto de vista existencial que consiste este fenómeno social a la vez que ontológico. J. Chamond, analizando esta patología del vínculo con el otro, se pregunta, "¿cómo hacer una fenomenología de la socialización, de la desafiliación, de la des-asignación?" (2018: 42-43).

Los análisis de los merodeadores Samu Sociales (Francia) alrededor de los "sin abrigo", los "sin domicilio fijo" (SDF), constituyen una buena muestra para una lectura fenomenológica. Son encuentros con un fuerte componente presencial, corporal, cuyas actividades e interacciones suelen ser invisibles y silenciosas, y se rigen por otro tipo de temporalidad, bien alejadas del ambiente de trámites y oficinas. Se trata de una actividad donde comprometidamente se observa, se participa, se comprende, y se describen las etapas claves del trabajo en una comunidad. Pero, también implica una tarea que, captando la mirada desde los propios sujetos, busca descifrar los comportamientos desde el sistema de valores y creencias propias de la cultura observada.

Este compromiso etnográfico se traduce en una antología de reflexiones sobre el trabajo de campo. En estas situaciones, investigar es participar en actividades, involucrarse en intercambios, recopilar información y, en el mismo movimiento, *transformar el conocimiento y transformarse a sí mismo*. Se trata de un saber experiencial forjado al calor de situaciones ancladas en esos cuerpos y sus configuraciones de sentido, pero también es un actuar profesional movido por sentimientos morales de compasión,

solicitud, respeto, e indignación. Como señalan D. Cefaï y E. Gardella, este encuentro de oficios sociales y actividad de salud se traduce en una "*etnografía moral*" del don, del cuidado y el reconocimiento, y pone de relieve los tesoros de dedicación, paciencia y preocupación en las interacciones entre profesionales y pacientes-usuarios, pero también las tensiones que atraviesa esta relación de asistencia; dicho de otro modo, es una *etnografía fenomenológica* abierta a una *etnografía moral* (Cefaï y Gardella 2011: 22, 69). Las personas sin hogar no se reducen a cuerpos dañados o espíritus perturbados por una psicopatología.

Más aún, analizar y comprender a las personas sin hogar significa legitimar no solo un *saber*, sino también un *saber hacer* que se propone encontrar la distancia correcta entre el ofrecimiento de ayuda y la turbación por la situación degradante en la que esos grupos se encuentran. No se puede mantener una neutralidad distante frente a la angustia humana ante los excluidos, al contrario, es preciso salirse del "espíritu aristocrático" (Ghasarian 2002: 10) que alimenta la producción de conocimiento científico.

Estas reglas prácticas de "acercarse sin ofender", de "hacer decir sin extraer", de "proponer sin imponer", de "dejar sin abandonar", muestran una preocupación por la disponibilidad por parte de los merodeadores para las personas sin hogar. Pero esta disponibilidad no siempre puede ser incondicional, dado que también existen estrategias para la protección de las condiciones de trabajo, incluso en el ámbito de la emergencia social.

§ 3. El saber del cuerpo

Los "merodeadores", estos "funcionarios de la emergencia", sensibilizados ante situaciones cara a cara, tienen como principal herramienta de trabajo la experiencia de y con los *cuerpos*.

Un cuerpo no se revela verdaderamente hasta que no se lo capta como "cuerpo vivido" (*corp vécu*), cuerpo sujeto (*Leib*), o *cuerpo propio*; es decir, como instancia vivida, como centro actuante, como sistema de gestos que, a su vez, nos abre a una infinidad de gestos posibles. Cada parte, cada zona del cuerpo participa a su modo del lenguaje. De allí sus diversas formas, algunas más, algunas menos desarrolladas según las edades y según las culturas, según sean los modos propios de ser de cada uno. Finalmente, todos los lenguajes no hacen más que desarrollar y especificar el lenguaje fundamental que es el propio cuerpo.

Estos cuerpos sufridos, más o menos dañados, marcados por las múltiples circunstancias de su historia requieren ser atendidos, cuidados, reparados o protegidos... Demandan ser objetos de atención y de cuidado, antes de cualquier otra acción de intervención de apoyo.

Son cuerpos roídos por el mal del auto-abandono, temblorosos, poco tonificados, desgastados por la mala comida, a menudo exhalando olor a tabaco y/o alcohol. Sus rostros tienen rasgos cansados y ahuecados, sus pieles ajadas, sus barbas mal recortadas, sus cabellos como crines, los dientes estropeados o faltantes.

Unos tienen todo un arte en organizar las apariencias, a fingir que todo está bien, a tener relaciones normales con los demás, a no dejar que aparezca su fatiga o su consternación. Pero detrás, se juega la preocupación por sí mismo, la atención a los demás y la capacidad de habitar el mundo.

Algunos tienen un discurso en alguna medida estereotipado, repiten que las desgracias han caído sobre ellos, como queriendo mantener un mínimo de autoestima, pero también como modo de reconocer simbólicamente la ayuda proporcionada por las instituciones.

En otros, hay un temor ante los otros extraños, aún ante los merodeadores. En medio de las situaciones de incertidumbre, ellos hacen entrar en juego las más mínimas pistas. "¿Quién está ahí?", "¿Qué dice?", "¿Qué quiere?" Como señala M. Merleau-Ponty, *"le(s) parece que la mirada ajena que recorre su cuerpo lo hurta de sí mismo o que al contrario la exposición de su cuerpo le entregará al otro sin defensa..."* (1945: 194).

Y si acaso no llegaran a ponerse de pie como bienvenida a su territorio, puede significar que no es el momento adecuado por la hora indebida, por el frío, o porque ese esfuerzo físico les cuesta demasiado, o finalmente como signo de depresión o agotamiento.

Algunos parecen estar totalmente destruidos y son incapaces de volver a participar en la rutina diaria para atender a sus necesidades mínimas. No pueden ya hablar en lenguaje articulado, sus tics y sus gestos se acompañan con gritos. Otros, al contrario, son atrapados por su logorrea verbal. A veces, su discurso se mueve desde las ideas de delirio de persecución hasta llegar a un mutismo abrumador. En algunas oportunidades, sus movimientos corporales compulsivos tratan de decir algo pero no siempre se encuentra un decodificador adecuado.

§ 4. Tocar el cuerpo, estrechando las manos

"Sostener las manos del otro, es hacer de él su prójimo" (Cefaï y Gardella 2011). Las manos rompen el aislamiento, generan fraternidad o crean intimidad. Precisamente la piel, único sentido que recubre todo el cuerpo, contiene diferentes sentidos: calor, dolor, contacto, posesión. Por sus estructuras y funciones, constituye un conjunto de órganos diferentes que nos pone en comunicación con los demás.

Las manos de los "sin techo" pueden estar limpias o sucias, ordenadas o descuidadas; algunas están cubiertas de mugre lo que augura la situación del resto del cuerpo. Las manos de la enfermera también envían un mensaje implícito: pueden

crear distancia o moderar la cercanía. No solo tienen la tarea de comprobar la salud de un paciente, sino también calmar, consolar y tranquilizar. Así, "una voz nos toca, y las manos nos hablan *por el gesto y en el contacto*" (Cleriet 2006).

Más aún, el apretón de manos, ese contacto ritual que se arriesga a tocar a los demás, abre a un encuentro e implica también un diagnóstico de confianza que se añade a otros diagnósticos emocionales y sensoriales, proporcionando una información pre-reflexiva. Es esa capacidad de comunicación no verbal que requiere mucha intuición, requiere a veces un largo aprendizaje que rara vez se verbaliza.

Manos calientes o frías, secas o húmedas, a veces hirviendo, a veces heladas, que valen como un signo nosológico. La enfermera, cuyos sentidos están en alerta, encuentra allí un primer elemento de apreciación, del mismo modo que algunos perfumes emboscados son signos de infección o que algunas posturas retorcidas son signos de dolor. Las manos no son cualquier órgano: ultra-sensibles y ágiles, herramientas de manejo y caricias, también son un espejo del alma y el reflejo de una historia.

El contacto a través del tacto implica un trabajo de acercamiento y moviliza toda una comunicación verbal, es un acercamiento sin mostrarse amenazante. Encontrar la distancia correcta, ni demasiado cerca ni demasiado lejos, una distancia que no moleste porque de lo contrario puede ser entendida por las personas sin hogar como una invasión o como frialdad.

El contacto requiere tacto, pero es un tacto que no es solo el tocar, dada la inquietante ambigüedad de tocante y tocado⁵. El contacto de los cuerpos se continúa con el contacto de las palabras, que a partir de pistas infinitesimales permite apreciar lo que se puede decir o hacer.

Una parte del saber del cuerpo está fundada en la experiencia, sobre todo en el modo de la pasividad, del *feeling*: es un saber-hacer que proviene, en gran parte, de un proceso de aprendizaje corporal. En esta atmósfera, los *Stimmungen* abren un horizonte de expectativas que pueden ser confirmadas o no.

El primer indicador para los merodeadores es la *atmósfera*, esos tonos emocionales que los sorprenden, ya sean de tristeza o ansiedad, de desorden o desesperación, y tal vez peor de un "silencio de radio" cuando se hace difícil ante la persona tan devastada saber lo que está experimentando. Son estas, todas pruebas de cognición y guías de acción que se entremezclan, mientras uno toma el pulso, otro va por algo caliente... Estos asistentes describen la atonía de muchas personas sin hogar, la "desconexión de sus afectos", su "miedo al amor y a ser amados" que es una suerte de angustia, la "falta de confianza en sí y en los otros".

Esta apreciación inicial también requiere el intercambio de palabras que no solo son vehículo de información. El flujo, el ritmo y el timbre de la voz son indicadores sensibles de la condición de una persona, aunque una voz lúdica a veces pueda en-

⁵ Sobre el "*quiasme tactile*", *cfr.* Merleau-Ponty 1964.

mascarar la angustia y el mutismo a veces pueda conducir a interpretaciones excesivas. Y una interacción más amplia puede llegar a identificar defectos, incoherencias en el discurso, falta de presencia, brotes de afectación, perturbaciones de comunicación. Pero también puede mostrar una sensación de confianza compartida que levanta las vergüenzas iniciales, que disipa los temores de ambos lados, que puede dar lugar a una conversación sostenida. Se necesita reserva para no asustar y dar la bienvenida al otro, circunspección para no apresurarse y tranquilizarlo, atención para entender y convencerlo y para evitar palabras y acciones que lastimen o molestan. Pero si es necesario, los merodeadores deben provocar reacciones, iniciar el aliento, volver a incitar un impulso vital o despertar la voluntad moribunda.

La desorientación espacial y temporal de muchos lleva a un empobrecimiento de su autonomía, en términos de la capacidad de moverse, de orientarse y de proyectarse en el espacio. La memoria que falla traduce una incapacidad de orientarse entre un antes y un después, y a veces va acompañada de la queja melancólica de un ser perdido, la existencia rota durante un evento original donde las posibilidades parecen haberse cerrado.

Muchas personas sin hogar describen su sufrimiento⁶ sin encontrar la fuerza para reaccionar, donde su libertad está sellada por el destino, donde la presencia de cosas y otros se ve oscurecida por la incapacidad de sentir y sentirse, donde el tiempo se ha detenido (Binswanger 1987). Son prisioneros de esa evidencia inquebrantable de que nada se moverá más. El principal problema no es solo el acceso al trabajo o a la vivienda como tal, sino la restauración de la experiencia de *sí mismo*, de los *otros* y del *mundo*.

A veces, aparecen como aplastados por fuerzas implacables, contra las cuales han abdicado, que a veces se materializan en voces que los mandan. En otras ocasiones, a esta melancolía se puede adjuntar luego la manía con estados de sobreexcitación, de ánimo eufórico y agitación motora, con sus palabras desordenadas, con un exceso de familiaridad que a menudo se transforma en intrusión y grosería.

§ 5. De la clínica de la precariedad a una terapéutica de la solidaridad

La clínica de la precariedad es una clínica de la sobrevivencia (Chavarot 2018: 73). Más allá de los síntomas de angustia, de depresión, de problemas compulsivos y adictivos, subyace aquí un sufrimiento existencial y social de un ser arrojado a una condición inaceptable de exclusión e inseguridad material. Y si esta situación se perpetúa y las respuestas sociales no permiten una reinserción, los problemas devendrán persistentes.

⁶ Binswanger habla del *espacio afectivo* (del "*gestimmten Raums*") (1998: 88). Cfr. también Fernandez-Zoila 1987.

Por eso, considerar esta decadencia únicamente como un fenómeno psicopatológico personal solo sirve para enmascarar las condiciones sociales y para dejar de lado las cuestiones socio-políticas para su resolución.

F. Dastur insiste en la importancia de la fenomenología para esclarecer las múltiples facetas de la precariedad que caracterizan a nuestras sociedades llamadas "desarrolladas" (2018: 8). Señala el carácter profundamente desestabilizante desde el punto de vista existencial que implica este fenómeno social que es a la vez ontológico.

En este sentido, J. Chamond plantea la *precariedad* como objeto de una fenomenología clínica, dado que esta constituye un "útil precioso para pensar la precariedad y a los 'sin vivienda' como una problemática ontológica": es "la precariedad socialmente construida bajo nuestra precariedad ontológica común" (Chamond 2018: 67), es la marginalidad como una dimensión del ser en el mundo (Madioni 2018: 143).

Ahora bien, para comprender y responder a estas patologías, estas errancias y vagabundeos por las calles como un nuevo tipo de anormalidad, se requiere de un "atender", de un "*prendre soin*" colectivo, que elabore vías de salida que no sean solo psiquiátricas. Se trata de "gestionar con" ellos, más que "gestionar por" ellos. Las personas sin hogar nunca pueden ser reificadas ni reducidas a cuerpos dañados o espíritus perturbados por algún tipo de patología mental. El cuidado ha de devenir un tiempo social atravesado por ficciones y utopías. Los cuidadores, más allá de ser portadores de unos saberes adquiridos, han de ser practicantes de esa utopía y de proyectos para des-alienar.

En los centros de acogida y crisis, las "prácticas" del sector psicológico y psiquiátrico deberán ser experiencias en la construcción de las otredades. Estas tienen que constituir acciones que enriquezcan no solo las prácticas del sector en la comunidad, sino también sus enfoques clínicos, creando nuevas posibles teorizaciones del sufrimiento psíquico y de los conocimientos psicopatológicos. Por eso, insertar a estas personas en el circuito del "cuidado" significa restaurar su salud, sus vínculos y su dignidad. Y para cada uno de ellos, el cuidarse a sí mismo, el ser consciente del propio lugar de la sociedad, el encontrar lazos con los demás, será devenir autor-actor tanto de su vida como de su salud (Martin 2011).

La precariedad, este verdadero fenómeno profundamente desestabilizante concierne a la existencia humana en su totalidad. De allí la importancia de una *clínica fenomenológica*, o mejor, una *antropología clínica*.

Precisamente, la *antropología clínica* constituye un nuevo espacio disciplinario que analiza las formas de subjetivación y del padecer humano, en la pluralidad de sus dimensiones y de sus "direcciones de sentido". Correlativamente encarna una concepción muy específica del *encuentro clínico*: se preocupa del acogimiento, del contacto primordial de ser-con (*Mitsein*). Se trata de un ámbito que hace posible la instauración de una confianza básica, donde el terapeuta no solo se presenta como un "*Nebemensch*" (hombre en cercanía), sino sobre todo como un "*Mitmensch*" (un ser-con). Parangonando

a G. Berquez (1986), la antropología clínica se presenta como un auténtico brazo de las ciencias del hombre, no solo porque apela a la psiquiatría, la psicología, la sociología y diversas ramas de la antropología— así como a numerosas otras disciplinas—, “sino sobre todo porque es un arte intersubjetivo que introduce al otro como sujeto y no como objeto.

Más allá o más acá de una clínica aséptica que deja de lado otros saberes y no sale de los muros de la institucionalidad psico-terapéutica, se requiere acercarse al trabajo de campo que demanda saberes y estrategias sociales y políticas múltiples.

Más allá del *estar* y *sentirse enfermo*, subyace un *padecer*. Y en este concepto de “*pathos*” se recogen distintas *formas de existencia* del ser humano, que expresan tanto las disposiciones *afectivas* vividas como los *sentimientos* en los que se manifiestan. En este sentido, las *pasiones* humanas se presentan como diversos *modos de encontrarse* consigo mismo, con los otros y el mundo. Por eso, hablar de “patologías de la ‘existencia’”, significa de algún modo “retornar a las cosas mismas” (*zu den Sachen selbst*), como decía Husserl (2005: 218), “dar un paso atrás” (*Schritt zurück*), como postulaba Heidegger (1988: 155), con el fin de anclar nuestros modelos y prácticas en la experiencia del “mundo de la vida” (*Lebenswelt*). Más aún, este *retornar* alcanza en E. Levinas “una dimensión originaria caracterizada como *acontecimiento ético*” (1974: 48).

Como señala Ignacio Ellacuría, “se conoce la realidad cuando, además de hacerse cargo de la realidad (momento noético) y de cargar con la realidad (momento ético), uno se encarga de la realidad (momento práxico)” (1975: 322–323)⁷. Este “*cargar con la realidad*” me lleva a asumir la realidad, el dolor y sufrimiento de los otros en una *ética de la com-pasión* (con el otro) ante su miseria e injusticia que llevo a mi corazón (el principio de misericordia). A su vez, en este “encargarme de la realidad” como dimensión más práctica, me implico y me comprometo en la praxis de la paz y la justicia liberadora con los pobres. El “*dejarme cargar por la realidad*”, es acoger el don de la realidad, de los otros, de su fraternidad, solidaridad, justicia, etc., que nos anima a *estar presentes y comprometidos emancipadora y liberadoramente con los pobres de la tierra*.

REFERENCIAS

- Arendt, Hannah. 2004. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.
- Bambara, Romuald Evariste. 2016. “L'étrangeté de l'étranger: la phénoménologie de l'étranger à partir d'Emmanuel Levinas et de Bernhard Waldenfels”. *Anthropologie et Sociétés* 40 (3): 103–121.

⁷ Para Ignacio Ellacuría, la persona es un ser religado a lo real, a la realidad humana, social e histórica, y co(n)-ver-tida a los otros y al Otro. Siguiendo a su maestro Zubiri, expande la “inteligencia sentiente” zubiriana hacia el campo de la acción, afirmando estos tres momentos en el conocimiento de la realidad.

- Bauman, Zygmunt. 2005. *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*. Barcelona: Paidós.
- Berquez, Georges. 1986. "L'illusion phénoménologique et le réel biologique. Essai de psychiatrie théorique". *L'Évolution Psychiatrique* 51 (1): 87–99.
- Binswanger, Ludwig. 1987. *Mélancolie et manie*. París: Presses Universitaires de France.
- Binswanger, Ludwig. 1998. *Le problème de l'espace en psychopathologie*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail.
- Cefaï, Daniel y Édouard Gardella. 2011. *L'urgence sociale en action. Ethnologie du Samusocial de Paris*. París: La Découverte.
- Chamond, Jeanine, ed. 2018. *La précarité comme être sans. Sens anthropologique et phénoménologie clinique de la situation précaire*. París: Le Cercle Herméneutique.
- Chamond, Jeanine. 2018. "Être sans abri". En *La précarité comme être sans. Sens anthropologique et phénoménologie clinique de la situation précaire*, ed. Jeanine Chamond, 41–68. París: Le Cercle Herméneutique.
- Chavarot, Jean-Marc. 2018. "Le psychique et le politique. Phénoménologie de la précarité". En *La précarité comme être-sans. Sens anthropologique et phénoménologie clinique de la situation précaire*, ed. Jeanine Chamond, 69–89. París: Le Cercle Herméneutique.
- Clerjet, Jöel. 2006. *La main de l'Autre. Le geste, le contact et la peau. Approche psychanalytique*. Toulouse: Érès.
- Dastur, Françoise. 2018. "Préface". En *La précarité comme être sans. Sens anthropologique et phénoménologie clinique de la situation précaire*, ed. Jeanine Chamond, 7–13. París: Le Cercle Herméneutique.
- Declerck, Patrick. 2001. *Les naufragés. Avec les clochards de Paris*. París: Plon.
- Depraz, Natalie. 2012. *Comprendre la phénoménologie. Une pratique concrète*. París: Armand Colin.
- Ellacuría, Ignacio. 1975. *Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano*. El Salvador: Estudios Centroamericanos.
- Fernandez-Zoïla, Adolfo. 1987. *Espace et psychopathologie*. París: Presses Universitaires de France.
- Furtos, Jean. 2008. *Les cliniques de la précarité. Contexte social, psychopathologie et dispositifs*. París: Masson.
- Gateau-Brochard, Laurence. 2018. "Champs précaires. Essai sur la précarité". En *La précarité comme être sans. Sens anthropologique et phénoménologie clinique de la situation précaire*, ed. Jeanine Chamond, 15–39. París: Le Cercle Herméneutique.
- Ghasarian, Christian, ed. 2002. *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive: Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*. París: Armand Collin.
- Heidegger, Martin. 1954. *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske.
- Heidegger, Martin. 1988. "La constitución ontoteológica de la metafísica". En *Identidad y diferencia*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, 99–157. Barcelona: Anthropos.
- Huneman, Philippe y Estelle Kulich. 1997. *Introduction à la phénoménologie*. París: Armand Colin.

- Husserl, Edmund. 2005. *Investigaciones Lógicas*. Buenos Aires: Alianza.
- Jovchelovitch, Sandra. 2013. *Sociabilidades subterrâneas: identidade, cultura e resistência em favelas do Rio de Janeiro*. Brasília: UNESCO.
- Jover, Frederic. 2018. "Le quotidien des hommes sans histoire". En *La précarité comme être sans. Sens anthropologique et phénoménologie clinique de la situation précaire*, ed. Jeanine Chamond, 91–110. París: Le Cercle Herméneutique.
- Le Bouter-Chaillou, Fanny. 2018. "L'autoexclusion chez le sujet sensitif, ou comment la désobjectivation prend naissance dans une pathologie de l'intersubjectivité". En *La précarité comme être sans. Sens anthropologique et phénoménologie clinique de la situation précaire*, ed. Jeanine Chamond, 111–130. París: Le Cercle Herméneutique.
- Le Coz, Pierre. 2012. "Approche philosophique du concept de précarité". En *Innovons contre les inégalités de santé*, ed. Pierre Henri Bréchat y Jacques Lebas, 431–440. Rennes: Presses de l'EHESP.
- Levinas, Emmanuel. 1974. "La significación y el sentido". En *Humanismo del otro hombre*, trad. Daniel Enrique Guillot, 17–83. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Madioni, Franca. 2018. "Être sans; l'individu hors-jeu". En *La précarité comme être sans. Sens anthropologique et phénoménologie clinique de la situation précaire*, ed. Jeanine Chamond, 143–154. París: Le Cercle Herméneutique.
- Martin, Jean-Pierre. 2011. *La rue des précaires*. Toulouse: Érès.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1945. *Phénoménologie de la perception*. París: Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1960. *Signes*. París: Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1964. *Le visible et l'invisible*. París: Gallimard.
- Quesemand Zucca Sylvie. 2007. *Je vous salis ma rue. Clinique de la désocialisation*. París: Stock.
- Ricoeur, Paul. 1990. "Réponses aux critiques". En *Temps et récit de Paul Ricoeur en débat*, ed. Christian Bouchindhomme y Rainer Rochlitz. París: Cerf.
- Seidman, Susana, Jorgellina Di Iorio, Susana Azzolini, y Gustavo Rigueiral. 2015. "Sociabilidades en los márgenes; prácticas y representaciones sociales de las personas en situación de calle en la Ciudad de Buenos Aires". *Anuario de Investigaciones* 22: 253–261.
- Steinbock, Anthony J. 1994. "Homelessness and the Homeless Movement: A Clue to the Problem of Intersubjectivity". *Human Studies* 17: 203–223.
- Thelen, Lionel. 2006. *L'exil de soi. Sans-abri d'ici et d'ailleurs*. Bruxelles: Facultés Universitaires Saint Louis.

Husserl y el siglo XX¹

Husserl and the 20th Century

RAMSÉS LEONARDO SÁNCHEZ SOBERANO

Universidad Veracruzana

México

ramsanchez@uv.mx

ORCID ID: 0000-0001-6525-6312

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen VII (Actas del VIII Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)

Círculo Latinoamericano de Fenomenología

Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú

2026 - pp. 205-236

¹ Una primera versión de este trabajo fue publicada en la *Guía Comares de Husserl* (2021). Aquí presentamos la versión más extensa de aquel texto ya que, por cuestiones editoriales, allá no la pudimos publicar completa. Agradezco al profesor Agustín Serrano de Haro autorizar la publicación de esta versión.

Resumen

La fenomenología de Edmund Husserl fue inaugurada al inicio del siglo XX con la publicación del primer volumen de las *Logische Untersuchungen* en 1900. De acuerdo con el clima intelectual en el que la fenomenología nació, Husserl confrontó diversas orientaciones filosóficas que lo obligaron a introducir nuevas problemáticas en el desarrollo y maduración de la fenomenología trascendental. No obstante, Husserl no fue un mero recipiente de las ideas de su tiempo; fue uno de los pocos filósofos cuyo trabajo encontró una voz entre las dos grandes orientaciones filosóficas emergentes en dicha época: la filosofía analítica y la filosofía continental. Este artículo intenta ilustrar la influencia de su pensamiento en las escuelas, tradiciones, teorías e investigaciones que dieron identidad a la filosofía del siglo veinte.

Palabras clave

Fenomenología, filosofía analítica, ciencias cognitivas, filosofía continental, historicismo, ontología

Abstract

Edmund Husserl's phenomenology was born at the dawn of the twentieth century with the publication in 1900 of the first volume of his *Logische Untersuchungen*. Due to the intellectual climate at that time, Husserl confronted diverse philosophical orientations that impelled him to introduce new problems that led to the development and maturation of transcendental phenomenology. However, Husserl was not a mere recipient of the ideas of his time; he was one of the few philosophers whose work found its own voice between the two main nascent philosophic orientations of that time: the analytic and continental traditions. This contribution thoroughly reviews his influence on the schools, traditions, theories, and research works that have shaped twentieth-century philosophy.

Keywords

Phenomenology, analytic philosophy, cognitive sciences, continental philosophy, historicism, ontology

§ 1. Introducción

Con la publicación de *The Mathematical Analysis of Logic* de George Boole en 1847 comenzó la matematización de la lógica y la emancipación del matemático en torno al conocimiento puro y objetivo. El abandono de la lógica de la jurisdicción filosófica no fue indiferente a las ciencias humanas. El nuevo paradigma afectó las relaciones sociales, la ética, el derecho, la sociología, la lingüística, la antropología y la historiografía, pues, para obtener un estatus científico, se vieron obligadas a recurrir a principios normativos. El siglo XIX fue dominado por el conocimiento lógico-algebraico. Esta situación afectó la concepción de la psicología. Comienza en Leipzig, en 1879 con Wilhelm Wundt, quien, junto a Spencer, fue uno de los dos filósofos menos atractivos para Husserl (Cairns 1976: 48). Con la fundación del primer laboratorio de psicología experimental se pretendía dar fin al análisis introspectivo del alma para hacer de la psicología una ciencia cuantificable y clasificatoria. De este emana la matematización de los estímulos y las sensaciones que pasarán a la posteridad con la Ley Weber-Fechner. Fue así que el pensamiento, filosóficamente sostenido en las diversas doctrinas de la subjetividad, fue dominado introspectivamente por la psicología y formalmente por la lógica². No obstante, el ambiente intelectual en el que dominaban la geometría y la aritmética entró en crisis. Las obras de Lobachévski, Bolyai, Riemann y Einstein demostraron que no había una geometría verdadera. Sus aportaciones señalaban que todas debían coexistir en una realidad plural.

² En las lecciones del semestre de invierno de 1919/20 de Friburgo, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1916-1920*, Husserl rechaza tajantemente el tratamiento que Mill, Bentham y Fechner habían dado a la voluntad. En el texto son claramente acusados de hedonistas (*Hua Mat IX*: 161).

Esta situación afectó la fundamentación de las matemáticas y la lógica, así como las diversas doctrinas de la existencia y la historicidad. Gracias a ella se abrió la necesidad de redefinir la ciencia y el papel de la filosofía; una penuria que vendría a operar bajo el origen de nuevas disciplinas como el neokantismo, el historicismo, el empiriocriticismo y el neoidealismo. La búsqueda por fundamentar, objetivar, determinar y comprobar lo que se conoce en el conocer, cómo se conoce y cómo se vive el conocimiento derivó en la separación de las dos grandes posturas científicas que dominan la filosofía actual, a saber, la filosofía analítica y la filosofía continental (D'Agostini 1997). La primera depositaba su confianza en el modo lógico-matemático de hacer teoría, en la objetividad de la lógica y en el carácter definitivo de los resultados de la ciencia. La segunda se oponía al paradigma científicista y se inclinaba tanto a discutir los límites de la lógica como la importancia de la historia, las cosmovisiones y la literatura en la experiencia subjetiva. La filosofía analítica se oponía abiertamente al llamado "mentalismo" del que es acusada la filosofía continental a partir de su autorreferencialidad y reflexividad subjetiva. La filosofía continental se oponía al "logicismo analítico" excesivamente lingüístico y ontológicamente vacío.

En conformidad con lo anterior, la raíz de la divergencia entre analíticos y continentales surge de la antítesis entre el pensamiento filosófico humanista y la racionalidad científica. Se acepta comúnmente que esta confrontación comienza con las críticas a Dilthey por parte de la escuela de Brentano y que se profundiza más tarde con la discusión entre Carnap y Heidegger, y luego entre Searle y Derrida (Mulligan 1992: 189). Los linderos de este problema no eran claros; sin embargo, una caracterización aceptable de esta oposición resulta de la contraposición entre la ontología realista de Aristóteles y el idealismo de Platón, las filosofías del ser y las del devenir, la lógica y la ontología, el kantismo y el hegelianismo, así como el antagonismo entre la historia y la teoría. No obstante, la separación entre ambas posturas no es absoluta. Es sabido que Russell detectó en el quinto axioma de los *Grundgesetze* de Frege una contradicción en lo tocante a la clase de todas las clases que no son elementos de sí mismas³. Asimismo, con la obra de Julius König de 1905 y la subsecuente discusión en torno a problemas propios de la teoría cantoriana de la fusión —que desde 1895 había sido rechazada por el propio Cantor— la relación entre la lógica y la matemática comenzó a entrar en crisis. Estas dificultades hicieron más profunda la separación entre los mate-

³ Cf. *Notiz einer mündlichen Mitteilung Zermelos an Husserl* (1902) (*Hua* XXII, 399), texto de interés pues en él Husserl reproduce una conversación que tuvo con E. Zermelo —en el que este justifica la crítica de E. Schröder al mundo discursivo de Boole, refiriéndose precisamente a la "antinomía de la clase de todas las clases que no se contienen a sí mismas como un elemento". Esta antinomía es conocida desde inicios del siglo XX como la "Paradoja de Russell", en la que se pone en jaque el sistema lógico de Frege, y que Russell publica en *The Principles of Mathematics* (1903). Zermelo no había publicado su descubrimiento, pero la nota de Husserl del 16.04.1902 demuestra que aquel la descubrió independientemente a Russell y la comunicó "antes de 1903, entre otros [a Husserl], a Hilbert". Los matemáticos Hilbert y Zermelo coincidieron con Husserl en Gotinga esos años (cf. Bernhard Rang, Introducción de *Hua* XXII, xx–xxi). (N. d. E)

máticos-lógicos y los problemas ontológico-existenciales propios de los llamados filósofos continentales. Los *Principia mathematica* de Russell y Whitehead reunían en un *corpus* los principios de toda la matemática. David Hilbert, desde 1899 hasta 1939, buscó la creación de sistemas axiomáticos no contradictorios que permitieran la derivación mecánica de fórmulas, apoyadas en metamatemáticas cuya finalidad sería comprobar la solidez lógica de la matemática.

Los problemas entre los matemáticos les obligaron a distinguirse en dos órdenes. Por un lado, aquellos propios a la matemática pura, expandida a los campos de lo discontinuo y la complejidad con la obra de René Thom, quien encontró en la teoría de las catástrofes la posibilidad de analizar el repentino hundimiento de estructuras de equilibrio; por el otro, las matemáticas aplicadas, cuya expansión a intereses económicos influyó en el desarrollo de la informática, el surgimiento de la inteligencia artificial y en los lenguajes formales que, gracias a la obra de Claude E. Shannon, influyeron para que la comunicación, el cálculo de probabilidades y la teoría computacional se apoderaran del concepto de demostración. No obstante, aunque la lógica podía funcionar como la higiene de la matemática —como señala el neointuicionista Dieudonné— no le ofrecía ningún alimento. El nutriente buscado es de orden ontológico. La lógica, las matemáticas y sus diversas aplicaciones habían producido una concepción de objetividad que los ontólogos no aceptarían.

En el núcleo de estos problemas, formales y ontológicos, analizaremos el caso de Edmund Husserl como uno de los pocos pensadores de la época que hizo aportaciones a ambas posturas. De acuerdo con sus contribuciones filosóficas a la lógica y al lenguaje, es posible ubicarlo cerca de Frege y la tradición logicista si consideramos algunos temas que le ocuparon y que pertenecen corrientemente a la tradición analítica (Van Peursen 1969)⁴. Sin embargo, su orientación hacia los problemas de la constitución trascendental, el cambio de actitud, el mundo de vida, los problemas acerca de la renovación ética del hombre, etc., hacen pensar en postulados antipositivistas y ontológico-vitales, propios de los llamados continentales.

El interés husserliano por mantener la distinción entre ámbitos ontológicos generativamente distintos le condujo a no seguir de cerca la estructura ortodoxa de las discusiones escolares. Esto le separó de un aprovechamiento mayor por parte de Wittgenstein, Schlick y Waissman, quienes en algunas de sus discusiones podían pasar por antihusserlianos (*cf.* Stadler 2018: 452–454). Los diversos temas que fueron abordados a lo largo de su vida, incluyendo los manuscritos póstumos y su correspondencia —que apelan a diversos campos de conocimiento, a diversos ámbitos y niveles ontológicos— señalan que Husserl se encontraba atento al núcleo de las discusiones científicas de su tiempo y que sus intereses traspasaban las preocupa-

⁴ Por ejemplo, las obras *Philosophie der Arithmetik*, *Logische Untersuchungen* y *Formale und Transcendentale Logik*.

ciones en las que se centraban las diversas escuelas de su época⁵. Esto señala que a la fenomenología le impele un doble destino. Puede ofrecer tanto aportaciones a la filosofía analítica como a la filosofía continental, así como a las nuevas corrientes que de ellas han emanado. El desarrollo de la filosofía analítica y la filosofía continental nos ayudará a repensar su lugar a lo largo del siglo. De ofrecer un panorama del impacto del pensamiento husserliano en las corrientes más importantes del siglo XX será de lo que nos ocuparemos en lo sucesivo.

§ 2. Husserl y la filosofía analítica

Es sabido que el artículo de Dagfinn Føllesdal sobre Husserl y Frege, "Husserl's Notion of *Noema*" (1969), sugirió nuevos estudios sobre las relaciones históricas entre ambos filósofos al encontrar similitudes entre sus posturas. Sin embargo, no fue hasta 1981, con el libro de Michael Dummett, *The Interpretation of Frege's Philosophy*, que se instauró en la cultura anglosajona la idea de que Frege influyó en la decisión husserliana de rechazar el psicologismo y considerar esta postura la tesis fundamental de su filosofía (1981: 56, 72). Hoy contamos con estudios más documentados al respecto; esto nos permitirá establecer con mayor profundidad la veracidad de esta perspectiva y, al mismo tiempo, el lugar de Husserl en la filosofía.

El factor fundamental en Husserl para el abandono del psicologismo tiene su origen en su concepción de la analítica. La analítica lógico-formal era para Husserl insuficiente para captar en su idealidad la cosa (Ni 1999: 32, 41–42, 44, 46–47, 50–52, 54, 74, 77–78, 84, 90, 177, 225, 240, 249). Para Husserl la investigación *a priori* no opera con procesos de abstracción o generalizaciones ontológicamente vacías, ya que su pensar consiste en una investigación formal. Los primeros lectores de Husserl, esencialmente los analíticos, abandonaron acriticamente su trabajo debido a los fuertes ataques de Frege a la *Philosophie der Arithmetik*. Esta recensión despertó la idea, esencialmente errónea, de que fue gracias a Frege que Husserl abandonó el llamado psicologismo⁶. En las diversas redacciones cercanas a las *Logische Untersuchungen*, de 1913 y 1925 respectivamente, Husserl señala que el estudio de las verdades de razón y las verdades de hecho de Leibniz, una mayor sensibilización a la oposición entre las cuestiones de hecho y la relación entre ideas de Hume, y la analítica y los juicios

⁵ Véase la correspondencia con Ernst Mach de 1901, donde Husserl señala las diferencias entre sus *Logische Untersuchungen* y la *Mechanik* de aquel. Husserl no se opone a las investigaciones histórico-genéticas de Mach, sino a la mezcla de regiones como la lógica, la psicología y la adaptación biológica. Señala la incompatibilidad de los análisis de Mach con el contenido ideal, puramente lógico de la ciencia, pero acepta mostrar rigurosa y descriptivamente, más allá de cualquier metafísica, el origen de las ideas lógicas. En esa misma carta Husserl piensa que es posible unir los intereses del Círculo de Viena con los de la fenomenología (*Hua Dok III/6*: 255 ss.).

⁶ Sobre el error de considerar a Frege como el precursor de la conversión husserliana hacia lo trascendental, véase Ortiz Hill 1991.

sin-téticos de Kant, fueron los motivos para abandonar la psicología empírica y preparar su conversión (Hua XX/I: 272; Hua IX: 20–45). En ninguna de ellas se menciona a Frege.

Husserl comienza sus estudios de matemáticas formales y de lógica formal a partir de 1886. En ese momento empieza a criticar y a corregir a Franz Brentano y también comienza a leer a Platón motivado por Carl Stumpf. La lectura husserliana de las ideas platónicas, usando la terminología de Stumpf, debe ser separada tanto del realismo platónico tradicional como del llamado nominalismo conceptual (Hua XVII: 64, 69; Hua XIX/1: 127, 140). Husserl es claro al exponer su platonismo: "en él el ser verdadero es entendido como una objetividad que es y sin embargo no es nada real" (Hua XX/I: 282 ss.). Es decir, se trata de distinguir regiones antes que de operar con idealidades lanzadas a la búsqueda de referencias. Esta etapa abarca desde 1886 hasta 1895.

§ 3. Husserl y Frege

Lo anterior nos permitirá pasar revista a la discusión con Frege. Husserl estudió con mucha atención *Die Grundlagen der Arithmetik*, publicado en 1884, y señaló sus fallas en su *Philosophie der Arithmetik* (1891). La lectura que Husserl hace de los *Grundlagen* comienza en 1887, a saber, en la época en la que estaba cerca de Stumpf, quien fuera alumno de Hermann Lotze⁷, y a quien están dedicadas las *Logische Untersuchungen* (1900)⁸. El primero que leyó críticamente a su colega fue Husserl, de allí que la respuesta de Frege ya sea una defensa de sus posturas. En su "Recensión de E. G. Husserl, *Philosophie der Arithmetik*" (1894), leemos que el psicologismo husserliano es un idealismo subjetivo que conduce a un solipsismo (1984: 140–159). Esto, por un lado, obligó a los seguidores de Frege a leer a Husserl como un subjetivista atrapado en la egología cartesiana y a pensar la propuesta fenomenológica como una continuación de las antiguas filosofías del sujeto; por el otro, los llevó a abandonar cualquier oportunidad de aprovechar los aportes de la fenomenología husserliana a la tradición analítica. La primera intuición, lo veremos, pertenece al espíritu de la época.

⁷ Lotze es una de las grandes influencias en *Logische Untersuchungen* y una de las llaves de entrada a la comprensión de Bolzano. Los primeros acercamientos a las "Sätze an sich" de Bolzano devienen, gracias a Lotze, de un valor incalculable para la reevaluación de la lógica. Véase la recensión de Husserl, de 1903, al libro de Melchior Palágyi, *Der Streit der Psychologisten und Formalisten in der modernen Logik* (Hua XXII: 152–161 [Husserl 1975: 211–222]), donde Husserl expone su posición frente a las críticas recibidas, fundamentalmente, por Rickert y Palágyi.

⁸ En *Philosophie der Arithmetik* Husserl discute con mucha atención el trabajo de Frege. No hay ningún otro autor citado que sea más revisado que él. En cambio, en las *Logische Untersuchungen* solo menciona a Frege dos veces, y estas son breves y una de ellas es negativa. No obstante, en la obra de 1900 Husserl le da un amplio crédito a Lotze y a Bolzano como figuras decisivas en su abandono del psicologismo. También el trabajo de Cantor ayudó a que, a finales de 1880, Husserl se separara de la psicología empírica y tomara una posición cada vez más negativa hacia la filosofía de Frege.

En la *Philosophie der Arithmetik* hay una relación con problemas lingüísticos que no se adhieren a la lectura platónica convencional. Antes bien, es necesario pensarla como una crítica a la filosofía de su tiempo, donde la región de la lengua y la de las cosas estaban oscuramente separadas y se intentaba unificarlas a través del sentido, la denotación, la mención y la referencia. Para Husserl las definiciones analíticas no alcanzan con rigurosidad a dar cuenta del contenido ontológico que mientan. Es por ello que su tarea debe distinguirse de aquel modo de acercamiento. En Frege y la tradición analítica nos encontramos frente a una teoría del significado lingüístico, mientras que en Husserl nos hallamos ante una teoría de la idealidad del significado. Husserl aportaría a la tradición analítica otra vía para encontrar un contenido en las expresiones con sentido. Es por ello que en el capítulo 9 de *Philosophie der Arithmetik* asistimos a una refutación de la visión fregeana acerca de la meditación por conceptos. Allí se señala que en el estudio de los conceptos hay que distinguir entre los conceptos mismos y los objetos que caen bajo ellos para saber cómo son conocidos a través de nuestras presentaciones vividas o simbólicas.

Las consecuencias de esta discusión han sido paradigmáticas para la tradición analítica, y podemos encontrarlas en las obras de Wittgenstein, Russell, Carnap, Quine, Goodman y Austin, así como en planteamientos lingüísticos de la intencionalidad, como los de Chisholm y Searle (Paredes Martín 2007: 199 ss.). Los analíticos han desarrollado gran parte de su trabajo gracias a la doctrina husserliana del *nóema* y a la posibilidad de crear una ontología pluralista a partir de la distinción fenomenológica entre regiones (Reeder y Langsdorf 1988). Sin embargo, la tradición analítica posterior ha interpretado la lectura de Husserl a partir de cierto platonismo realista de tipo escolástico. Gilbert Ryle, por ejemplo, comprende la "fenomenología" —título que, según dice, "siempre ha desconcertado a los estudiantes anglosajones, iniciados en los usos platónico y kantiano de la palabra 'fenómeno'"— como "el campo de la investigación conceptual" que Brentano distinguía del campo de la investigación de hechos. Esto le permite decir que Husserl lleva a cabo "una investigación conceptual en tanto que una investigación de esencias" identificable con los objetos superiores nacidos de la teoría platónica de la significación (Ryle 1962: 65–104).

§ 4. La intencionalidad, la filosofía de la mente y las ciencias cognitivas

Con la publicación en 1955 de "Sentences about Believing" de Roderick Chisholm, los analíticos se hicieron eco del concepto de intencionalidad. No obstante, el uso que Chisholm da al concepto de intencionalidad hace énfasis en la tradición de Brentano y su lectura pertenece al "giro lingüístico". Es por ello que su obra abandonó la discusión acerca de lo esencial a los fenómenos psíquicos, tan central en Brentano, y se cen-

tró en las propiedades lógicas de las sentencias sobre los fenómenos. Esta discusión ya no es fenomenológica, pues, al delinear las propiedades lógicas de tales sentencias, llegamos a cuestionamientos propios de la psicología y la filosofía de la mente.

Chisholm señala el uso intencional del lenguaje al que recurrimos cuando hablamos sobre ciertos estados psicológicos y sobre ciertos hechos, y aquel que usamos cuando hablamos de estados y hechos no-psicológicos. Señala que solo los fenómenos psíquicos (o sentencias declarativas simples sobre fenómenos psíquicos) son intencionales si: a) usan una expresión sustantival —un nombre o una descripción— donde toda sentencia no contradictoria puede implicar otra que no sea aquella a la que puede aplicarse la expresión sustantival, b) si ninguna de las sentencias que es contradictoria implica otra donde la frase que sigue al verbo principal es verdadera o falsa, y c) si contiene un nombre (o descripción) que comprenda una referencia indirecta en la sentencia (Marras 1972: 33–35).

Para Chisholm, en la fenomenología de Husserl la existencia de una referencia intencional a un objeto no implica la existencia del objeto, ya que en ella se distingue entre el “cómo” es mentado el objeto y el “objeto” que es mentado. En la fenomenología metódica es necesario tematizar las capas involucradas en los actos intencionales para hacerlas visibles, y esto exige distinguir el estatus ontológico del objeto intencional de cualquier carácter psicológico, pues ellos serían ámbitos ontológicos que deben ser tratados por separado. En otras palabras, en Husserl la intencionalidad es característica de una clase de vivencias, pero no de todas; él estaba preocupado por la naturaleza de ciertas experiencias y no por las funciones de las sentencias. No obstante, aunque Chisholm no profundiza en los campos meramente fenomenológicos, sí ayuda a visualizar la fenomenología como una óptica metodológicamente consistente para las ciencias cognitivas.

Las ciencias cognitivas surgen a mediados de los años setenta y se encargan de las investigaciones en inteligencia artificial, informática teórica, filosofía de la mente, psicolingüística, psicología cognitiva y lógica computacional. Herederas de las ramas que investigan el pensamiento, se emparentan con la tradición que empieza con el cartesianismo. En ellas, que integran la psicología, la neurociencia, la lingüística, la inteligencia artificial y la filosofía, se trata de explicar el fenómeno de la mente, su localización y los métodos adecuados para su estudio y descripción. Esto ha despertado un amplio debate acerca de la legitimidad, fecundidad y el trabajo por hacer desde distintos frentes, como el conductismo, el funcionalismo computacional, el conexionismo, la distinción externalismo/internalismo, el materialismo neurológico, el neoespiritualismo, los métodos computacionales-genéticos y la fenomenología (Brown 1990: 65–72).

Lo anterior exigió un renacimiento del problema de la conciencia y una revitalización de las discusiones acerca de la mente y la intencionalidad. Platón, Descartes, Hegel, Brentano y Husserl son reinterpretados, lo mismo que temas como el pensar, la conciencia, la subjetividad, la individualidad y el yo. Los filósofos de la mente

hacen coincidir el *ego* trascendental con la conciencia natural y el estado de ser consciente (Priest 1994: 238 ss.). Gracias a ello, se unifican los estudios interdisciplinarios y la filosofía encuentra un aliado en la psicología. La fenomenología vuelve a ser objeto de estudio (Gallagher y Zahavi 2008) y esta vez lo hace junto a la psicología, especialmente la que emana del psicólogo americano William James (Cobb-Stevens 1974). La filosofía es requerida por las ciencias cognitivas para el estudio y la descripción de la simulación del espíritu y de la inteligencia (Rastier 1991). Y, en tanto que las investigaciones cognitivas necesitaban una filosofía capaz de explicar la vida subjetiva, sus representaciones, emociones y el comportamiento en la actividad intelectual, las derivas de la filosofía analítica, como el giro lingüístico, no serán convocadas a la ecuación (Küng 1968).

En relación con los problemas surgidos de la disputa entre la filosofía analítica y la fenomenología, queda establecido que, frente a la teoría de la intencionalidad, los filósofos de la mente asumen que algunas actividades mentales relevantes para una teoría del conocimiento no cumplen con los criterios más esenciales de la intencionalidad. De esta disputa han surgido los llamados verbos cognitivos (como *know, see, perceive, remember*), pues la noción de intencionalidad funciona para verbos que no sugieren conocimiento, sino que lo dan por supuesto (esto es, *imagine, think of, suppose, conceive*). A esta disputa se suma la meditación de J. W. Cornman, quien asume que los verbos cognitivos no son intencionales porque no designan ninguna actividad mental (1990). De acuerdo con esto, toda actividad mental sería intencional, lo mismo que todas las sentencias que emplearan verbos que designan genuinamente estas actividades.

En Estados Unidos, con la obra de Hubert L. Dreyfus la fenomenología se acercó con más fuerza al debate de las ciencias cognitivas (1972; 2014). Esta adaptación lo llevó a interpretar a Husserl como el predecesor del computacionalismo (Sabah 1988), asociado con el representacionalismo y el protocognitismo⁹. Por su parte, el computacionalismo acepta la analogía entre el pensamiento y un sistema de aplicación de reglas que permite identificar las funciones informáticas complejas, consideradas entidades equivalentes al pensamiento. Esta situación permitió a Dreyfus transponer al campo cognitivo la lectura que Føllesdal y McIntyre hicieron de Husserl. En este respecto consideró diversos *noémas* a partir de los cuales entramos en relación con el mundo, y también la facultad de "navegar" por ellos. Ambos modos de relación se cumplirían como "estructuras formales complejas" que pueden ser organizadas en un sistema lógico-gramatical. Para Dreyfus, las descripciones de Husserl habrían captado estructuras similares a los "Big Data", sobre los cuales la inteligencia artificial desarrolla sus programas informáticos. Gracias al trabajo de M. Minsky, "A Framework

⁹ Esta situación ha sido criticada por lectores de Husserl como E. Marbach en su *Mental Representation and Consciousness* (1993).

for Representing Knowledge”, Dreyfus encontró la posibilidad de unificar los avances fenomenológicos acerca del *nóema* con la noción de *frame* vertida por Minsky (1975).

En 1982, con la publicación de *Parts and Moments: Studies in Logic and Formal Ontology* —especialmente con los trabajos de Kevin Mulligan, Peter M. Simons y Barry Smith— se logró una nueva prolongación de las ideas de Husserl al campo cognitivo. Ellos trabajaron inicialmente desde la analítica y reconstruyeron el proyecto de investigación multidireccional de las *Logische Untersuchungen* de Husserl. Este fue asumido como un proyecto ontológico que podía ser leído desde un modelo lógico-lingüístico. La diferencia con la filosofía analítica anterior es que la mereología de Husserl sustituye la lógica semántica de Tarski¹⁰. El método usado fue extraído de la “Tercera investigación” de Husserl, donde se emplean con mayor asiduidad los conceptos de *Moment* y *Stück*, también usados por Husserl en la “Quinta investigación”. Para Mulligan, Simons y Smith es posible desarrollar una ontología formal diagramática basada en la descripción de las relaciones de dependencia unilaterales y bilaterales del mundo humano, a partir de entidades que presentan relaciones mediadas por convenciones simples. Este proceso exige articular entidades según relaciones fundadoras, distinguiendo fragmentos y momentos para dar razón de los diversos ámbitos de la realidad. Tal procedimiento estuvo a la base del trabajo de Mulligan acerca de los actos en los que llevamos a cabo promesas (1987). Con ello se demuestra que la fenomenología puede funcionar como un método capaz de analizar tanto nociones geométricas como geográficas, de sentido común y de frontera.

En las ciencias cognitivas se acepta que estas ontologías formales son las que necesitan las máquinas para “comprender”. Ellas se inscriben en un formato compatible con los programas informáticos. Son una especie de *background knowledge* en el que se apoya permanentemente el trabajo del intelecto humano. En la medida que la idea de una ontología diagramática pudo ser rastreada en Husserl, el llamado “Seminario de filosofía austro-alemana” ofreció un porvenir técnico y cognitivo a la obra husserliana. Hoy en día, el trabajo de Shaun Gallagher y Dan Zahavi desarrolla la idea de que las explicaciones y descripciones teóricas surgidas de la fenomenología pueden complementar el trabajo que llevan a cabo las ciencias cognitivas. Esta cuestión ha abierto el debate en lo tocante a la necesaria naturalización de la fenomenología para traducir sus resultados a un lenguaje formalizado capaz de ser utilizado. Los partidarios señalan que las matemáticas de sistemas dinámicos son aplicables a la mente, ya que proporcionan un marco de explicación donde los datos de primera persona (descritos fenomenológicamente) son integrados con los de tercera persona (pertenecientes a la ciencia experimental).

¹⁰ Se comprende la semántica lógica de Tarski como la teoría moderna de la verdad en el sentido de una denotación ensambladora obtenida a partir de frases.

No obstante, y a pesar del gran entusiasmo despertado, la exploración de la fenomenología desde las ciencias cognitivas ha recibido duras críticas. Una de ellas señala que las ciencias cognitivas tienen el defecto de no poner en juego los análisis husserlianos acerca del tiempo. Esta limitación exige preguntar si en ellas solo se modela científicamente el pensamiento humano, y qué teoría sería la más propicia para relacionar nuestros contenidos de pensamiento con su *distribución* de acuerdo con activaciones elementales que se separan del espacio y que son internas al pensamiento. En esta disputa hay todavía mucho por mostrar, y aunque es posible que la descripción husserliana del flujo sea la más cercana a las necesidades de las ciencias cognitivas, debemos dilucidar por qué es la más convincente en la descripción de la experiencia del tiempo y si su aportación a las ciencias cognitivas evitaría una simple traducción del tiempo transformándolo en un objeto de determinación cognitivo-objetiva del espíritu.

Desde 1992, Jean Petitot (1993)¹¹ propuso seguir este camino llevando a cabo una modelación del nivel psicológico de la actividad espiritual en términos de los sistemas dinámicos, de trayectoria y atractores, inspirado en las ideas de la teoría de las catástrofes de René Thom (1983). El uso de la modelación fue tomado de la teoría de los sistemas dinámicos, más allá de la geometría diferencial. Todas las situaciones y los acontecimientos de la *psyche* son traducidos a mediadores de objetos matemáticos pertinentes para un análisis real, con la finalidad de que la modelación respete la intuición husserliana de la conciencia del tiempo. La idea del funcionamiento mental en su origen ínfimo, dominada por el paradigma computacional —donde se identifica el pensamiento con su capacidad de calcular e inferir— tiene gran aceptación gracias a la aparición del conexionismo auspiciado por Thom, pero lleva, señala Petitot, a resultados informáticamente informulables. Él defiende que los análisis de las vivencias de Husserl corresponden a las modelaciones con las que trabaja. La idea sobre la que sostiene su crítica es que, si fuese necesario concebir el espíritu como una especie de espacio interno afectado por una dinámica de excitación del movimiento, entonces sería necesario comprender que la concepción del espíritu corresponde a una selección de un atractor salido de esta dinámica. Por eso sería más importante apoyarse en el plano psicológico sobre el flujo de las vivencias, antes que en la analogía del ordenador, donde el pensamiento sería el procesamiento de una amplitud de datos, en un tiempo discreto, como de una especie de *stock* que articularía representaciones meramente discretas.

En su "Neurophenomenology: A Methodical Remedy for the Hard Problem" (1996), Francisco Varela desarrolla el punto de vista de la primera persona integrando el análisis fenomenológico de la experiencia, la teoría de los sistemas dinámicos y la experimentación empírica de sistemas biológicos. Los experimentos de Varela su-

¹¹ También véase al respecto Petitot, Varela *et al* (eds.), *Naturalizing Phenomenology* (1999).

ponían un entrenamiento fenomenológico de los sujetos con la finalidad de describir sus parámetros subjetivos. Varela recurrió a un lenguaje formal para describir estas experiencias que fue utilizando en las pruebas experimentales. Los sujetos fueron entrenados en el uso de los tres pasos que Varela identificaba con el método fenomenológico: 1) la *epojé*, donde se suspenden las creencias o teorías existentes sobre la experiencia; 2) la *descripción orientada*, donde se gana intimidad con el dominio de la investigación; y 3) la *corroboración intersubjetiva*, donde se ofrecen descripciones y se usan validaciones intersubjetivas (Gallagher y Zahavi 2008).

Esta vía de discusión ha ofrecido grandes debates, tanto teóricos como prácticos, que se han extendido a áreas y problemas de importancia radical. Para dar algunos ejemplos, Frank Esken usa la obra de Husserl para abordar los problemas de la intersubjetividad a partir de las neuronas espejo, y el trabajo de Thomas Bedorf plantea una lectura fenomenológico-psicológica de la intersubjetividad a partir de la figura del tercero como elemento normativo. También existen intentos de integrar el pensamiento de Husserl en la teoría de sistemas de Niklas Luhmann, como el de Christian Bermes, o el intento de estudiar fenomenológicamente el inconsciente como una estructura fantasmagórico-imaginaria relacionada con la intencionalidad como lo plantea Jagna Brudzinska, o los trabajos de Julia Jansen y Eduard Marbach orientados a llevar la vivencia estética a una cooperación entre la fenomenología y las neurociencias (Lohmar y Fonfara 2006). Los estudios de Harry P. Reeder acerca de una fenomenología de la globalización (2009), o los de Vincenzo Costa sobre una fenomenología de la educación (2015), han abierto caminos muy fecundos para continuar hoy día en ellos.

§ 5. Husserl y la filosofía continental

Cuando Franz Baader publicó "Über Katholizismus und Protestantismus" en 1824, el concepto de nihilismo fue identificado con la destrucción de las "verdades sagradas", el "orden establecido" y las "reglas tradicionales" que funcionaban como principios de cohesión social. El estado de decadencia cultural encontraba su origen en la implementación excesiva de la racionalidad científica como medio de sustitución de la voluntad humana; y fue Baader el que, en un intento de reconstrucción de los valores anteriores, se dio a la tarea de una "reconciliación entre la ciencia y la religión" para superar los síntomas de degeneración desde los que se derrumbaba la vida religiosa, social y moral (1824: 76; Schaefer 2017).

De acuerdo con el estudio de Franco Volpi, el término "nihilismo", que puede ser ubicado en la tradición literaria francesa y que fue heredado por los teólogos alemanes, nace a finales del siglo XIX¹². Destaca en este contexto la obra de Paul Bourget,

¹² Sobre la génesis del concepto de nihilismo, *cf.* Volpi 2009.

Le disciple, publicada en 1889, donde se sintetiza la psicología analítica de Constant, la psicología objetiva y la teratología de Spencer, Taine y Ribot¹³; y comienzan los estudios culturales a partir de la introducción de la literatura como guía. No obstante, fue la obra de Jules-Amédée Barbey d'Aureville, *Les prophètes du passé* (1851), la que vinculó el nihilismo con el subjetivismo egológico cartesiano, y estableció la idea de que el teoreticismo implica una "nadificación" del mundo, esto es, su abandono. Gracias a esta obra comenzó a darse por evidente que toda idea de fundación científica estaba desligada de los hechos y de la historia así como de las realidades histórico-humanas de la vida y de la experiencia vivida.

Esta visión del mundo se convirtió en el motivo profundo del rechazo de cualquier intento de una filosofía rigurosa. Fue a partir de ella que cualquier referencia al *ego cogito*, a la conciencia, al yo y a la subjetividad llevaría consigo la sospecha de olvidar las más ínfimas situaciones del mundo vital, pues las destruía. De modo que, si todo planteamiento en el que interviene la subjetividad comienza a ser considerado una abstracción, era necesario encontrar espacios vitales renovados.

Dicho lo anterior, en 1900, con el nacimiento de las filosofías de la vida, surge el intento de superar la doble designación que con la muerte de Hegel en 1831 se había destinado a la historia: por un lado, su consumación; por el otro, su aniquilamiento. De aquí comienza a ser pensada con mayor profundidad la que será llamada "la vida", y se esbozan los problemas que conducirán hacia las filosofías no analíticas¹⁴. Así, la publicación del primer tomo de las *Logische Untersuchungen* (Hua XVIII 1975) fue recibida en un clima donde se estaban preparando las premisas de lo que sería el destino de la filosofía continental. Mientras que, el segundo tomo, de 1901 (Hua XIX/1, Hua XIX/2), coincidió con la publicación de la obra póstuma que con mayor claridad elaboró la difusión de la noción de nihilismo en la cultura general y logró reorientar la ontología de la voluntad, a saber, *Die Wille zur Macht* de Friedrich Nietzsche¹⁵.

Nietzsche, Marx y Kierkegaard —en concomitancia con un renovado interés por el idealismo alemán— coadyuvaron a estructurar el clima intelectual de renovación solícito de nuevos comienzos al abrir una relación más visible entre la ontología, la historia y la política, las situaciones humanas efímeras y la búsqueda de una nueva concepción de la ciencia. El retorno a estos filósofos surgió cuando las preguntas por el sentido de la vida, la progresión relativa de la historia y la crítica a los principios morales se constituyeron como cuestiones de orden existencial. Cada uno de ellos, de acuerdo con sus propios conceptos y experiencias vitales, incorporaron en el nuevo filosofar la imposibilidad de separar la teoría de la práctica. Fue así que el pensar se

¹³ Cfr. Campioni 2009: 110.

¹⁴ Sobre la relación entre la muerte de Hegel y las filosofías de la vida, cfr. Dilthey 1921, y Henrich 1967: 37–56.

¹⁵ Sobre la recepción de Nietzsche en la cultura europea, cfr. Safranski 2000, especialmente el capítulo 15.

vio impelido por la situación de encontrarse inmerso en un clima cultural y en circunstancias que inmediatamente pedían compromisos radicales.

Los temas fundamentales preparados por la problematización del nihilismo —el pesimismo, la decadencia, el cosmopolitismo y el subjetivismo—, así como el nacimiento del historicismo, la hermenéutica y el existencialismo —lo mismo para las ontologías y las filosofías de la acción—, encuentran cohesión cuando la filosofía choca con la impronta de las dos guerras mundiales. En esta situación la oposición entre la filosofía y la ciencia se transforma en una tensión cultural que exige vitalmente atender problemas como las contradicciones de la racionalidad, el dominio de la técnica, la finitud y la infinitud, el sentido de la existencia, la responsabilidad de Dios ante el mal, la vida ingenua y prefilosófica, etc., en tanto que problemas ineludibles para el ser humano. Fue así que los problemas vitales del siglo XX fueron preparados por las situaciones que la racionalidad había olvidado o justificado en el interior de su seno. Con todo, aquí nacen los problemas que dan identidad a la filosofía continental.

§ 6. Husserl y Dilthey

En la génesis de esta situación se da el encuentro entre la obra de Dilthey y la de Husserl. Ellos dan forma al pensamiento ontológico, existencialista y hermenéutico. Dilthey, por su lado, es considerado por muchos como el padre del pensamiento continental¹⁶. Él emprende su peculiar estudio de la filosofía a partir de la problematización de su identidad, sus objetivos y sus límites, con el objetivo de especificar la naturaleza, el método y el objeto de estudio de las incipientemente llamadas ciencias histórico-sociales. Su concepción de la filosofía es histórica; sin embargo, en la búsqueda de una sistematización de su pensamiento que, como ha señalado Ortega y Gasset, jamás se llevó a cumplimiento, el estudio de Husserl ofreció nuevas vías de trabajo que le motivaron a volver a sus intuiciones primitivas.

Fue Walter Broughton Pitkin quien informó a Husserl que Dilthey había dictado un curso, entre 1904 y 1905, sobre el segundo tomo de las *Logische Untersuchungen*. En él, Dilthey se centró en la Quinta y la Sexta investigaciones, que consideraba las más importantes (Cairns 1976: 9). Con motivo de su llegada a Berlín, en el invierno de 1905/06, Husserl visita la casa de Dilthey y, en referencia a los resultados de esas reuniones, escribe a Mahnke: "que Dilthey identificara mi fenomenología con la psicología de las ciencias del espíritu y la conectara con su objetivo de una fundación filosófica

¹⁶ La clasificación de las tres filosofías dominantes del siglo XX en materialismo dialéctico, filosofía continental y filosofía analítica se la debemos a José Ferrater Mora; *cfr.* el prólogo a la segunda edición de *La filosofía actual* (1969) y la "Introduction" de Jean Wahl al cuarto volumen de los "Cahiers Royaumont" dedicado a la filosofía analítica (1962).

de las ciencias del espíritu me impresionó enormemente” (*Hua Dok* III/3: 459). En sus *Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Dilthey señaló que al intentar desarrollar su propia fundamentación de una teoría del conocimiento realista tomó como base las *Logische Untersuchungen*, en reconocimiento a la obra que ha hecho época en lo tocante “al empleo de la descripción en la teoría del conocimiento” (1957: 10–14), y admirando su vuelta al sujeto y su concepción de las vivencias. Poco después, señala F. Heinemann, Dilthey expresa que el filosofar fenomenológico se muestra como “el primer nuevo enfoque fundamental en la filosofía desde los tiempos de Mill y de Comte” (1954: 26). El papel de Husserl en el pensamiento de Dilthey es crucial. En el “Vorbericht des Herausgebers” al tomo V de los *Gesammelte Schriften* de Dilthey, G. Misch escribe que la obra husserliana de 1901 le reveló a Dilthey un intento filosófico tan cercano al suyo que le impulsó a retomar el trabajo que poco antes había interrumpido (1924: cxiii).

Sin embargo, la relación entre ambos pensadores no estuvo exenta de tensiones. En 1911, en *Philosophie als strenge Wissenschaft* (*Hua* XXV: 3–62), se señala que la conciencia histórica y “el conocimiento de la relatividad de toda forma histórica de vida” en la obra de Dilthey puede dar lugar al escepticismo. Husserl critica el historicismo como disciplina y rechaza el concepto de historia como punto de partida para la constitución de una ciencia rigurosa. A partir de aquí la tensión comienza. Poco después de la publicación en la revista *Logos* de aquel artículo, el 29 de junio, Dilthey escribe a Husserl sobre la perplejidad en la que había quedado al leer que lo consideraba un historicista escéptico. Dilthey señala que su trabajo es la búsqueda de una fundamentación universal de las ciencias del espíritu y que comparte con él la idea de una “teoría universalmente válida del saber” accesible a través de “investigaciones que esclarezcan el sentido de las significaciones que tal teoría requiere, en primer lugar, y que son necesarias, en segundo lugar, para todas las regiones de la filosofía”. Dilthey es el primero en sugerir que sus posiciones no están tan alejadas como parecería y el primero, como señaló Husserl en 1925, en comenzar el diálogo.

Husserl responde inmediatamente a Dilthey asumiendo que no es directamente a él a quien acusa de relativismo escéptico, y le promete publicar “también en *Logos* una nota, para evitar ulteriores malentendidos” (*Hua Dok* III/6: 47–48). Allí señala que no encuentra diferencias fundamentales entre sus pensamientos, que sus conceptos de metafísica debían ser revisados y que, quizá, un diálogo cuidadoso ayudaría “a un completo entendimiento” (*Hua Dok* III/6: 48). El diálogo no se pudo realizar, pues Dilthey murió el 1 de octubre de 1911, y la carta prometida por Husserl jamás fue publicada. No obstante, ante la intención de formalizar un diálogo fecundo, ambos coincidieron en que los malentendidos habían sido fortalecidos por “personas de grupos diferentes y notables” (*Hua Dok* III/6: 52).

Los intentos de una puesta en relación entre ambas filosofías, es decir, hacia una complementación recíproca entre la fenomenología noético-noemática de Husserl y

la autorrevelación de la vida de Dilthey, han sido impulsados por la obra de Dietrich Mahnke, continuada por Georg Misch y Rudolf Eucken y profundizada por Ludwig Landgrebe. Hoy en día Husserl y Dilthey son considerados como las dos fuentes fundamentales del inicio de la filosofía continental. En lo que sigue enfocaremos la influencia del pensamiento de Husserl en el existencialismo, la hermenéutica, la teoría crítica y el posestructuralismo.

§ 7. La delimitación del trasfondo fenomenológico-existencial

La situación en la que se delimitó el trasfondo fenomenológico-existencial, que llegó a su madurez a mediados de 1930, dio paso a las filosofías de mayor impacto y extensión en el siglo XX. A principios del siglo XX, como respuesta al dominio del cientificismo, comenzó una reconstrucción del marxismo originada por el excesivo teoreticismo y la ortodoxia en la que se encontraba hundido. Esto condujo hacia una filosofía teórico-práctica cuya reconfiguración debía lograr una transformación social. He aquí la génesis de la teoría revolucionaria del marxismo. Comienza con la llamada "anarquía intelectual", según palabras de Maurice Thorez, generada por la Gran Revolución Socialista de Octubre de 1917. De este orden de cosas surgen corrientes como el existencialismo, el neotomismo y el neopositivismo.

Con la llegada abrupta de la Primera Guerra Mundial el neotomismo comenzó a desempeñar un papel esencial en la conformación de la ideología de la sociedad capitalista. Al comenzar la decadencia del sistema capitalista, a partir de la Segunda Guerra Mundial, el pensamiento cristiano fue cada vez más influyente en países católicos como Francia, Italia, Bélgica, España, Alemania occidental y Latinoamérica. Según pensadores de corte neomarxista, la vuelta a Santo Tomás comprendía la idea de destruir el socialismo en tanto que modelo latente de revolución y oposición a la moral burguesa. Algunas corrientes neotomistas alemanas se hicieron eco de la fenomenología husserliana con la finalidad de justificar la oposición entre lo precientífico y lo científico, señalando que a los principios filosóficos precientíficos se accede por la intuición fenomenológica y que esta debe ser distinguida de la conciencia empírica ordinaria. Entre los neotomistas más representativos se encuentran J. Maritain, E. Gilson, L. Raeymaeker, U. Padovani, F. Olgiati, V. Burke, I. Bochenski, I. de Vries, I. Lotz y W. Brugger.

Con la consolidación del capitalismo monopolista y la revelación de los antagonismos propios a la sociedad burguesa, puestos al descubierto por la Primera y la Segunda Guerra Mundial, nace el existencialismo como intento de dar respuesta a los cuestionamientos lanzados por la situación cultural, política, económica y social en la que se vio inmersa repentinamente el mundo. La *Psychologie der Weltanschauungen* de Karl

Jaspers, publicada en 1919, fue un intento de respuesta a la situación. Sin embargo, la derrota de Alemania impulsó cierto pesimismo intelectual reflejado en la obra de Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, en Karl Barth y en Otto Weininger.

§ 8. El estudio de las ontologías regionales

Con la publicación de *Ideen I* en 1913 los estudios regionales comienzan a ser aprovechados por diversos discípulos de Husserl. La obra de Max Scheler es un ejemplo de ello, cuyo *Wesen und Formen der Sympathie* (1923) adopta una fenomenología eidética que, al tomar como materia de análisis la empatía social, daba cuenta de su estructura fenomenológica. Más tarde, en 1926, publica *Wissensformen und die Gesellschaft*, conduciendo las ontologías regionales a ámbitos susceptibles de jerarquización a partir de la distinción entre el conocimiento de rendimiento y el conocimiento de dominio, el saber por formación y el saber de redención y de salvación. Allí esboza una antropología filosófica que será ampliada en *Die Stellung der Mensch im Kosmos* (1928). Su ética fenomenológica de los valores, donde debe ser incluida la obra de Hildebrand, señala que los valores son objetividades eidéticamente captables que pueden ser percibidas a partir de intuiciones correspondientes. Su teoría fenomenológica, una variedad de la axiología idealista objetiva, atiende el análisis de la estructura moral de la conciencia y la correlación de sus distintas formas.

En las postrimerías de la estética contemporánea fue Emil Utitz quien con su obra *Grundlegung der allgemeinen Kunstwissenschaft* —publicada en dos tomos en 1914 y 1920 respectivamente— asumió con mayor claridad la lectura de Husserl para el desarrollo científico del arte. En esta obra se señaló que la estética científica debía superar la interpretación de la esencia del arte más allá de los problemas meramente estéticos. El análisis de las obras de arte, afirma Utitz, debe abarcar factores morales, religiosos y epistémicos para su desarrollo. Para hacerlo, la fenomenología le ofrecía el estudio de las diversas regiones involucradas en el estudio de las obras de arte. Ella debía aportar al estudio eidético de la estética el camino hacia una ciencia general del arte surgida del estudio fenomenológico de la estructura de las obras artísticas. Así, señala Utitz, debía pasar dialécticamente de la ciencia general del arte a la estética. Su obra pone en interlocución a Hegel y a Husserl. Algunos continuadores de esta vía son Mikel Dufrenne con su *Phénoménologie de l'expérience esthétique* (1953), y Guido Morpurgo Tagliabue con *Il concetto dello stile y Le strutture del trascendentale* —ambos de 1951— y *L'esthétique contemporaine* (1960). En la misma región ontológica se encuentra la obra de Roman Ingarden. La ontología de la experiencia estética es posible de acuerdo con una fenomenología realista que estaría a su base. Sin embargo, Ingarden se opone a Husserl en lo tocante a la autonomía del ser de los objetos reales o ideales y separa la ontología de la teoría del conocimiento. En su fenomenología del arte propone que la

obra de arte posee una existencia intencional que no puede ser atribuida a un mundo intemporal, ya que la obra surge históricamente y por ello posee indeterminaciones que exigen ser actualizadas y llevadas a concreción. De su producción fenomenológica destacan: *Das literarische Kunstwerk* (1931), *Untersuchungen zur Ontologie der Kunst* (1962), y *Vom Erkennen des literarischen Kunstwerks* (1968).

Por su parte, Theodor Litt, en su *Individuum und Gemeinschaft* (1926), recurre a Husserl para llevar a cabo una fundamentación lógica de la investigación histórica. En confrontación con los estudios históricos de su época señala que estos solo estudian los fenómenos espirituales en términos deductivos y que de ellos extraen generalidades por abstracción. Frente a este proceder, el método fenomenológico permite captar directamente lo general en lo particular y acceder a categorías a las que deben ser sometidos los intereses de las ciencias sociales. Litt encuentra similitudes entre la fenomenología de Husserl y la de Hegel —de ahí el tono dialéctico— donde Husserl es puesto en relación con las lecturas neohegelianas de la época y señala que la dialéctica es el método que permite la “contemplación directa de la esencia” (Litt 1919: 18).

Mención especial debemos dar a la obra de Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), que llegaría a transformar radicalmente la concepción histórica de la ontología, así como los estudios críticos sobre Husserl a partir de un profundo cuestionamiento ontológico de la metafísica occidental. Diferentes fuentes se ven involucradas y repensadas desde su base: Brentano, Lutero, Aristóteles, Kierkegaard, Husserl, y un imponente conocimiento de la tradición occidental, serán fuentes de su pensar. La fenomenología será aquí la posibilidad de llevar metódicamente la ontología hasta el final. Sin embargo, había que destruir su logicismo¹⁷. Heidegger se guía por la necesidad de destruir los “supuestos” metafísicos que gobiernan y unifican la concepción ingenua del ser cuando el filósofo intenta superar las aporías de las doctrinas que pretenden explicar teóricamente la unidad entre el sujeto y el objeto, la abstracción del mundo a la que conducía toda egología, y la necesidad de recuperar, sin ningún género de supuestos, la subjetividad en su cotidianidad a partir de sus templos de ánimo. El *Dasein* está predado en tanto ser-en-el-mundo y es cuestionado desde su facticidad. La analítica existencial y la diferencia ontológica serán temas de debate entre los lectores más entusiastas. Los modos en los que se revela el ser y los entes serán aquellos propios a la falta, y la temporalidad revelará la triple estructura del cuidado. La angustia, como disposición vital y estado de ánimo que abre el acceso a la pregunta que interroga por el ser, dominará gran parte de las discusiones pretéritas en los círculos de filosofía (con llamativa excepción de la obra de Aurel Kolnai, quien se oponía a Heidegger en su concepción hermenéutica de ella). A diferencia de los fenomenólogos realistas, los lectores iniciales de Heidegger interpretaron la obra de Husserl como una filosofía egológica atrapada en el solipsismo, el teoreticismo y el vaciamiento ontológico del

¹⁷ Cfr. Heidegger 1967: § 7 [*Sein und Zeit*].

mundo. La obra de Heidegger abrió el interés a otras formas de acercamiento al ser donde la lectura de Kierkegaard y Nietzsche es revitalizada, como ya se podía apreciar en la obra de Karl Jaspers.

En 1929, ya promovido con ayuda de Husserl y Heidegger por su disertación *Vergegenwärtigung und Bild. Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit*, Eugen Fink señala que Husserl fue el único filósofo capaz de llevar la filosofía hasta "la problemática final" sin especulaciones, y que Heidegger la habría elevado hacia "su primera verdad". Ya muy cerca de Husserl, especialmente cuando fue su ayudante, Fink tomó la vía de una ontología que aceptaba el carácter metodológico de la fenomenología para hacer posible el aparecer del ser. Hoy existe la disputa acerca de si el interés de los últimos trabajos de Husserl en el idealismo alemán fue aportación de Fink. No obstante, la idea de que la superación del teoreticismo husserliano había sido realizada por Heidegger se hizo más profunda, y la vía ontológica comenzó a sustituir la idea husserliana de una filosofía como ciencia estricta. Fue a partir de aquí que los problemas acerca de una necesaria unificación entre la fenomenología trascendental y la ontología fundamental produjeron una vía de trabajo para la gran mayoría de los filósofos de posguerra. La idea de un comienzo ontológico antes que teórico, rechazado por Husserl en lo esencial, se hizo más visible en su VI *Cartesianische Meditation (Hua Dok II/1)*¹⁸.

§ 9. El impacto de Husserl después de 1930

En 1931, con la traducción al francés de las *Méditations Cartésiennes* de Husserl, llevada a cabo por G. Peiffer y E. Levinas, y con la publicación de la tesis doctoral del último —*La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930)— comienza el interés de los filósofos franceses en la fenomenología. Esta introducción de la fenomenología en Francia se lleva a cabo en dos vertientes: por un lado, a través de los problemas surgidos de la meditación husserliana sobre la intersubjetividad; por el otro, a través de una "contaminación" de la ontología de Heidegger en el problema de la intuición.

Uno de los primeros receptores de esta nueva corriente filosófica en Francia fue Gabriel Marcel, quien, en una breve pero esencial comunicación dictada en 1933 para la Sociedad de Lyon, presenta su "Esquisse d'une phénoménologie de l'Avoir". El texto anuncia gran parte de los problemas directrices de la futura fenomenología de la religión, pero toma muchas precauciones conceptuales respecto de los "fenomenólogos alemanes"¹⁹. En él la fenomenología es aceptada como un camino que conduce a un filosofar "no psicológico [ya que] versa sobre contenidos de pensa-

¹⁸ Sobre la discusión entre Husserl y Fink (y su filiación con Heidegger), *cf.* "Einleitung des Herausgebers" (*Hua XXXIV*: xxxix ss.).

¹⁹ Sobre el tema, *cf.* Janicaud 2009: 41–66.

miento que hay que hacer emerger, aflorar a la luz de la reflexión" (Marcel 1996: 146). La fenomenología es visitada de un modo novedoso, aunque conserva, a manera de influencia, sus motivos más característicos: en el vínculo entre "le *qui* et le *quid*", una conexión que "no es una simple conjunción externa", se aprecia una lectura libre de la intencionalidad husserliana. Lo mismo en la distinción entre la actitud del ideólogo y el pensador, quien, separado de aquel, al estar perpetuamente en guardia frente a la "petrificación posible de su pensamiento", se mantiene en una actitud de duda que sólo es asequible mediante la *epojé*. No obstante, es de considerar que Marcel consideraba la obra de Scheler y Heidegger como las más importantes del movimiento fenomenológico (1994: 449 ss.).

Las obras de Jean-Paul Sartre y Merleau-Ponty vendrían a consolidar la llegada de la fenomenología a Francia como modelo de pensamiento. Pero se hizo con la ayuda de otras fuentes epistémicas que llevaron la fenomenología a ser asumida como un método y que, como ha dicho Derrida, no dejaron penetrar en las profundidades de su propuesta teórica. En *L'être et le néant*, publicado en 1943, Sartre presenta la fenomenología de Husserl de la mano de Hegel y Heidegger. Sin embargo, con la publicación, en enero de 1939, de su "Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité", ya se avizoraba una nueva "ontología fenomenológica" que sería fecunda para el pensamiento francés entre 1940 y 1950. De acuerdo con las discusiones de la época, la *Phénoménologie de la perception* de Merleau-Ponty, publicada en 1945, intenta una exposición sucinta de la fenomenología, prescribiendo una inherente imposibilidad de ser un movimiento cerrado, aunque introduce elementos que aún no eran asequibles a los lectores de Husserl, y se concentra en temas como la sensación, el juicio y la atención, que sólo podían ser abordados desde la lectura directa de los manuscritos. Merleau-Ponty fue uno de los primeros en hacerlo. No obstante, su acercamiento no estuvo exento de críticas. En las notas de trabajo publicadas como *Le Visible et l'Invisible* —intento de una investigación acerca del origen de la verdad—, proyecto interrumpido por la muerte de Merleau-Ponty, encontramos una severa crítica al concepto de horizonte de Husserl.

Ya para 1961, con la publicación de *Totalité et infini* de Emmanuel Levinas, la fenomenología francesa había adquirido la suficiente credibilidad como para pensar en nuevos horizontes de trabajo. Esta obra es un tratado, como reza el subtítulo, sobre la exterioridad, y exige pensar la ontología de Heidegger como la primera donación del carácter político del mundo, donde Hegel también pagará tributo. En ella, Husserl es retomado como un pensador que ha descubierto el método esencial para mantener la separación del infinito de aquella ontología inmanente, pero es acusado de un teoreticismo que, desde una lectura cartesiana y un exceso hermenéutico sobre Sócrates, exige someter lo Otro a las prerrogativas de lo Mismo. La lectura de las *Logische Untersuchungen* y de *Ideen I* son esenciales aquí.

Cercana a la discusión surgida entre las aporías de Husserl y Heidegger encontramos la obra magna de Michel Henry, *L'essence de la manifestation* (1963). Su pretensión consistía en identificar la cuestión del ser con la subjetividad, dando a esta un contenido propio y una interioridad ontológica más allá de la distancia intrínseca que la intencionalidad husserliana arrastraba en su búsqueda incesante de correlatos. Esto es posible gracias a que Henry pone fuera de juego la caída de la subjetividad en la analítica del *Dasein*, y a través del convencimiento de que la pretensión heideggeriana de conducir metodológicamente la fenomenología hacia una ontología originaria había fracasado. Su desarrollo ulterior de una "fenomenología material" señala un camino que no conviene únicamente a la unificación entre ambos mundos de pensamiento. Es así que se separa de los primeros intentos, como los de Jan Patočka o Marc Richir, y de otros más actuales, como los de Jean-Luc Marion, Claude Romano, Jean-François Courtine o Ramón Rodríguez, donde se intenta una unidad entre la fenomenología de Husserl con la ontología de Heidegger avanzando en "zigzag". También aquí es necesario mencionar la obra de Paul Ricoeur, traductor al francés de *Ideen I*, y que en su trilogía *Temps et récit* dedica una importante reflexión a los estudios husserlianos sobre el tiempo, especialmente en el tomo III —"Le Temps raconté" (1985).

En paralelo a las filosofías mencionadas, el estudio de las ontologías regionales influyó en la investigación acerca de los saberes particulares y ayudó a dar forma a la especificidad de las epistemes. La obra de Jean Cavailles —pionera en los temas retomados por Bachelard, Canguilhem y Foucault— corresponde a una historia crítica de la construcción científica e intenta la recuperación del estatuto epistemológico de las ciencias a partir de su historia. En 1938, con su *Méthode axiomatique et formalisme*, opone al realismo fenomenológico de Husserl el "trabajo intelectual efectivo", señalando que el límite de las reducciones fenomenológicas es el trabajo y la práctica fundadora como proceso para constituer las ciencias. Para hacerlo, debía analizar las condiciones de la organización racional del saber; este no sería pensable sin una particularización ontológica del quehacer de la ciencia. Más tarde, en *Sur la Logique et la théorie de la Science* (1947), intenta poner las bases de una teoría de la ciencia, pero el trabajo quedó inconcluso. Su obra, que corresponde al inicio de una crítica de la construcción de los saberes, debía independizar las regiones ontológicas a las que pertenecen las ciencias y poner en suspenso la validez de los elementos que podrían intervenir en el análisis. Así, el uso de las ontologías regionales le permitió plantear los problemas de la unidad y discontinuidad del discurso, la historia y el sentido, y volver genéticamente al origen del sentido para descubrir la "historia secreta" de sus supuestos.

Los resultados de la obra de Cavailles se reflejan en el trabajo de Gastón Bachelard, *L'Activité rationaliste de la physique contemporaine* (1951), donde la fenomenología es abordada como un proyecto fracasado incapaz de mostrar ni la especificidad de la conciencia racional ni sus modos de acción, pues, estáticamente, se concentra en un instante del ser. Para Bachelard, la fenomenología abandona lo conocido por lo ima-

ginado, y es por ello que no puede examinar la conciencia instrumental. Sus "abstracciones" le impiden una verdadera inmersión en el mundo. Así, en la obra de los primeros maestros de la llamada escuela francesa post-68, el estudio de las relaciones entre la filosofía y la ciencia tomaba como base el reconocimiento de las situaciones particulares, los procesos irreversibles, las regulaciones y las tendencias constantes que debían ser cuestionadas y desmontadas por operar como dispositivos de dominio y coerción. Todo ello se realizó a partir de la influencia secreta de Husserl.

Los modelos criticados por esta tradición fueron sometidos a una homogeneización y a una esquematización donde Platón, Descartes y Hegel se encontraban subvertidos a estrechos modelos de análisis. De esta manera, la filosofía misma, encarnada en una peculiar visión del filósofo, comienza a ser considerada bajo la unidad performativa entre el saber y el poder. Fue así que al filósofo se le exigía tomar posición política, por lo que la fenomenología fue sometida a una filosofía incapaz de acción. Esas fueron las interpretaciones de la obra de Husserl que infiltraron la obra de Richard Rorty y Jürgen Habermas y que justificaron su separación. La fenomenología ya era asumida como uno de los últimos resquicios de la ciencia tradicional, es decir, como un pensar que opera con razonamientos abstractos y a partir de la autonomía del individuo que se opone y separa de la tradición. Es por ello que fue identificada con las filosofías del sujeto solipsista burgués, como un pensar con tendencias dominadoras y como modelo de ejercitación de un modo de ser emparentado con el poder. El primer intento de sintetizar la fenomenología y el marxismo se lo debemos al joven Marcuse que en su "Beiträge zu einer Phänomenologie des historischen Materialismus" (1928) se plantea la superación de la cotidianidad del *Dasein* por la introducción de la *Lebenswelt*. Aquí se dará un punto de encuentro para el nuevo marxismo. Con esta idea Marcuse se adelanta a la obra de Tran-Duc-Thao (tan influyente en la generación de la École Normale Supérieure de la que nació el posestructuralismo), a la de Sartre, Merleau-Ponty, Kostas Axelos, Jean-François Lyotard, el checoslovaco Karel Kosík, los italianos Antonio Banfi y Enzo Paci, y a la del yugoslavo Gajo Petrovic.

§ 10. Husserl, Marx y Nietzsche

Paralela a esta discusión encontramos la obra de la Escuela de Frankfurt. Con la aparición de *Dialektik der Aufklärung* (1944), Adorno y Horkheimer retomaron los análisis husserlianos de la *Krisis*. Allí la *Lebenswelt* toma un papel central en lo tocante a las filosofías de la decadencia, donde la dialéctica de la razón produce desde su interior la sinrazón; esta relación también opera en el análisis de la unidad entre la racionalidad científica y la cultura capitalista tardía. La autocontradicción ilustrada consiste en que la ciencia había pasado, de ser el ejercicio de dominio del hombre sobre las cosas en tanto que condición de libertad, a convertirse en la base que organiza el mundo donde

la libertad y el tiempo libre han devenido objetos de cálculo, planeación y administración. La obra de Adorno y Horkheimer posibilita la consolidación de una relación estrecha entre el marxismo y la fenomenología, pero lo hace críticamente respecto del maestro de los fenomenólogos. Una consecuencia de esta visión se expresa en la obra de Althusser, *Lenin and Philosophy*, escrita en 1968 y publicada en 1971. En ella se señala que la pretensión del sujeto donador de sentido revela la ilusión básica de la fenomenología. No obstante, su análisis comprende un momento positivo en el pensamiento husserliano: si la fenomenología es un idealismo, radicalizado en las *Cartesianische Meditationen*, este lleva el análisis a las mismas dimensiones que había logrado Marx: en *Das Kapital*, ya no se trata de criticar a los capitalistas, sino de analizar la estructura del capitalismo como tal. Así, el idealismo fenomenológico permitía examinar estructuras como la de la ideología para mostrar los modos en los que el sujeto era producido en tanto que dispositivo constitutivo de los individuos concretos. La ideología perdía su estatuto fantasmagórico y obtenía por vez primera un análisis estructural. En la llamada tercera etapa de la Escuela de Frankfurt ha sido Habermas quien se ha enfrentado con la fenomenología, especialmente en *Erkenntnis und Interesse* (1968), donde aborda lo trascendental, y en el segundo tomo de su multivolumen *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981), donde analiza el concepto de *Lebenswelt* en dualidad interna con el de *sistema*.

Por su parte, influido inicialmente por Cavaillès y Canguilhem —y más tarde sorprendido por la obra de la Escuela de Frankfurt—, Michel Foucault ofrece una relación peculiar entre los estudios genealógicos de Nietzsche y la lectura metodológica de la fenomenología. En ella se lleva a cabo un ejercicio de la *epojé* que le permite renunciar al uso de temas y estrategias enunciativas que podrían obstaculizar el análisis del discurso. Este procedimiento se lleva a cabo tanto en la etapa arqueológica como en el análisis de las relaciones entre el saber y el poder, es decir, en la etapa genealógica. Frente a las técnicas de dominación enunciativas, Foucault ya había hecho uso de las consecuencias planteadas por Husserl en torno a las idealizaciones, presentadas en las conferencias de Viena y Praga, donde se señalaba que ellas producían sus propios contrarios desde su interior. Foucault llevó esta intuición hacia la relación entre la ciencia, la ética y la racionalidad. En *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961), la racionalidad científica es expuesta en relación con la locura a partir de un vínculo estrecho y, al mismo tiempo, perverso entre ellas.

Por su lado, Gilles Deleuze, el filósofo post-68 más indiferente a Husserl, adopta en su *Logique du sens* (1969) la postura de que la fenomenología es una filosofía trascendental deudora de la tradición de Kant; y aunque más tarde se retractó del teoreticismo kantiano, plantea la subjetividad trascendental husserliana como una forma soberanamente individuada que coincide con la idea de voluntad de poder que Nietzsche había detectado en la metafísica dualista de herencia platónica. Es por esto que, para Deleuze, el problema de la filosofía trascendental, desde Descartes (*ego cogito*) y Kant

(el *Ich denke* en su posibilidad sintética), consiste en la deducción de lo puro a través de lo empírico al calcar lo trascendental sobre la facticidad y viceversa.

§ 11. Los heideggerianos ortodoxos

Finalmente, cabe mencionar que la publicación en 1960 de *Wahrheit und Methode* de Hans-Georg Gadamer vino a poner la discusión fenomenológica en medio de las prerrogativas de la tradición salida de Nietzsche, Dilthey, Hegel y Heidegger. En su obra la fenomenología funciona como un *ethos* filosófico metodológicamente obstinado en descripciones. La noción de vivencia es interpretada a partir de tesis diltheyanas sobre la historicidad, y los análisis estáticos de las vivencias son considerados unidades de significado. Gadamer considera el análisis fenomenológico de las vivencias como un proceso de comprensión incapaz de reconocer su extrañeza: ellas serían momentos, fragmentos, materiales intencionales absolutamente objetivables y constituibles por la conciencia. Esto implica que Husserl consideraría las vivencias desde una óptica epistémica, teleológica y teórica. Para fortalecer su crítica, Gadamer recurre a la noción de vivencia de Nietzsche y a las consecuencias de su crítica a la metafísica. Gracias a ello puede promover una figura universal donde es dada una correlación circular entre la existencia y sus acontecimientos que exige la comprensión de sí mismo. Para Gadamer las vivencias están constituidas por "su referencia interna a la vida" (1999: 104).

A lo largo del texto, el acercamiento a Husserl es, por un lado, crítico y, por el otro, metodológico. Esto hace que la fenomenología juegue distintos papeles. En lo tocante a los problemas que conciernen a la esencia de la imagen estética, Gadamer toma elementos paradigmáticos de la "Primera investigación". El signo —la *pura referencia a algo*— y el símbolo —el *puro estar por otra cosa*—, son distinguidos del carácter estético de la imagen. Con ello, Gadamer puede constituir una hermenéutica estética. Sin embargo, las referencias a la "Primera investigación" seguirán apareciendo. Ellas regresan al comparar los nexos causales de Dilthey con el significado ideal-unitario alcanzado por Husserl como medio de superación de los prejuicios psicologistas. Es así como el concepto diltheyano del carácter estructurado de la vida psíquica encontrará correspondencia con la intencionalidad de la conciencia y evolucionará al término "significado" (Kusch 1989). Según Gadamer, Dilthey abandona el análisis lógico de Husserl al conducir el concepto de significado hacia la "vida" en tanto que temporalidad fluyente que se interpreta a sí misma, gracias a que su estructura ontológica es hermenéutica.

En el capítulo 8 de la obra se ponen en operación las críticas lanzadas por Heidegger a Husserl, esencialmente en lo tocante al vaciamiento ontológico propio a la lógica formal y a los análisis estáticos considerados ahistóricos. Allí Gadamer encuentra afinidades entre Husserl, Kant y Fichte. Esto señala que la lectura hermenéutica de

la fenomenología da por supuesto que las idealidades unitarias a las que se refiere Husserl en las *Logische Untersuchungen* serían equiparables a los *apriori* de la filosofía trascendental. De ello resulta que Husserl ya no podrá preguntar por la onticidad de la subjetividad humana²⁰. Para recuperar lo que Husserl perdió, Gadamer plantea la comprensión en relación estrecha con la facticidad. De esta manera, la hermenéutica exhibe su proceder partiendo de la fenomenología para introducir subrepticamente la necesidad de recurrir a la diferencia ontológica como modo de recuperación de la facticidad olvidada por las filosofías deudoras del cientificismo moderno. De acuerdo con Gadamer, la ontología fundamental sería más originaria que todas las filosofías.

Por otra parte, encontramos la obra de Jacques Derrida, considerado uno de los heideggerianos ortodoxos más críticos con Husserl²¹. Esta asume diversas capas de interpretación a partir de las cuales se acerca a la fenomenología²²: la metafísica de la presencia, el logocentrismo, el racionalismo e idealismo trascendental como violencia, etc. De sus comentarios a la fenomenología de Husserl resaltan la *Introduction à 'L'origine de la géométrie'* de Husserl (1962) y *La voix et le phénomène* (1967). Estas orientaciones de lectura se mantienen durante toda la obra del deconstrutor.

Husserl es concebido como un teleólogo moderno auspiciado por la metafísica de la presencia, la idea de conciencia de sí, la idea como representación y como idealidad. Para superar sus prerrogativas, Derrida ofrece una lectura cuasixistencialista con la finalidad de resolver lo que el Husserl "teórico" no habría alcanzado a hacer. Aquí se acerca a Heidegger y a Fink. La introducción de la muerte en la revisión de Husserl —como ausencia de sujeto, la desaparición del yo inscrita en el signo— en términos de temporalización de la subjetividad es una clara influencia de aquellos. Heidegger es citado desde la *Introduction* en lo tocante a la finitud como necesidad intrínseca a la fenomenología de Husserl, y como lo que afectaría el fondo unitario de todas las regiones: la conciencia. La muerte debe darse en un ente peculiar donde el fundamento tiene conciencia de su aparecer "en". De esa manera, la conciencia tendría noticia de su mundanización y su facticidad recuperando el origen óntico perdido por la abstracción. En Derrida lo que aparece desapareciendo es temporal y mortal. Es por eso que, en su peculiar lectura de la "diferencia ontológica", señala que la '*différance*',

²⁰ Como señala Hans-Rainer Sepp, la crítica de Heidegger a Husserl estriba en la posibilidad de la elevación de la actitud de un espectador trascendental que abandonaría su condición ontológica de ser-en-el-mundo. Esta situación pondría en crisis la correlación intencional y afectaría la idea de intencionalidad horizontal (2016: 87–122).

²¹ Que Habermas llame a Derrida un heideggeriano ortodoxo tiene que ver con la incapacidad de Derrida de abandonar el núcleo de los diagnósticos con los que se construyó la llamada ontoteología. De ella emana la necesidad de deconstruir la historia de la metafísica y, al mismo tiempo, el por qué se ha introducido a Husserl en el diagnóstico de esta.

²² Capas que también serán abandonadas una vez que Derrida se separa del esquema de *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, al comprender la incompatibilidad de la tradición intelectual francesa (el estructuralismo, la dialéctica de Hyppolite, el materialismo de Tran-Duc-Thao, Lacan, Freud, etc.) con aquella lectura inicial de Husserl. Cfr. Ferraris 2003, especialmente el capítulo 3.

instituida entre el ser y la escritura del signo, ofrece un ser que siempre lleva en sí la posibilidad de no ser (Petrosino 1992: 58). Así, “‘yo soy’ quiere decir originariamente ‘yo soy mortal’” (Derrida 1967: 61).

De modo que, si la estructura de todo discurso requiere de la ausencia de intuición o de percepción de objeto, es porque debemos asumir que solo el campo del signo abarcaría la región del ser y la nada. Esto ya no conduciría a las paradojas de la filosofía moderna, donde más tarde se necesita unificar contrarios. Derrida introduce el no-concepto “*différance*”, según el cual es originariamente el signo la región trascendental en la que participan dialécticamente tanto el ser como el ente y los entes. Ellos estarán constantemente comunicándose entre sí por contaminación, estratificación, pasos y saltos.

De modo que la presencia, modalidad metafísica de la idealidad y horizonte de la racionalidad, funcionará como el fondo desde el cual es puesta a prueba la doctrina del signo de Husserl. Para Derrida la lógica de Husserl se sostiene sobre un *telos* necesario desde el cual el ser es sometido a la presencia. Al plantear idealmente la descripción del lenguaje, tanto las *Logische Untersuchungen* como *Ursprung der Geometrie* imposibilitaron abordar su carácter óptico. Es por ello que Derrida considera que Husserl planteó ingenuamente el lenguaje. Si la idealidad ignora su origen óptico, entonces será necesario —aquí viene Fink— buscar un lenguaje capaz de transmitirlo trascendental (Fink 1968). Para Derrida, la unidad entre el lenguaje ordinario y el fenomenológico jamás llega a romperse. El paso de una región a otra, ya anunciada con la idea de contaminación, acude a una “*Verflechtung*”, un entrelazamiento, entre el índice y la expresión. Nuevamente el signo sobrevivirá a este lazo, pero ahora lo hará como signo-índice y signo-expresión. Desde aquí Derrida puede señalar una escritura indicativa no-fonética y una escritura expresiva fonética, y plantear su propia concepción de lo trascendental como respuesta a la idea de llevar hasta el final las consecuencias de la diferencia ontológica, donde la ausencia y la presencia tendrían el mismo peso.

Derrida señala un desajuste entre la consideración de la indicación y la expresión en la “Primera investigación”. Las nociones *Zeichen*, *Hinweis* y *Beweis* son tratadas en términos del entrelazamiento. Según esto, los binomios ser-sentido, hecho-derecho, historia-razón, empírico-trascendental se contaminan dialécticamente, conservando su carácter de opuestos. No habría posibilidad de fusionarlos. Aquí llega a la pluma el diagnóstico absolutamente general que Derrida realizó de la obra husserliana desde *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. La idea de una contaminación dialéctica pone en operación el diagnóstico heideggeriano que señala que los análisis eidéticos consisten en un vaciamiento ontológico de la realidad. Aquí Derrida recurre a Cavailles para ayudarse a comprender la teoría de la indecidibilidad de Gödel, y utilizarlo como marco de referencia para la lectura de la fenomenología. En otras palabras, con la lectura dialéctica de *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*,

la lectura metafísica de *L'Origine de la géométrie*, y la lectura subjetivista de *La voix et le phénomène*, Derrida pensó radicalizar la diferencia ontológica hacia un nuevo campo de lo trascendental: el lenguaje en sus múltiples modos de donación. Dentro de los desarrollos abiertos desde la crítica de Heidegger a Husserl se encuentran las obras de Gianni Vattimo, Klaus Held, Hans-Helmuth Gander, Françoise Dastur, Julien Pieron, Marjorie Grene, Magda King, Joseph Kockelmans, Thomas Langan, Werner Marx, Thomas Fay, y un sinfín de comentaristas y *scholars*.

* * *

Queda entonces por decir que, no obstante la gran disputa acerca de la filosofía originaria y el comienzo radical en la que hoy nos encontramos, lo que hemos señalado en este trabajo solo ofrece ejemplos de que el tiempo de la filosofía husserliana aún no ha terminado. Frente a la idea heideggeriana de que ella había llegado a su final, hemos mostrado lo contrario. El pensamiento de Husserl no tiene el valor de algo pasado ni de algo designado de manera histórica. Antes bien, si este ha logrado responder a su posteridad y adaptarse a nuevos tiempos, a pesar de las lecturas contradictorias y libres de su obra durante el siglo XX, es quizá porque solo esta puede llevar a cabo una verdadera fundamentación de todas las ciencias y un verdadero compromiso radical surgido de una actitud teórica cualitativamente existencial que debe someterse a sí misma a crítica, "al menos, una vez en la vida".

REFERENCIAS

- Boole, George. 1847. *The Mathematical Analysis of Logic*. Cambridge: Macmillan, Barclay & Macmillan.
- Bourget, Paul. 1889. *Le disciple*. París: Lemere.
- Brown, Curtis S. 1990. "Husserl and Cognitive Architecture". *Southwest Philosophical Review* 6: 65–72.
- Cairns, Dorion. 1976. *Conversations with Husserl and Fink (Phaenomenologica 66)*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Campioni, Giuliano. 2009. "'...Vivimos a la sombra de una sombra'. El nihilismo de Renan, Taine y Nietzsche". En *Itinerarios del nihilismo. La nada como horizonte*, ed. Remedios Ávila, Juan Antonio Estrada y Encarnación Ruiz, 97–118. Madrid: Arena Libros.
- Chisholm, Roderick. 1955. "Sentences about Believing". *Proceedings of the Aristotelian Society* 56: 125–148.
- Cobb-Stevens, Richard. 1974. *James and Husserl: The Foundations of Meaning*. La Haya: Martinus Nijhoff.

- Cornman, James W. 1990. *Problemas y argumentos filosóficos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Costa, Vincenzo. 2015. *Fenomenologia dell'educazione e della formazione*. Brescia: La Scuola.
- D'Agostini, Franca. 1997. *Analitici e continentali: Guida alla filosofia degli ultimi trent'anni*. Milán: Raffaello Cortina Editore.
- D'Aurevilly, Jules Barbey. 1851. *Les prophètes du passé*. París: Louis Hervé.
- Derrida, Jacques. 1967. *La voix et le phénomène*. París: Presses Universitaires de France.
- Dilthey, Wilhelm. 1921. *Die Jugendgeschichte Hegels. Gesammelte Werke IV*. Leipzig: Teubner.
- Dilthey, Wilhelm. 1957. "Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften". En *Gesammelte Schriften VII*. Stuttgart: Teubner.
- Dreyfus, Hubert. 1972. *What Computers Can't Do*. Nueva York: Harper & Row.
- Dreyfus, Hubert. 2014. *Skillful Coping: Essays on the Phenomenology of Everyday Perception and Action*. Oxford: Oxford University Press.
- Dummett, Michael. 1981. *The Interpretation of Frege's Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Ferraris, Maurizio. 2003. *Introduzione a Derrida*. Roma: Laterza & Figli.
- Ferrater Mora, José. 1969. *La filosofía actual*. Madrid: Alianza Editorial.
- Fink, Eugen. 1968. "Los conceptos operatorios en la filosofía de Edmund Husserl". En *Cahier du Royaumont, Husserl*. Buenos Aires: Paidós.
- Føllesdal, Dagfinn. 1969. "Husserl's Notion of Noema". *Journal of Philosophy* 66: 680–687.
- Frege, Gottlob. 1998. *Ensayos de semántica y filosofía de la lógica*. Madrid: Tecnos.
- Gadamer, Hans-Georg. 1999. *Verdad y método*. Madrid: Sígueme.
- Gallagher, Shaun, y Zahavi, Dan. 2008. *The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*. Londres/Nueva York: Routledge/Taylor & Francis.
- Heidegger, Martin. 1967. *Sein und Zeit*. Tubinga: Max Niemeyer.
- Heinemann, Fritz. 1954. *Existenzphilosophie. Lebendig oder Tot?* Stuttgart: Kohlhammer.
- Henrich, Dieter. 1967. *Hegel im Kontext*. Frankfurt: Suhrkamp, 37–56.
- Ortiz Hill, Claire. 1991. *Word and Object in Husserl, Frege and Russell. The Roots of Twentieth-Century Philosophy*. Athens, OH: Ohio University Press.
- Husserl, Edmund. 1950 ss. *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke*. La Haya / Dordrecht / Cham: Martinus Nijhoff / Kluwer Academic Publishers / Springer.
- Hua I. 1950. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, ed. Stephan Strasser.
- Hua III/1. 1976. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, ed. Karl Schuhmann.
- Hua VI. 1954. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, ed. Walter Biemel.
- Hua IX. 1968. *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, ed. Walter Biemel.

- Hua XVII. 1974. *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, ed. Paul Janssen.
- Hua XVIII. 1975. *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*, ed. Elmar Hohenstein.
- Hua XIX/1. 1984. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, ed. Ursula Panzer.
- Hua XIX/2. 1984. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, ed. Ursula Panzer.
- Hua XX/1. 2002. *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband - Erster Teil: Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913)*, ed. Ullrich Melle.
- Hua XXII. 1979. *Aufsätze und Rezensionen (1890–1910), mit ergänzenden Texten*, ed. Bernhard Rang.
- Hua XXV. 1987. *Aufsätze und Vorträge (1911–1921)*, ed. Thomas Nenon y Hans Rainer Sepp.
- Hua XXXIV. 2002. *Zur phänomenologischen Reduktion: Texte aus dem Nachlass (1926–1935)*, ed. Sebastian Luft.
- Husserl, Edmund. 1975. *Articles sur la logique*, trad. Jacques English. París: Presses Universitaires de France.
- Husserl, Edmund. 1994 *Husserliana: Husserliana Dokumente*. La Haya / Dordrecht / Cham: Martinus Nijhoff / Kluwer Academic Publishers / Springer.
- Hua Dok II/1. 1988. VI. *Cartesianische Meditation*, ed. Hans Ebeling, Jann Holl y Guy Van Kerckhoven.
- Hua Dok III/3. 1994. *Briefwechsel VIII: Institutionelle Schreiben*, ed. Karl Schuhmann y Elisabeth Schuhmann.
- Hua Dok III/6. 1994. *Briefwechsel II: Die Münchener Phänomenologen*, ed. Karl Schuhmann y Elisabeth Schuhmann.
- Husserl, Edmund. 2001 ss. *Husserliana: Husserliana Materialien*. La Haya / Dordrecht / Cham: Martinus Nijhoff / Kluwer Academic Publishers / Springer.
- Hua Mat IX. 2012. *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1916–1920*. ed. Hanne Jacobs.
- Janicaud, Dominique. 2009. *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. París: Éditions de l'Éclat.
- Küng, Guido. 1968. "Language Analysis and Phenomenological Analysis". En *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie Wien*, ed. Leo Gabriel, 247–253. Viena: Herder.
- Kusch, Martin. 1989. *Language as Calculus vs. Language as Universal Medium: A Study in Husserl, Heidegger and Gadamer*. Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers.
- Litt, Theodor. 1919. *Individuum und Gemeinschaft*. Leipzig-Berlín: Teubner.

- Lohmar, Dieter y Dirk Fonfara, eds. 2006. *Interdisziplinäre Perspektiven der Phänomenologie. Neue Felder der Kooperation: Cognitive Science, Neurowissenschaften, Psychologie, Soziologie, Politikwissenschaft und Religionswissenschaft*. Dordrecht: Springer.
- Marbach, Eduard. 1993. *Mental Representation and Consciousness: Towards a Phenomenological Theory of Representation and Reference*. Dordrecht: Springer.
- Marcel, Gabriel. 1996. *Ser y tener*. Madrid: Caparrós.
- Marras, Ausonio, ed. 1972. *Intentionality, Mind, and Language*. Urbana: University of Illinois Press.
- Minsky, Marvin. 1975. "A Framework for Representing Knowledge". En *The Psychology of Computer Vision*, ed. Patrick H. Winston, 211–277. Nueva York: McGraw-Hill.
- Misch, George. 1964. "Vorbericht des Herausgebers". En *Wilhelm. Dilthey. Gesammelte Schriften V*, ed. Georg Misch. Stuttgart: B.G. Teubner.
- Mulligan, Kevin. 1987. "Promisings and Other Social Acts: Their Constituents and Structure". En *Speech Act and Sachverhalt: Reinach and the Foundations of Realist Phenomenology*, ed. Kevin Mulligan, 29–90. Dordrecht: Martinus Nijhoff.
- Mulligan, Kevin. 1992. "Sulla storia e l'analisi della filosofia continentale". *Iride* 8: 183–190.
- Ni, Liangkang. 1999. *Seinsglaube in der Phänomenologie Edmund Husserls (Phaenomenologica 153)*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Paredes Martín, María del Carmen. 2007. *Teorías de la intencionalidad*. Madrid: Síntesis.
- Petitot, Jean. 1993. "Phénoménologie naturalisée et morphodynamique: la fonction cognitive du synthétique a priori". *Intellectica* 17: 79–126.
- Petitot, Jean, Varela, Francisco, et al., eds. 1999. *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*. Redwood City: Stanford University Press.
- Petrosino, Silvano. 1992. *Jacques Derrida et la loi du possible*. París: Éditions du Cerf.
- Priest, Stephen. 1994. *Teorías y filosofías de la mente*. Madrid: Cátedra.
- Rastier, François. 1991. *Sémantique et recherches cognitives*. París: Presses Universitaires de France.
- Reeder, Harry, Langsdorf, Leonore. 1988. "A Phenomenological Exploration of Popper's 'World 3'". En *The Horizons of Continental Philosophy: Essays on Husserl, Heidegger, and Merleau-Ponty*, ed. Hugh J. Silverman et al., 93–129. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Reeder, Harry. 2009. *La globalización y la fenomenología del lenguaje*. Morelia: Jitanjáfora.
- Ricœur, Paul. 1985. *Temps et récit. Tome III: Le Temps raconté*. París: Le Seuil.
- Ryle, Gilbert. 1962. "La Phénoménologie contre 'The Concept of Mind'". En *La philosophie analytique, Cahiers de Royaumont*. París: Les Éditions de Minuit.
- Sabah, Gilbert. 1988. *L'intelligence artificielle et le langage. Représentations des connaissances*. París: Hermès.
- Safranski, Rüdiger. 2000. *Nietzsche: Biographie seines Denkens*. Múnich/Viena: Hanser.

- Schaefer, Richard. 2017. "A Catholic Genealogy of Protestant Reason". En *Archeologies of Confession: Writing the German Reformation, 1517–2017*, ed. Carina L. Johnson et al., 131–150. Nueva York: Berghahn Books.
- Sepp, Hans-Rainer. 2016. "Los límites del horizonte". En *Horizonte y mundanidad. Homenaje a Roberto Walton*, ed. Luis R. Rabanaque y Antonio Ziri6n, 87–122. Morelia: Jitanjáfora.
- Spiegelberg, Herbert. 1994. *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*. Vol. 2. (*Phaenomenologica* 6). La Haya: Kluwer Academic Publishers.
- Stadler, Friedrich. 2018. *El C6rculo de Viena: Empirismo l6gico, ciencia, cultura y pol6tica*. M6xico: Fondo de Cultura Econ6mica.
- Thom, Ren6. 1983. *Paraboles et catastrophes*. Par6s: Flammarion.
- Van Peursen, Cornelis Anthonie. 1969. *Phänomenologie und analytische Philosophie*. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Volpi, Franco. 2009. *Il nichilismo*. Roma: Laterza & Figli.
- Von Baader, Franz. 1824. *Sämtliche Werke*. Erster Band. Leipzig: von Herrmann Bethmann.
- Wahl, Jean. 1962. "Introduction". En *Cahiers de Royaumont. La philosophie analytique*. Par6s: Minuit.

Algo más sobre la vuelta a las cosas mismas

Something More About the Return to the Things Themselves

ANTONIO ZIRIÓN QUIJANO

Universidad Nacional Autónoma de México

México

azirionq@yahoo.com.mx

ORCID ID: 0000-0001-6864-7642

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen VII (Actas del VIII Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)

Círculo Latinoamericano de Fenomenología

Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú

2026 - pp. 237-251

Resumen

Este breve texto desarrolla dos líneas de investigación relacionadas con la posición que el autor ha sostenido acerca del lema "A las cosas mismas". La primera expone un texto de Heidegger que no fue tomado en cuenta en la polémica que sostuvo con Ángel Xolocotzi en torno al mismo lema, a saber, el texto titulado "Über das Prinzip 'Zu den Sachen selbst'" (publicado en la revista *Heidegger Studies* de 1995). Esta línea concluye en que no parece haber en el análisis y la profundización que hace Heidegger de la marcha hacia las cosas mismas ninguna marcha efectiva hacia ningunas cosas mismas que no sean la misma noción de cosa misma. La segunda línea de investigación presenta dos textos de Husserl que tampoco habían sido tomados en cuenta en los textos de la polémica y que se relacionan con el acercamiento que el fundador de la fenomenología propuso entre el principio de Ir a las cosas mismas y la fenomenología trascendental. Esta línea concluye que, a pesar de que pudiera encontrarse en los textos de Husserl este acercamiento, tiene razón Fink cuando afirma que a "la cosa de la fenomenología" (la vida trascendental y el "fenómeno del mundo" que yace en ella) no se llega sino después de "un largo camino y un esfuerzo espiritual extremo".

Palabras clave

"A las cosas mismas", Husserl, Heidegger, fenomenología

Abstract

This brief text develops two lines of research related to the position that the author has held about the motto "To the things themselves". The first one exposes a text of Heidegger that was not taken into account in the polemic he has had with Ángel Xolocotzi around the same motto, namely, the text titled "Über das Prinzip 'Zu den Sachen selbst'" (published in the journal *Heidegger Studies*, 1995). This line concludes that there does not seem to be in Heidegger's analysis and in his "deepening" of the march towards the things themselves any effective way towards any things themselves other than the very notion of thing itself. The second line of investigation presents two texts by Husserl that had also not been taken into account in the texts of the polemic and that relate to the rapprochement that the founder of phenomenology proposed between the principle 'Go to the things themselves' and transcendental phenomenology. This line concludes that, although this rapprochement can be found in Husserl's texts, Fink is right when he states that "the thing of phenomenology" (the transcendental life and the "phenomenon of the world" that lies in it) is only reached after "a long journey and an extreme spiritual effort", which indicates a considerable distance.

Keywords

"To the things themselves", Husserl, Heidegger, phenomenology

El año pasado, 2018, apareció el libro *¡A las cosas mismas! Dos ideas sobre la fenomenología* (Xolocotzi y Ziri6n 2018), que contiene los escritos de un peculiar di6logo pol6mico que sostuvimos en forma muy entrecortada a lo largo de varios a6os 6ngel Xolocotzi y su servidor. Entre esa fecha y el a6o de 2014, en que se public6 el 6ltimo de los escritos de mi autoría que aparecen en esa compilaci6n —el ensayo “Ah, qu6 cosas 6stas (Respuesta a ‘Las cosas de la fenomenología’)”—, pude conocer un par de pasajes de Husserl y un breve texto de Heidegger que ninguno de los polemizantes consideramos, y que, aunque no vienen a modificar nada esencial en las posiciones en pugna, s6 introducen en la discusi6n algunos matices que pienso que conviene dar a conocer en esta ocasi6n. Quiz6 convenga tener presentes las posiciones en pugna, aunque sea en un resumen un tanto abrupto.

Por una parte, est6 el intento de su servidor, un intento que ha querido ser pedag6gico pero que ha venido a resultar desesperado y casi escandaloso, adem6s de pr6cticamente derrotado, por hacer comprender la obviedad de que el llamado (o lema, o m6xima, o principio) “¡A las cosas mismas!” no expresa ninguna definici6n o caracterizaci6n de la fenomenología o del m6todo fenomenol6gico. Esto es as6 porque, dicho de la manera m6s simple y esquem6tica, las *cosas de la fenomenología* son la *conciencia*, o m6s propiamente, los *fen6menos de conciencia* (las cosas o los objetos en el c6mo de su aparecer, o la correlaci6n intencional, la constituci6n, etc.), y en cambio el lema se refiere a *cosas* en el sentido m6s general o m6s formal posible, y su funci6n es s6lo recordarnos que la primera condici6n en una investigaci6n cient6fica y filos6fica es la voluntad de dirigirse a lo que sea que haya que investigar, por encima —o por debajo— de cualquier autoridad, de cualquier convicci6n personal, de cualquier prejuicio.

Por la otra parte, tenemos el intento, *para m6* desesperado y casi escandaloso, de afirmar que ya este mismo tener que ver con las cosas en ese sentido general, formal

e indeterminado, es o puede llamarse *fenomenologí*a, no fenomenologí

a, desde luego, en sentido husserliano, sino en un sentido acaso más hondo y primario, en el cual puede identificarse con *ontologí*a, o con el pensar el ser, o con la historia del ser, trátese del *Sein* con "i" latina o con "y" griega, y con una tachadura o sin ella. Los fenómenos de la fenomenologí

a, es decir, las cosas de la fenomenologí

a, no son, en esta concepción, fenómenos de conciencia; son algo anterior a estos, están en un ámbito distinto, en un sentido previo y normalmente oculto. Su servidor piensa, y él cree, insisto, con seria intención pedagógica, que esta movida es muy propicia para confundir las cosas, una manera de no llamar a las cosas por su nombre, y la insistencia en ella una obstinación inexplicable.

Ahora bien, por otro lado, aunque no siempre acompañen a Heidegger en su peculiar versión de esta obstinación, una larga lista de pensadores pertenecientes al movimiento llamado, bien o mal, *fenomenológico*, sí aceptan la parte central de esa obstinación, que consiste en identificar la máxima como máxima *fenomenológica*, y asumen además que la mejor caracterización posible de la fenomenologí

a, la que unifica a todas las variopintas fenomenologí

as, está dada por el llamado "A las cosas mismas"¹.

Toda la cuestión se resume, entonces, al parecer, en una cuestión de nombres. O le llamamos *fenomenologí*a al estudio de los fenómenos de conciencia, o le llamamos *fenomenologí*a al mero acatamiento al llamado "A las cosas mismas", haciendo de estas cosas, independientemente de la manera como se especifiquen, o aunque no se especifiquen de ninguna manera, los "fenómenos" de la fenomenologí

a.

El breve texto de Heidegger viene a darnos ocasión de nuevas reflexiones. El texto, titulado "Über das Prinzip 'Zu den Sachen selbst'", apareció en la revista *Heidegger Studies*, en 1995, pero su editor, F.-W. von Herrmann, sitúa su redacción en torno al año 1957. No voy a exponer ni menos a interpretar el texto completo, lo que sería una tarea que sobrepasa mi competencia. Me limitaré a señalar lo que creo que puede ser significativo para los puntos que han estado en discusión, y, sobre todo, los motivos que dan lugar a nuevas reflexiones.

Heidegger comienza diciendo que Husserl, "en la primera fase de su pensar fenomenológico", recurrió al principio "A las cosas mismas" para hacerlo valer "contra el desatino que se había vuelto usual e imperante de las opiniones filosóficas, contra el mero refugio en una posición filosófica fundamental históricamente heredada y aceptada (la de Kant)" (Heidegger 1995: 5)². Nada que objetar. Nada que objetar tampoco cuando dice en seguida: "El mentado principio no dice, sin embargo, cuáles

¹ Quizá el caso actual más extremo de esta asociación de la fenomenologí

a con el lema "A las cosas mismas" sea el de la iniciativa "Back to the Things Themselves" (<https://btttt.net>).

² Las traducciones de todas las citas en esta contribución pertenecen al autor, incluso en los casos en que se indique la paginación respectiva de la traducción publicada.

son las cosas mismas y cómo ellas han de pensarse como tales” (Heidegger 1995: 5). Esta indeterminación inicial es a mi juicio esencial al principio, y Heidegger hace muy bien en ponerla por delante. Las cosas sólo pueden determinarse en razón de los intereses teóricos que uno tenga y de las metas teóricas o prácticas que uno persiga. Pero Heidegger continúa:

¿Por qué el principio deja esto indeterminado? No deja nada indeterminado; pues por la cosa misma vale *la conciencia*, esto es, el tener consciente, que es consciente, y la conciencia en cuanto el “yo” sapiente (Heidegger 1995: 5).

Aquí, desde luego, Heidegger está ya señalando cierta impropiedad, cierto apresuramiento en la identificación por parte de Husserl de las “cosas mismas” con la conciencia, es decir, con el tema de la fenomenología. Claro que ha sido Heidegger mismo quien situó esta apelación de Husserl al principio “A las cosas mismas” en la primera fase *del pensar fenomenológico*. El pasaje más representativo de esa apelación en esta fase de la fenomenología se encuentra, como se sabe, en el § 2 de la Introducción al segundo tomo de las *Investigaciones lógicas* (Husserl 2017: 215–230), las “Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento”³, en el que Husserl propone el *análisis fenomenológico* como el medio para llevar a *claridad y distinción epistemológicas* las ideas y las leyes lógicas puras, los conceptos y proposiciones lógicas, las fundamentaciones y las teorías lógicas, etc. Dado que estos conceptos y proposiciones se han originado en la intuición, en una abstracción basada en ciertos procesos vivenciales de conciencia, las “cosas mismas” a las que tenemos que retroceder si “no queremos de ninguna manera darnos por satisfechos con ‘meras palabras’, esto es, con una significación verbal meramente simbólica”, son precisamente esas “intuiciones plenamente desenvueltas” y la “abstracción actualmente llevada a cabo”; son, pues, vivencias de conciencia. El “Queremos retroceder a las ‘cosas mismas’” (Husserl 2017: 218) que Husserl pronuncia en esa ocasión no consiste, sin embargo, en una invitación a ejecutar esas intuiciones y abstracciones una vez más, como si fuéramos lógicos, sino en una invitación a efectuar una reflexión fenomenológica sobre ellas y sobre su correlato —aquellos conceptos y proposiciones lógicos—. Esta reflexión es el meollo del proceder fenomenológico. Si las cosas mismas del llamado se identifican con las cosas de la fenomenología, ello se debe a que aquí ya está decidido cuáles son las *cosas de la fenomenología*.

Pero tiene mucho interés el hecho de que Heidegger afirme que el principio —en su empleo por parte de Husserl, se entiende— “toma como predecidido y predado”

³ En los textos de la polémica, me referí a este sitio de la obra de Husserl en “La palabra de las cosas” (Xolocotzi y Ziri6n 2018: 24) y en “El llamado a las cosas mismas y la noci6n de fenomenologí a” (Xolocotzi y Ziri6n 2018: 56). Asimismo, en “¡Ah, qué cosas éstas” (Xolocotzi y Ziri6n 2018: 155–166 y ss.).

"cu6les sean *las cosas mismas*" (Heidegger 1995: 5), es decir, que Husserl no se haya detenido en ese primer momento de completa indeterminaci6n de las cosas mismas, y haya resuelto, seg6n Heidegger sin buenas razones, que ellas eran la conciencia o, podemos decir, en general, las cosas de la fenomenolog6a husserliana.

Cu6les sean las cosas mismas, el principio lo toma como predecidido y predado. El principio es principio del m6todo (*Wegsein*) de la filosof6a —en cuanto este conocer. Justo de modo que el conocer que le sigue busca ahora expresamente asentar y asegurar esta cosa en su estructura fundamental de la intencionalidad. Conciencia: sujeto–objeto; yo–objeto (c6mo). Pero en la medida en que la cosa misma sigue siendo planteada como "la conciencia" (el ego cogito), sin que este planteamiento sea tenido en lo m6s m6nimo como cuestionable, este principio est6 en la ruta del pensamiento moderno (Heidegger 1995: 5).

Debe estar claro que lo que, para Heidegger, se encuentra en la ruta del pensamiento moderno no es precisamente el principio "A las cosas mismas", sino la adopci6n que de 6l hace la fenomenolog6a husserliana, porque en 6sta las cosas del principio se han identificado con la conciencia, el *ego cogito*, la intencionalidad, etc.

En toda la exposici6n hist6rico-etimol6gica que hace Heidegger en este breve escrito del principio, de su sentido y de su equivalencia con la consigna griega "*αὐτὸ τὸ ὄν καθ' αὐτό*" —exposici6n que no seguiremos en todos sus detalles—, me interesa destacar dos puntos muy notables.

El primero es la posibilidad de entender el principio como un principio que no es s6lo anterior a la fenomenolog6a y a su identificaci6n de las cosas con la conciencia, sino incluso anterior a la misma filosof6a.

Cuando el principio se funda de tal modo en lo principal (*im Prinzipiellen*), y por cierto principal de un principio que de ning6n modo es primariamente principio s6lo del conocer y para 6ste, sino principio del ὄν ἢ ὄν, entonces el principio se mantiene equ6voco y, en la medida en que es tenido por un6voco, es enga6oso [*irref6hrend*] en sentido esencial (Heidegger 1995: 6).

Esta equ6vocidad del principio, anterior a la especificaci6n de sus cosas como tales o cuales cosas bien determinadas, es, de nuevo, esencial para la posici6n que sostengo. El principio se sit6a en una dimensi6n anterior, m6s fundamental, que la dimensi6n en que se coloca a s6 misma la fenomenolog6a como investigaci6n de la conciencia. Que esta colocaci6n propia de la fenomenolog6a est6 o no en la ruta del pensamiento moderno, no lo voy a discutir ahora porque no forma parte del tema que aqu6 interesa. S6lo comento que, si la fenomenolog6a de Husserl sigue la marcha del pensamiento moderno, ello no puede deberse a la pertinencia o impertinencia de su apelaci6n al principio "A las cosas mismas"; se deber6a m6s bien a su selecci6n

de la conciencia o la correlación intencional como la cosa de la fenomenología. Y es que, aunque Heidegger no quiera verlo, también para Husserl el principio "A las cosas mismas" es esencialmente anterior a la fenomenología y a la delimitación de su tema o de sus cosas.

El segundo punto notable en la exposición de Heidegger es que no utiliza en ella la máxima "A las cosas mismas" para caracterizar a la fenomenología, ni como disciplina ni como método de la ontología. Esta dejación, aunque tácita, salta a la vista —si tenemos en cuenta, claro, la insistencia con la que en otros lugares (comenzando por *Ser y tiempo*) identificaba a la fenomenología con el "Volver a las cosas mismas". No soy ningún experto en la obra de Heidegger, y no he podido averiguar si esta dejación presente en este escrito no es, como parece, algo más que una posición aislada. En todo caso, lo que este escrito, y gracias precisamente a esta dejación, permite apreciar —y esto es lo notable—, es la arbitrariedad de la vinculación del principio "A las cosas mismas" con la fenomenología, pero no sólo con la fenomenología husserliana con sus cosas ya determinadas, sino con toda fenomenología o con la fenomenología en general.

Esta desvinculación puede apreciarse muy bien, en el caso de Heidegger, si seguimos el repaso que el propio Heidegger hace de su evolución intelectual en la carta a William J. Richardson publicada como prólogo en el libro de éste (Richardson 1997: XIII–XVIII). Ahí se aprecia que la fenomenología no fue para Heidegger ni un punto de partida ni en todo caso una motivación inicial, sino que llega a ella después de algunos años de búsqueda en torno a la cuestión del Ser, la cual se despertó en él con la lectura del libro de Brentano *Von den mannigfachen Bedeutung von Seienden nach Aristoteles*. Cuando se acerca a la fenomenología tiene ya bien definido el objeto de su filosofar, o en sus términos, la "cosa más propia del pensar", es decir, el Ser, y se empeña por comprender la fenomenología como un medio o un método que habría de permitir mostrar el Ser. Durante todo el intenso proceso de familiarización con la fenomenología que vivió, se mantuvo en pie sin embargo la cuestión del Ser que el escrito de Brentano había despertado en él, y fue sólo la posibilidad de poner el llamado "A las cosas mismas" al servicio de su propia pesquisa, dándole un nuevo sentido y alcance mediante los conceptos clave, recogidos del pensamiento griego —de *ἀλήθεια* y de *οὐσία*— lo que lo convenció, no sólo de que ese llamado era "el principio de la fenomenología", sino también de que la fenomenología husserliana incumplía en un sentido muy preciso su propio principio al reducir "la cosa misma" a la conciencia intencional o incluso al yo trascendental.

Si en cambio la fenomenología, en cuanto el dejar mostrarse de la cosa misma, debe determinar el método normativo de la filosofía y si la pregunta guía de la filosofía desde antiguo se mantiene en las más diversas formas como la cuestión del ser del ente, enton-

ces tendr3a que mantenerse el ser como la primera y la 3ltima cosa misma para el pensar (Richardson 1997: xv).

Entre tanto, "la fenomenolog3a" en el sentido de Husserl se constru3a como una posici3n filos3fica determinada, predelineada por Descartes, Kant y Fichte, a la cual la historicidad del pensar le era enteramente ajena. Contra esta posici3n se desarrolla en *Ser y tiempo* la cuesti3n del ser, seg3n confiesa Heidegger en este pr3logo. Si este desarrollo significa, seg3n 3l mismo cree, un apresamiento m3s fiel a las cosas del que llama "principio de la fenomenolog3a", o no, es justamente parte de la cuesti3n que no est3 ahora en discusi3n.

Lo que s3 est3 o debe estar en discusi3n es que ese principio, el principio contenido en la m3xima "A las cosas mismas", no es como tal, en su formulaci3n escueta, "principio de la fenomenolog3a". Y en verdad, no hay que sostener esto —y no he sostenido esto— s3lo contra Heidegger, sino contra una ya larga tradici3n de pensamiento dentro — y tambi3n fuera— de eso que se llama, de la manera m3s vaga y equ3voca posible, movimiento fenomenol3gico. Aqu3 no hace al caso, claro est3, que todos los representantes de ese movimiento asuman que esa m3xima "A las cosas mismas" es la "gu3a de su trabajo", sea 3ste o no fenomenol3gico (Xolocotzi y Ziri3n 2018: 207–208)⁴. Porque si fu3ramos a preguntarle a los fil3sofos de cualesquiera otras corrientes m3s o menos alejadas del "movimiento fenomenol3gico" —ll3mense anal3ticos, cr3ticos, estructuralistas, realistas trascendentales o lo que ustedes gusten— si se gu3an en su trabajo por las cosas mismas o por algo diferente (prejuicios, autoridades, tradiciones, sentencias y consejos populares, corazonadas, "o3das" o similares), y fu3ramos a definir ese mismo movimiento "fenomenol3gico" por el c3rculo de las respuestas positivas, les aseguro que la noci3n resultante de "fenomenolog3a" quedar3a mucho m3s desdibujada de lo que ya lo est3 gracias a las fatalidades hist3ricas de las que no nos hemos sabido librar. No s3lo Wittgenstein terminari3a siendo fenomen3logo, sino todo aquel que comprenda la m3xima y tenga una vocaci3n te3rica m3nimamente responsable.

En verdad, en serio, no hay que dejarse impresionar por los grandes nombres (ll3mense Klaus Held, Jean Fran3ois Courtine, o como se llamen)⁵. Hay que dejarse impresionar s3lo por las cosas mismas.

⁴ Xolocotzi afirma que 3l siempre ha "considerado que este *Forschungsprinzip* es la gu3a del trabajo fenomenol3gico" y que "pr3cticamente todos los as3 llamados 'fenomen3logos' aceptan la m3xima fenomenol3gica como gu3a de su trabajo", y a3ade: "excepto, claro est3, Ziri3n". Pero se equivoca, pues Ziri3n tambi3n acepta la m3xima "Volver a las cosas mismas" como gu3a de su trabajo; s3lo que no la acepta como m3xima fenomenol3gica (Xolocotzi y Ziri3n 2018: 207–208).

⁵ Los nombres de quienes sostienen que el llamado "A las cosas mismas" caracteriza a la fenomenolog3a o es el principio directivo de la fenomenolog3a, abundan, tanto en el campo husserliano como en el heideggeriano. Varios se han mencionado en los escritos publicados en el libro *¡A las cosas mismas!*. Aqu3 me refiero a los trabajos de Klaus Held y de Jean Fran3ois Courtine. Cfr. Held 1988: 239–263; cfr. Courtine 1988: 81–106.

En el escrito de Heidegger que repasamos, se dice muy explícitamente:

La cosa misma —lo que hay-que-pensar, esto es, lo propiamente todavía impensado. Esto sólo puede ser descubierto en lo pensado —lo pensado del ente como ente, el ente en su ser; el ser *del* ente (Heidegger 1995: 6).

Pero no todos los fenomenólogos, y mucho menos todos los filósofos, han tomado como su asunto, como su tema, como su cosa, el ente en su ser, el ser del ente.

Así pues, aun en esta sencilla exposición puede apreciarse que en todo caso tiene que haber un camino, aunque sea un camino de mínima reflexión, de meditación más o menos breve o expedita, entre la formulación del principio "A las cosas mismas" y el hallazgo de la naturaleza de las "cosas" de que se trata en cada caso, suponiendo, claro está, que no tengamos ya decidido de antemano a qué cosas nos estamos refiriendo, y, por otro lado, que no se trata de dejar al principio con su noción enteramente formal de cosas, pues de esa manera en realidad no se avanza hacia ninguna parte. El camino es más largo cuando las "cosas" no son algo obvio y se trata de hacer entender, no sólo la identidad de esas "cosas", sino además su naturaleza fenomenológica o la naturaleza fenomenológica de su descubrimiento. Y en efecto, la mejor prueba de que la máxima "A las cosas mismas", por sí misma, no expresa una definición de la fenomenología ni caracteriza a la fenomenología, son esos bien conocidos retorcimientos etimológicos y conceptuales de los que necesitó valerse Heidegger para intentar mostrar en el § 7 de *Ser y tiempo* que la cosa de la fenomenología es el Ser y que el estudio ontológico del Ser puede definirse metodológicamente como fenomenología.

Eso que hace Heidegger en ese § 7 es recorrer el camino que separa la máxima "A las cosas mismas" de una determinación peculiar de las cosas de la fenomenología. Y hay que decir también que a esta determinación se le pueden aplicar las palabras que Heidegger emplea, en el texto que ahora reseño, contra la fenomenología de Husserl. Cuando dice que si las cosas del principio no mantienen su sentido formal el principio se vuelve engañoso, no parece percatarse de que la identificación de las cosas del principio con el Ser, o con la Historia del Ser, o algo del estilo, *es también una efectiva desformalización del principio*, y éste se vuelve engañoso porque ya no puede servir para llamar, gracias a su equivocidad original, a cualesquiera clases de cosas y no ya sólo a las de la "fenomenología heideggeriana", si así puede llamarse lo que Heidegger hizo.

Pero esas son palabras que Heidegger emplea para referirse a lo que ocurre cuando una filosofía como la de Husserl —en la tradición de la filosofía trascendental— le asigna al principio, al llamado "A las cosas mismas", la *conciencia* como la cosa de la fenomenología. Pues con ello, según dice, esta misma conciencia deja de ser *cuestionable*, digna de ser cuestionada e interrogada, y el principio queda congelado y cancelado.

Habría que ver, realmente, con cuál determinación de las "cosas" del principio, si con la husserliana que las entiende como la correlación intencional entre la concien-

cia trascendental y todo lo que aparece en el sentido m6s amplio posible, o si con la heideggeriana —que las entiende como Ser, y luego *Seyn*, Historia del Ser, *Ereignis*, etc.— se le se6ala a la filosofa una tarea m6s fructifera, m6s hacedera, m6s prometedora. Aunque estas son las cuestiones que no se trata de discutir aqu6, no quiero dejar de comentar que en ocasiones parece que, en manos de Heidegger, el principio "A las cosas mismas" deja de ser un efectivo llamado, y menos que nada un llamado a alguna disciplina te6rica que pueda recibir el nombre de "fenomenolog6a", y que s6lo funciona como un llamado a analizar sin fin el principio mismo, a volver una y otra vez sobre 6l y a profundizar en sus supuestos, en las aperturas y claridades impl6citas en 6l, etc. Por interesantes que ese an6lisis y esa profundizaci6n sean, no se ve que haya en ellos ninguna marcha hacia ningunas cosas mismas que no sean la misma noci6n de cosa misma⁶.

Por todo esto me parece muy cuestionable la afirmaci6n de Von Herrmann (cito a Von Herrmann, pero esto es *vox populi* en la erudici6n heideggeriana) seg6n la cual "la radicalizaci6n heideggeriana del planteamiento husserliano (...), s6lo fue posible mediante una radicalizaci6n del principio fenomenol6gico 'a las cosas mismas'" (Von Herrmann 1996: 40). Si la radicalizaci6n consiste en dejar a las "cosas mismas" en su sentido formal, inespec6fico, indeterminado, equ6voco, no veo c6mo se puede evitar aqu6 el congelamiento y la cancelaci6n de posibilidades.

¿Qu6 podr6a decirse de estas cosas desde el punto de vista de Husserl?

Hay que insistir, ante todo, en que desde este punto de vista el llamado "A las cosas mismas" no es, de entrada, un principio fenomenol6gico. Tambi6n en Husserl hay una clara distancia entre el principio "A las cosas mismas", entendido justamente como principio, como una formulaci6n del principio de la evidencia o "principio de todos los principios" y la resoluci6n de que s6lo una filosofa del estilo de la fenomenolog6a trascendental, con su "regreso al *ego cogito*", con su tema de la conciencia trascendental y la constituci6n trascendental del mundo, etc., puede cumplir el llamado, o m6s, el "imperativo" que ese principio encierra. No parece que sea f6cil reconocer esa distancia, a pesar de que est6 al alcance de cualquier lector atento. En *Ideas I*, es la distancia entre la formulaci6n del "principio de todos los principios" en la Secci6n primera (§ 24), en la que "[de la fenomenolog6a] hasta ahora no sabemos nada"⁷, y el despliegue de las motivaciones propiamente fenomenol6gicas a partir de la Secci6n segunda. Tambi6n en el § 19 el principio queda claramente caracterizado como principio de racionalidad o cientificidad en general (no de la fenomenolog6a, o no s6lo de ella):

⁶ Ning6n "ir" a parte alguna, como parece echar de menos Xolocotzi en su 6ltimo escrito.

⁷ El "principio de todos los principios" se formula en el § 24 dentro del Cap6tulo segundo, mientras que la afirmaci6n de que "de la fenomenolog6a no sabemos todav6a nada" se encuentra al final del § 17 y del Cap6tulo primero. Sin embargo, la afirmaci6n es indudablemente v6lida respecto de toda la secci6n primera integrada por ambos cap6tulos.

Juzgar sobre las cosas racional o científicamente quiere decir, empero, guiarse por las COSAS MISMAS, o retroceder desde los dichos y las opiniones hasta las cosas mismas, interrogarlas tal como se dan ellas mismas y hacer a un lado todos los prejuicios extraños a ellas (Husserl 2013: 119).

En *Meditaciones cartesianas*, para sólo poner un ejemplo más, es la distancia entre la declaración sobre "el sentido radical de una genuina filosofía" que se encuentra cerca del final de la Introducción, y el recorrido del camino cartesiano que comienza en la Meditación primera y que sólo puede llamarse fenomenológico cuando presenta el recurso de la "epojé fenomenológica" en el § 8, y con él el concepto de "fenómeno" en el sentido de una fenomenología que apenas se comienza a exponer.

Aquella declaración dice ya:

¿No debiera pertenecer (...) al sentido radical de una genuina filosofía, el imperativo, que se supone exagerado, de una filosofía resuelta a conseguir la extrema limpieza imaginable de prejuicios, de una filosofía que, con efectiva autonomía, se dé forma a sí misma, partiendo de últimas evidencias hijas de sí mismas, y se haga por ende absolutamente responsable? (Husserl 1986: 42).

¿No es éste el genuino contenido del llamado "A las cosas mismas", al menos cuando el mismo se expresa en el terreno de la filosofía? Pero en esa declaración no hay todavía ninguna fenomenología, como no la hay tampoco en el "principio de todos los principios".

Y sin embargo, lo que ahora quiero presentar son algunos momentos en que Husserl expresa su convicción de que una obediencia o un seguimiento radical del principio "A las cosas mismas" debe conducir a la fenomenología. Este es el otro lado de todo este asunto, y la otra línea novedosa o más o menos novedosa que quería tratar hoy.

Comienzo esta parte de mi exposición recordando un pasaje de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* en el cual Husserl expresa su convicción de que "retornar a las cosas mismas, en filosofía", es "equivalente a hacer fenomenología trascendental, o, en otras palabras, de que la fenomenología trascendental era ya una filosofía genuinamente científica"⁸.

La filosofía trascendental, decíamos, tomada en su totalidad no representa un extravío, ni tampoco, en modo alguno, "uno" de los posibles caminos, sino el único camino de futuro que el desarrollo de la filosofía tenía que seguir incondicionalmente para penetrar en la forma metodológica de su cumplimiento, única forma en la que podía ser realmente científica, y ser una filosofía que trabaje en la autocomprensión real del sentido de su tarea

⁸ Cfr. Xolocotzi y Ziri6n 2018: 76.

y en el esp6ritu de la validez definitiva, en una evidencia apod6ctica de su suelo, de sus metas, de su m6todo. Esta forma de cumplimiento s6lo pod6a presentarse en la realidad hist6rica como resultado de una autorreflexi6n de m6xima radicalidad, en la forma de un primer comienzo, de una primera adquisici6n de la tarea aclarada y del suelo apod6ctico y el m6todo de acceso a 6l, en la forma de un primer comienzo, de un trabajo que realmente pone manos a la obra, que interroga las cosas mismas (Husserl 1991: 202).

Como ya lo expres6 en el texto en que hice esta larga cita (Cfr. Xolocotzi y Ziri6n 2018: 76–77), incluso si se concediera que la fenomenolog6a trascendental "es la 6nica realizaci6n posible de la idea de una filosof6a cient6fica, de una filosof6a que verdaderamente retorna a las cosas mismas", la condici6n formal que el principio expresa y la determinaci6n material de la fenomenolog6a trascendental seguir6an impidiendo que esta disciplina se apropiara en exclusiva del mismo. Pero lo que ahora me interesa es la idea misma —que ya por s6 sola presupone, por cierto, una distancia— de un camino, y un camino de cumplimiento, desde la m6xima "A las cosas mismas" y el planteamiento y el desarrollo de la fenomenolog6a trascendental.

Hay en la obra de Husserl distintas alusiones a esta distancia y al camino que la puede recorrer. El camino no es en todo caso demasiado largo, pues las cuestiones, las cosas, de la fenomenolog6a trascendental, est6n entre las primeras que una filosof6a cient6fica tiene que tratar. As6 se establece esta liga en la primera parte del curso *Filosof6a primera*:

Una ciencia no puede tener irresueltas o hasta incuestionadas, cuestiones de cuya respuesta dependa el sentido y el valor cognoscitivo de todas sus exposiciones, desde las primeras y m6s primitivas en adelante, y con ello el 6ntegro sentido del ser que ella aspira a conocer. Tales cuestiones son, empero, las cuestiones trascendentales, y ellas son ya por esta raz6n de una 6ndole tan eminente, que tienen que preceder a todas las cuestiones objetivas, todas las no trascendentales, y por lo tanto tambi6n la ciencia de la subjetividad trascendental [tiene que preceder] a todas las otras, las ciencias objetivas; preceder naturalmente no en el sentido de la g6nesis hist6rica, sino de aquel que prescribe la idea de la filosof6a, o sea la idea necesaria de una ciencia m6s genuina y m6s rigurosa. Pues lo que tal ciencia quiere es nada m6s y nada menos que cumplir realmente su sentido como ciencia; y ello quiere decir, que ella no quiere dejarse valer a s6 misma como ciencia, en la medida en que ella misma no se entienda, no entienda sus m6todos y sus resultados, en la medida, pues, en que est6 todav6a en una condici6n de hablar constantemente sobre cosas y de levantar teor6as para ellas, cuando su sentido de principio sigue siendo para ella incomprensible (Hua VII: 70)⁹.

⁹ "Eine Wissenschaft darf keine ungel6sten oder gar ungefragten Fragen haben, von deren Beantwortung Sinn und Erkenntniswert aller ihrer Aufstellungen, von der ersten und primitivsten an, abh6ngt, und damit der Sinn des

La ciencia trascendental es, pues, en este sentido, la realización misma de la idea de una ciencia primera —o última—. Solo en ella puede desarrollarse y llevarse a culminación la “tarea universal” de investigar sistemáticamente la subjetividad cognoscente misma. Pero por muy cerca que el autoconocimiento trascendental se encuentre del principio de la evidencia adecuada que el principio de todos los principios formula, está claro que no son tampoco una y la misma cosa. En la segunda parte del mismo curso de *Filosofía primera*, Husserl pregunta:

¿no es al final la exigencia de la investigación trascendental del conocimiento ella misma una consecuencia ulterior de la exigencia de llevar todo conocimiento a último cumplimiento, a hacerlo adecuado en la más alta medida pensable? Ambas perfecciones, que tenemos que exigir para un conocimiento absoluto y luego para un conocimiento universal, están en una conexión muy cercana. Quizá, (que) la exigencia extrema de la realización del ideal del cumplimiento de toda intención cognoscitiva, o sea, de la satisfacción cognoscitiva última, tendría que forzar por sí misma el tránsito a la problemática trascendental, de tal manera que una ciencia que se justifica absolutamente según el ideal de la evidencia última tuviera que ser *eo ipso* filosofía trascendental (*Hua VIII*: 39)¹⁰.

Una idea similar asoma de nuevo años después en unas notas de 1934 publicadas en *Hua XXVII* como Anexo XVIII:

VOLVER A LA PRIMIGENIDAD, llamado a la autodación originaria, volver a las cosas, a la evidencia auténtica. Mi opinión constante en las viejas lecciones. Eso lleva a la fenomenología (*Hua XXVII*: 234)¹¹.

gesamten Seins, das sie zu erkennen beansprucht. Solche Fragen sind aber die transzendentalen Fragen, und sie sind schon aus diesem Grunde von einer so ausgezeichneten Art, dass sie allen objektiven, allen nicht transzendentalen Fragen vorangehen müssen, und somit auch die Wissenschaft von der transzendentalen Subjektivität allen anderen, den objektiven Wissenschaften; vorangehen natürlich nicht im Sinn der historischen Genesis, sondern derjenigen, welche die Idee der Philosophie, also die notwendige Idee einer echten und strengsten Wissenschaft vorschreibt. Denn was eine solche will, ist nicht mehr und nicht weniger, als ihren Sinn als Wissenschaft wirklich zu erfüllen; und das sagt, sie will sich selbst solange nicht als Wissenschaft gelten lassen, solange sie sich selbst, ihre Methode und Ergebnisse, nicht versteht, solange sie also noch in einer Verfassung ist, beständig über Sachen zu sprechen und für sie Theorien aufzustellen, deren prinzipieller Sinn ihr unverständlich bleibt” (*Hua VII*: 70).

¹⁰ “Man möchte hier zudem fragen: Ist nicht am Ende die Forderung transzendentaler Erkenntnisforschung selbst eine weitere Folge der Forderung, alle Erkenntnis zu letzter Erfüllung zu bringen, sie in denkbar höchstem Maße adäquat zu machen? Die beiden Vollkommenheiten, die wir für eine absolute und dann universale Erkenntnis fordern müssen, hängen an sich sehr nahe zusammen. Vielleicht, daß die extreme Forderung der Durchführung des Ideals der Erfüllung jeder Erkenntnisintention, also der letzten Erkenntnisbefriedigung, von selbst den Übergang in die transzendente Problematik erzwingen müßte, so daß eine absolut sich rechtfertigende Wissenschaft gemäß dem Ideal letzter Evidenz *eo ipso* Transzendentalphilosophie sein müßte” (*Hua VIII*: 39).

¹¹ “Zurück zur Ursprünglichkeit, Ruf nach originärer Selbstgegebenheit, zurück zu den Sachen, zur echten Evidenz. Meine beständige Meinung in den alten Vorlesungen. Das führt in die Phänomenologie” (*Hua XXVII*: 234).

Pero esta fenomenologfa es la fenomenologfa trascendental, no lo que la fenomenologfa era, o fue, en "su primer nivel de desarrollo", a saber, "un mero m6todo de descripci6n puramente intuitiva", segun admite Husserl, un tanto sorprendentemente, en su lecci6n "Kant y la idea de la filosoffa trascendental" de 1924; un "primer nivel de desarrollo" "en el que, por otra parte, han permanecido detenidos una serie de fenomen6logos" (Husserl 2019: 429–430 [Hua VII: 231])¹². La dificultad del camino a la fenomenologfa trascendental, su alejamiento de los caminos corrientes de la vida, est6 acentuada por Eugen Fink en la VI *Meditaci6n cartesiana*, y esto a la vez que enfatiza que la m6xima "A las cosas mismas" "no es ninguna invenci6n de la fenomenologfa, sino s6lo la resurrecci6n de una exigencia tan antigua como la filosoffa".

(...) Las "cosas" de la fenomenologfa, empero, tienen que ser primero llevadas a consistencia mediante la ερωτι6 fenemenol6gica. Ellas no est6n predadas como las cosas de la vida diaria o los objetos tem6ticos de las ciencias. Se requiere primero un largo camino y un esfuerzo espiritual extremo, para obtener en la mirada tem6tica "la cosa de la fenomenologfa": la vida trascendental y el "fen6meno del mundo" que yace en ella (...) (Hua Dok II/2: 185–186).

S6lo entonces, *despu6s* de recorrer ese camino, *despu6s* de cerrar, con un esfuerzo espiritual extremo, la distancia entre las cosas del lema "A las cosas mismas" y las cosas de la fenomenologfa, puede ese mismo lema asumirse como un *pathos* propiamente fenomenol6gico¹³. Hacerlo antes no es m6s que jugar con las palabras.

REFERENCIAS

Courtine, Jean Fran6ois. 1988. "Heidegger et le principe de la ph6nom6nologie". En *Heidegger et l'ide6 de la ph6nom6nologie (Phaenomenologica 108)*, ed. Franco Volpi, 81–106. Dordrecht / Boston: Kluwer Academic Publishers.

¹² La cita completa dice: "En su primer nivel de desarrollo, en el que, por otra parte, han permanecido detenidos una serie de fenomen6logos, la fenomenologfa era un mero m6todo de descripci6n puramente intuitiva, caracterizada ante todo por el radicalismo con el que intentaba responder a la exigencia de tomar todo 'fen6meno' (todo 'dato', todo lo inmediatamente hallado), esto es, todas y cada una de las cosas que podfan caer bajo la mirada atenta de la conciencia, exactamente como se daban en ella, y de fijar sistem6ticamente conceptos que pudieran describir todo lo dado como tal en el c6mo de su darse: en conceptos estrictamente 'descriptivos', en cuanto extrafidos de la 'intuici6n pura' de estos mismos datos. Todas las menciones y modos de plantear los problemas que trascienden los dominios del darse puro estaban con ello desconectados por principio" (Husserl 2019: 429–430 [Hua VII: 231]).

¹³ Naturalmente, la cuesti6n de la motivaci6n y el inicio de la fenomenologfa, la cuesti6n de lo que puede llamarse su prop6sito original, es mucho m6s compleja de lo que esta exposici6n ha podido indicar.

- Heidegger, Martin. 1995. "Über das Prinzip 'Zu den Sachen selbst'". *Heidegger Studies* 11: 5–8.
- Held, Klaus. 1988. "Heidegger et le principe de la phénoménologie". En *Heidegger et l'idée de la phénoménologie (Phaenomenologica 108)*, ed. Franco Volpi, 239–263. Dordrecht / Boston: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, Edmund. 1950 ss. *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke*. Dordrecht / La Haya: Kluwer Academic Publishers / Martinus Nijhoff / Springer.
- Hua VII. 1956. *Erste Philosophie (1923/1924)*. Erster Teil: *Kritische Ideengeschichte*, ed. Rudolf Boehm = 2019. Edmund Husserl, *Textos breves (1887–1936)*, coords. Antonio Ziri6n Quijano y Agust6n Serrano. Salamanca: Ediciones S6gueme, 429–430.
- Hua XXVII. 1989. *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)*, eds. Thomas Nenon y Hans Reiner Sepp.
- Husserl, Edmund. 1977 ss. *Husserliana: Husserliana Dokumente*. La Haya: Martinus Nijhoff / Kluwer Academic Publishers / Springer.
- Hua Dok II/2. 1988. VI. *Cartesianische Meditation: Ergänzungsband*, ed. Karl Schuhmann.
- Husserl, Edmund. 2017. *Investigaciones Lógicas*, trads. José Gaos y Manuel García-Morente. Madrid: Alianza Editorial.
- Husserl, Edmund. 1986. *Meditaciones cartesianas*, trads. José Gaos y Miguel García-Baró. México: FCE.
- Husserl, Edmund. 1991. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, trads. Jacobo Muñoz y Salvador Mas. Barcelona: Editorial Crítica.
- Husserl, Edmund. 2013. *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica*. Libro Primero: *Introducción General a la Fenomenología Pura*, refundición integral de la trad. de José Gaos por Antonio Ziri6n. México: FCE-UNAM.
- Richardson, William. 1997. *Heidegger. From Phenomenology to Thought*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Von Herrmann, Friedrich-Wilhelm. 1996. "Lógica y verdad en la Fenomenología de Heidegger y de Husserl". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 13: 39–55.
- Xolocotzi, Ángel y Antonio Ziri6n. 2018. *¡A las cosas mismas! Dos ideas sobre fenomenología*. Ciudad de México: Editorial Miguel Ángel Porrúa, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

ARTÍCULOS

**"Die angebliche Frage nach dem 'Sein des Seienden'".
Una respuesta husserliana desconocida
a la "pregunta por el Ser" de Heidegger**

**"Die angebliche Frage nach dem 'Sein des Seienden'".
An Unknown Husserlian Response to Heidegger's "Question of Being"**

JERED JANES

Universidad de Marquette
Estados Unidos de América
jjjanes@gmail.com

SEBASTIAN LUFT

Universidad de Paderborn
Alemania
lufts@mail.uni-paderborn.de
ORCID ID: 0009-0004-0507-492X

Resumen

En este capítulo —publicado originalmente en inglés en 2020 (véanse las referencias bibliográficas)— queremos hacer cuatro cosas. La primera es intentar la rectificación de un detalle histórico que trae nueva luz a la relación entre Husserl y Heidegger. Este detalle concierne a la respuesta husserliana a Heidegger que fue publicada en *Husserliana* XXXIV en 2002, pero que no ha sido suficientemente destacada hasta la fecha y tampoco ha sido comprendida en lo que presumiblemente fue: el intento de Husserl de escribir un "artículo contra Heidegger". La segunda meta es reconstruir el hilo de pensamiento en este texto. La tercera meta es desplegar cómo el texto puede ser comprendido como una respuesta al trabajo de Heidegger. Finalmente, discutimos cómo Heidegger —quien casi con seguridad no tuvo noticia del texto —podría haber respondido a él. La traducción de la frase alemana en el título es: "La presunta pregunta por el 'Ser del ente'".

Palabras clave

Ontología, reducción trascendental, Dasein, sujeto trascendental

Abstract

In this chapter—originally published in English in 2020 (see the bibliographic references)—, we aim to do four things. First, we attempt to rectify a historical detail that sheds new light on Husserl's relation to Heidegger. This detail concerns a Husserlian response to Heidegger that was published in *Husserliana* XXXIV in 2002, but that has not been sufficiently noticed to date and has also not been understood as what it presumably was: Husserl's attempt at writing an "article against Heidegger." Second, we reconstruct the train of thought in this text. Third, we unpack how the text can be understood as a direct response to Heidegger's work. Finally, we discuss how Heidegger—who was almost certainly unaware of the text—might have responded to it. The translation of the German phrase in the title is: "The presumed question about the 'Being of beings'".

Keywords

Ontology, transcendental reduction, Dasein, transcendental subject

§ 1. Una corrección en el registro histórico: el plan de Husserl para la escritura de un artículo "Contra Heidegger" (1930-1931)

En la primavera de 1931, Husserl recibe una invitación de la *Kant Gesellschaft* de Berlín, Halle y Frankfurt para hablar sobre "fenomenología y antropología" (Schuhmann 1977: 379). Para la preparación de estas lecciones, como explica su antiguo alumno Roman Ingarden en una carta del 19 de abril de 1931, "he leído con atención a mis antípodas: Scheler y Heidegger" (Schuhmann 1977: 379)¹. Es claro desde varias fuentes, sin embargo, que Husserl comenzó su estudio de Heidegger ya en el verano de 1927, continuó en el invierno de 1927-1928 y el verano y el otoño de 1929, solo para retomarlo en la primavera de 1931, momento en el que releó *Sein und Zeit* de Heidegger y su *Kant und das Problem der Metaphysik* de 1929 (junto con *Die Stellung des Menschen im Kosmos* y *Umsturz der Werte* de Max Scheler)². Varios meses antes de esta última y prolongada

¹ Todas las traducciones al inglés, a menos que se indique lo contrario, son de los autores. [En casi todos los casos se tradujo directamente de la versión de los autores, del inglés, salvo en algunos casos donde se cotejó (o se tradujo, como en el caso de la carta de Husserl a Pfänder) con las fuentes en alemán. La cita de *Ser y Tiempo* corresponde a la traducción de Jorge Eduardo Rivera (N. de los t.)]

² Cfr. Sheehan 1997; cfr. Schuhmann 1977: 349. Véase también la carta inédita a Alexander Koyré (21.10.1929): "Aquí estoy [en Tremezzo] con mi esposa por tres semanas (...). Pero realmente, sigo trabajando (...) la señora Peiffer [co-traductora de las *Meditaciones Cartesianas*] me informó que lamentablemente no podría concluir la traducción hasta el año nuevo. Por ello, incluiré partes de la edición alemana para beneficio de mis amigos franceses. Para los lectores alemanes intento, à la Descartes, agregar *Objectiones et Responsiones*, no estoy seguro cómo, pero, en cualquier caso, tendré que abordar el método de Dilthey-Misch y Heidegger, así como los malentendidos de Scheler". Gracias a Thomas Vongehr por facilitarnos este pasaje. Ver también la carta a Ingarden del 2 de diciembre de 1929: "¿El 'estudio sobre Heidegger'? Llegué a la conclusión de que no puedo incorporar el libro en el marco de mi fenomenología, lamentablemente también estoy forzado a rechazarlo por completo en cuanto

confrontación, Husserl resumió su apreciación de la obra de Heidegger en la famosa carta a Alexander Pfänder del 6 de enero de 1931 de la siguiente manera:

Inmediatamente después de la impresión de mi último libro [*Lógica formal y lógica trascendental* que apareció en julio de 1929], con el fin de poder tener una apreciación sobria y definitiva de la filosofía de Heidegger, me di a la tarea de estudiar, durante dos meses, *Ser y tiempo* así como sus escritos más recientes. Llegué al desconsolador resultado de que filosóficamente no tengo nada que ver con esta profundidad heideggeriana, con esta genial falta de cientificidad, de que la crítica abierta y velada de Heidegger descansa en la mayor incompreensión, de que él está empeñado en la formación de una filosofía sistemática de aquel género que yo invariablemente he incluido en la tarea de mi vida volver imposible para siempre. Todos los demás han visto esto por mucho tiempo, menos yo. No le he ocultado a Heidegger este resultado. (*Hua Doĳ* III/2: 184)³

Husserl dedicó los meses de primavera siguientes a su carta a Pfänder y anteriores a su conferencia en la *Kant Gesellschaft* a preparar esta última. Dictó la conferencia en Frankfurt el primero de junio, en Berlín el 10 de junio (a una audiencia de cerca de 1600 asistentes) y en Halle el 16 de junio. La conferencia, que lleva el título "Fenomenología y Antropología" no menciona el nombre de Heidegger (y el de Scheler sólo lo menciona de pasada)⁴ a pesar de que es claro que el enemigo de su fenomenología trascendental es la nueva antropología (existencial) promovida por estos nuevos pensadores⁵. La conferencia es enteramente positiva, incluso entusiasta, tomando como su punto de partida a Descartes y mostrando cómo las intenciones filosóficas de Descartes se vuelven realidad con la fenomenología trascendental de Husserl⁶.

al método y esencialmente también en la substancia" (*Hua Doĳ* III/3: 254). El estudio de Husserl sobre la obra de Heidegger es rastreado con mayor detalle en Sheehan 1997.

³ La carta ha ganado notoriedad por ser la respuesta "escandalosa" de Husserl (*Hua Doĳ* III/2: 180) a la airada carta de Pfänder a Husserl, en la que aquel exige que Husserl aclare su comportamiento. De acuerdo con Pfänder, Husserl dijo "a todo a quien quisiera o no escuchar" que él recomendaría a Pfänder como su sucesor en Friburgo, aunque en última instancia recomendó a Heidegger sin mencionarlo a él, a Pfänder. La respuesta contrariada de Husserl representa su comentario más largo sobre Heidegger, según el cual Husserl estaba al principio embelesado por tener entre sus estudiantes a tan poderoso pensador que continuaría su legado, y se sintió decepcionado después de conocer la verdadera filosofía y carácter de Heidegger. Aunque la intención fue calmar a Pfänder, la carta de Husserl es bastante insultante, dado que también le dice que no lo recomendaría de todas formas, puesto que no comprendió el sentido de la reducción fenomenológica. Pfänder estaba enfurecido al recibir la respuesta y sugirió en su respuesta de abril 7 que se reúnan en persona para hablar al respecto. La respuesta final de Husserl es todavía más insultante, dado que le contesta, solo dos días después, que no quiere verlo a menos que hablen de "temas agradables que nos unan" (*Hua Doĳ* III/2: 186).

⁴ Cfr. *Hua* XXVII: 184.

⁵ Los contextos históricos de este evento son detallados en Schuhmann 1978; la conferencia ahora está publicada en *Hua* XXVII.

⁶ Cfr. *Hua* XXVII: 164 ss.

Estos hechos contradicen la afirmación de Heidegger en su entrevista de 1966 con *Der Spiegel* de que "A principios de los años treinta, Husserl dio una condena pública [*Abrechnung*] de mí y de Scheler, cuya explicitud no dejó nada a la imaginación. Husserl habló ante estudiantes del Palacio de los Deportes de Berlín" (citado por Schuhmann 1978: 603)⁷. Esta afirmación es incorrecta en dos aspectos. Primero, Husserl dio la charla en el Auditorium Maximum de la Universidad de Berlín. Arthur Liebert —entonces profesor en Berlín y quien posteriormente publicó la *Crisis* en su exilio en Belgrado— escribió en el periódico *Berliner Tageblatt* el 11 de junio de 1931, que "si se contara el montón de invitados que tuvieron que retirarse, porque no había asientos en el Auditorium Maximum, se podría haber llenado el Palacio de los Deportes" (citado por Schuhmann 1978: 604 ss.). Quizá Heidegger estaba confundido por la formulación que usó Liebert para comparar el tamaño de la multitud en Berlín, o quizá deliberadamente tergiversó los hechos. Segundo, la afirmación de que su conferencia fue una "condena pública (...) cuya explicitud no dejó nada a la imaginación" es claramente incorrecta, y no se apoya en absoluto en el propio texto ni en los artículos periodísticos que cita Schuhmann y que Heidegger presumiblemente leyó en esa época⁸.

Por el contrario, la mayor parte de la conferencia es una celebración del proyecto de una fenomenología trascendental. En su conjunto, la conferencia provee un esbozo de los contornos de este proyecto y su método de investigación a través del "método de la investigación correlativa, del método que, partiendo de la objetividad intencional y revelándola en concreto, va cuestionando retrospectivamente" (*Hua* XXVII: 177). Así, la charla en realidad trata sobre el *primer* término usado en el título. En una breve conclusión Husserl se refiere al segundo término y se pregunta "si es posible una antropología como antropología filosófica, cualquiera que sea por lo demás el sentido de su tarea" (*Hua* XXVII: 179), a lo cual responde con un rotundo "no": "No puedo sino declarar (...) como aberraciones todas las filosofías, incluso aquellas que se llaman a sí mismas fenomenológicas, que nunca pueden alcanzar la dimensión auténticamente filosófica" (*Hua* XXVII: 179). Esta "declaración", sin embargo, no es apoyada por ningún argumento posterior. Así, en lugar de tratar críticamente con la antropología, simplemente la declara como no filosófica *ab ovo*, como una forma de "ciencia positiva", en la cual el agente cognoscente "permanece atrapado en finitudes" (*Hua* XXVII: 181). En resumen, en este texto Husserl pierde la oportunidad de discutir directamente con sus antípodas antropológicos e intentar refutarlos.

Después de dictar la conferencia en Frankfurt, Berlín y Halle, Husserl regresó a Friburgo el 21 de junio y comunica a Alexandre Koyré el 22 de junio que está exhausto, pero también emocionado de haber vuelto de su "primera y presumiblemente única

⁷ La entrevista de Spiegel no fue publicada hasta después de la muerte de Heidegger, en el Nr. del 31 de mayo de 1976 (Schuhmann 1978: 591).

⁸ Schuhmann califica esta afirmación de "indebidamente exagerada" (1978: 606).

gira de conferencias por Alemania” (citado por Schuhmann 1977: 382). En otra carta a Helmut Kuhn del 2 de junio del mismo año escribe que planea publicar “la conferencia sobre Antropología en un volumen separado (ampliado, si lo permite el tiempo)”⁹. Un año más tarde, el 7 de enero de 1932, Husserl escribe a su estudiante Boyce Gibson: “Espero que aparezca el volumen XII del Anuario en el verano, quizá, como adición, con mi conferencia (la de la *Kant Gesellschaft* de Berlín de junio de 1931)” (*Hua Doĳ* III/6: 142). Sin embargo, como muchos otros de los proyectos de Husserl, este tampoco vio la luz en vida de Husserl. En este caso, la discontinuación del Anuario luego del volumen XI podría haber sido un factor adicional. Pero ¿es esta conferencia “Fenomenología y Antropología” —que finalmente se publicó por vez primera en inglés en 1941¹⁰— la única *Auseinandersetzung* de Husserl con Heidegger, su antípoda antropologista, o existe tal vez otro texto que ha sido pasado por alto hasta ahora?

De hecho, ya antes, el 23 de marzo de 1930, Ingarden informa que Husserl está planeando escribir “un artículo contra Heidegger” (*Hua Doĳ* III/3: 265). Esto quiere decir que ya antes de la invitación a Berlín Husserl debe haber contemplado algo semejante: un artículo que abordaría nuevas tendencias de la fenomenología que considera perniciosas. Es claro, sin embargo, que sin importar cómo lo había planeado inicialmente, “Fenomenología y Antropología”, al final, terminó siendo algo muy diferente. Como se ha mostrado, la promesa del título de contrastar fenomenología con antropología, no se mantiene. Es sabido que con el término polémico “antropologismo”, Husserl se refiere a una filosofía que sostiene que “la verdadera fundación de la filosofía descansa solo en el ser humano, de hecho, en una explicación eidética [*Wesenslehre*] de su *Dasein concreto-mundano*” (Schuhmann 1978: 606)¹¹. El argumento implícito de “Fenomenología y Antropología” parece ser que la fenomenología trascendental mina de base cualquier pretensión de la antropología de ser fundamental. Pero Husserl no se confronta con Heidegger en esta conferencia. Y cualquier plan de lo que podría haber sido una versión extendida de la conferencia, fue una vez más abortado por Husserl en favor de

⁹ La carta inédita está resguardada en los Archivos Husserl en Lovaina.

¹⁰ La primera traducción fue hecha por Richard G. Schmitt, y fue publicada en el segundo volumen de *Philosophy and Phenomenological Research*. Una segunda traducción, por Thomas Sheehan y Richard E. Palmer, se basó en el texto crítico editado en *Husserliana* XXVII, y fue publicado en Husserl 1997.

¹¹ No obstante, no estamos de acuerdo con Schuhmann cuando sostiene que, a ojos de Husserl, el antropologismo “es una forma contemporánea de objetivismo” (Schuhmann 1978: 605 ss.). La fuerza del argumento de Husserl no es que el antropologismo sea una forma velada de objetivismo, lo que sería bastante absurdo (¿una explicación del sujeto ha de ser objetiva?); por el contrario, su crítica es que una teoría del sujeto humano no puede ser la fundación de la filosofía en general. En cualquier caso, el fundamento de la filosofía tendría que residir en una *explicación trascendental* de la correlación *a priori* entre sujeto y mundo. Otra cosa es si Husserl pensaba que podría haber un sentido positivo de una *antropología filosófica* como doctrina del ser humano en el marco de una fenomenología trascendental. Husserl parece haber pensado afirmativamente en tal proyecto y, además, que eso era lo que había autorizado a hacer a Heidegger (en la misma manera en que había autorizado a Oskar Becker a trabajar en una fenomenología de la existencia matemática; tanto *Mathematische Existenz* de Becker como *Sein und Zeit* fueron publicadas en el mismo volumen del Anuario). Que una doctrina tal fuese tomada como *fundamental* convierte la antropología en antropologismo.

sus dos proyectos más amplios, que tuvieron prioridad sobre este proyecto más corto. Tales proyectos fueron su reelaboración de las *Méditations Cartésiennes*, que habían aparecido en 1931 en francés pero que (como él creía) requerían un extenso trabajo para ser publicadas para la audiencia alemana, y el trabajo en su proyecto sistemático, ambos en colaboración con su asistente Eugen Fink.

Pero si "Fenomenología y Antropología" no es, pues, el proyectado "artículo contra Heidegger", entonces ¿qué pasó con el artículo proyectado? Aunque parece claro que Husserl nunca publicó tal texto, hay razones para creer que al menos lo comenzó¹². De hecho, si nuestra especulación es correcta, entonces el artículo, o un esbozo de este, existe y está disponible al público desde 2002 en *Husserliana XXXIV*, aunque su conexión con el plan de Husserl de escribir un artículo contra Heidegger no ha sido señalada todavía. En la edición crítica de los manuscritos de Husserl sobre la reducción en *Hua XXXIV*, el editor seleccionó como No. 17 un manuscrito que está datado como "mayo de 1931" (*Hua XXXIV*: 264–278)¹³. Este manuscrito está localizado en un legajo más pequeño de textos que Husserl escribió en la preparación de su viaje a la *Kant Gesellschaft*. El texto es un fragmento, pero hay varias razones que nos llevan a creer que es el esbozo del artículo que Husserl intentó escribir "contra Heidegger".

1. Para empezar, la datación del texto No. 17 de mayo de 1931 puede ser incorrecta. Aunque el texto fue colocado como un sub-legajo con la datación de Husserl de "mayo de 1931", ese convoluto fue colocado junto con un legajo más extenso con la nota "St. Märgen 1931". En 1931 Husserl estuvo en St Märgen del 1 de julio al 5 de agosto¹⁴. Así, aunque es posible que Husserl escribiera el texto No. 17 en mayo de 1931, también es posible (e incluso también muy plausible) que lo escribiera en algún momento entre julio y agosto de 1931, después de su viaje con la *Kant Gesellschaft*.

2. El texto está organizado de forma sistemática en cuatro secciones, que conducen a la reducción fenomenológica, precedidas de un resumen. Tal resumen de textos manuscritos no es atípico en Husserl. Pero la mayor parte de esos textos, que son el prefacio a los "verdaderos" manuscritos (y que, por esa razón, a menudo se imprimen en itálicas), son meros resúmenes que Husserl escribió posteriormente, para resumir para sí mismo los resultados o puntos más importantes. En este caso, los cuatro puntos tienen más bien el carácter de un esbozo, que Husserl sigue pero que finalmente rompe. No obstante, los cuatro puntos presentan un esbozo estructurado que Husserl siguió al menos hasta el inicio de la última sección, donde el texto se interrumpe con tres puntos suspensivos, indicando "etcétera".

¹² Esta idea resurge por última vez en 1936, según la cita en su introducción el editor de *Hua XXXIV*: xlv.

¹³ Todas las citas simples que figuran a continuación proceden del texto Nr. 17 en *Hua XXXIV* [Por tal razón, el número de página correspondiente estará indicado entre paréntesis a lado de la cita correspondiente y no en las notas a pie de página, como en los demás casos (N. *de los t.*)]

¹⁴ Cfr. *Hua XXXIV*: 584.

3. La idea de que Husserl primero escribió un esbozo que podría haber completado después, además, puede apoyarse en los muchos huecos del propio texto, indicados por puntos suspensivos "... " (*Hua XXXIV*: 266) y el estilo *staccato* en la enumeración de palabras sin una estructura de oración (*Hua XXXIV*: 278), que podría indicar que en la composición de esta pieza, Husserl saltaba (en el caso de *Hua XXXIV*: 266) desde un punto que sabía que tendría que rellenar más tarde y, en el caso del final, podía limitarse a unas pocas palabras que le sirvieran de recordatorio para darles más cuerpo posteriormente: "Distinción básica: vivir en el agenciamiento y tener temas ontológicos, preguntas y respuestas ontológicas, y practicar la reflexión que abarca universalmente a la primera. La *epojé* fenomenológica – reducción" (*Hua XXXIV*: 278).

4. El texto se refiere directamente a lo que Husserl más critica de sus contemporáneos, de los que Pfänder, Heidegger y Scheler habrían sido recordatorios recientes: que todos ellos no habían captado el significado de la reducción fenomenológica. Pero en el presente texto, Husserl trata más explícitamente de Heidegger. De hecho, el texto está estructurado de tal forma que comienza a partir de la "aludida pregunta sobre el 'ser de los entes'" de Heidegger (*Hua XXXIV*: 264) y tiene como su *terminus ad quem* la reducción fenomenológica. Como se verá, el argumento general de Husserl en este breve texto es que pensar las consecuencias de la pregunta emblema de Heidegger conduce directamente a la reducción; que la reducción sería el punto final de la pregunta misma por el ser. ¿Qué argumento mejor y más convincente se podría hacer contra su antípoda? La propia formulación del texto No. 17, "las reflexiones comienzan a partir de la aludida pregunta sobre el ser de los entes" (*Hua XXXIV*: 264), deja sobradamente claro que Heidegger es el objetivo del texto¹⁵.

5. Además, en todos estos textos de *Husserliana XXXIV*, el texto No. 17 es el más amplia y cuidadosamente editado por Husserl. Es sabido que Husserl reelaboraba sus manuscritos a medida que los revisaba, pero raramente con vistas a una edición final. En este texto, parece haber hecho justo eso o algo parecido. A juzgar por sus reelaboraciones¹⁶, Husserl dedicó mucho tiempo a este texto antes de abortar el proyecto por razones desconocidas. Como se puede ver, sus correcciones son detalladas al punto de contener pequeñas correcciones lingüísticas y están claramente hechas para dar a este texto una forma publicable.

6. Finalmente, no es un típico "manuscrito de investigación" previsto para uso privado, sino que tiene la forma de un texto compuesto para su publicación, a pesar de su carácter fragmentario. Por ejemplo, el artículo tiene un considerable brillo retórico, que estaría fuera de lugar en un manuscrito de investigación privado. Considérese,

¹⁵ Para apoyar más este punto, en un texto del mismo legajo (*Beilage XV*), Husserl señala de forma explícita que "esto es contra Heidegger" (*Hua XXXIV*: 259). Colocado en sus inmediaciones, este texto procede del mismo cuerpo de trabajo del texto No. 17.

¹⁶ Que están contenidas en el *apparatus criticus*, *Hua XXXIV*: 586–592.

por ejemplo, la siguiente redacción, que claramente pretende ser una conclusión retóricamente elegante de un argumento de *reductio ad absurdum*: "Pero no tenemos que llevarnos las manos a la cabeza y gritar: ¡en qué sinsentido hemos caído!" (Hua XXXIV: 273). Husserl rara vez se involucra tanto personalmente en sus manuscritos privados. El pasaje citado está claramente dirigido a un lector putativo.

Tomados en conjunto, estos puntos apoyan la siguiente conclusión: el hecho de que la conferencia "Fenomenología y Antropología" no cumpla la promesa de su título, y el hecho de que el texto No. 17 trate directamente con Heidegger sugieren que el texto No. 17 *es de hecho* el fragmento del "artículo contra Heidegger" que Husserl pretendía escribir. Si esto es correcto, entonces Husserl empezó este artículo, pero no lo terminó y no lo publicó. En la medida en que no hay apoyo fáctico directo para esta afirmación, seguirá siendo una especulación hasta cierto punto; sin embargo, la evidencia aquí presentada debe permitirnos plausibilidad en este respecto.

Pero, sin importar si el texto Nr. 17 es de hecho *el* prometido "artículo contra Heidegger", es ciertamente importante desde el punto de vista filosófico porque, en él, Husserl articula una respuesta diferente y quizá más directa al trabajo de Heidegger que en otros textos bien conocidos y publicados. Por este motivo, y no otro, el texto No. 17 merece un estudio más detallado. Con el fin de ofrecer tal estudio, en la siguiente sección presentamos el hilo conductor de este texto, y en la tercera sección resumimos el argumento central del mismo y discutimos cómo puede ser comprendido como una respuesta a la obra de Heidegger.

§ 2. El hilo conductor del texto No. 17

El texto parte de la pregunta que se encuentra al comienzo de *Ser y Tiempo* de Heidegger, la pregunta por el ser de los entes. Husserl claramente pretende reconstruir la centralidad de esta pregunta, "comenzando por la pregunta, lo que puede querer decir" (Hua XXXIV: 264), esto es, tratando de pensar a través de ella mediante la formulación y encuadre de la pregunta *en sus propios términos*, como la pregunta *propiamente* tendría que ser formulada, a ojos de Husserl. Éste alcanzó finalmente dos resultados: primero, no se opone tanto a la realización de la pregunta como a negarle su estatus como primaria o esencial; segundo, sostiene que la formulación verdaderamente radical de esta pregunta tiene como resultado la necesidad de llevar a cabo la reducción fenomenológica.

Heidegger comienza su análisis de la pregunta por el ser insistiendo en que lo que se desea —esencialmente desde Platón— es una ontología que tenga el estatus de una ciencia básica que dé sustento a nuestra fundamentación de todas las demás ciencias o de todas las demás ontologías (regionales). Sin embargo, esta ciencia-base sólo puede ejecutarse empezando desde una comprensión del ser, más precisamente

desde un ente que *tiene* esta comprensión y este ente no es sino el *Dasein* humano¹⁷. Así, Heidegger concluye en la introducción de *Ser y Tiempo*:

La comprensión del ser propia del *Dasein* comporta, pues, con igual originalidad, la comprensión de algo así como un "mundo", y la comprensión del ser del ente que se hace accesible dentro del mundo. (...) por ende, fundada[s] y motivada[s] en la estructura óptica del *Dasein* mismo, que lleva en sí la determinación de una comprensión preontológica del ser (Heidegger 2003: 13).

En su reseña del *Kantbuch* de Heidegger, Cassirer señala que esta comprensión de la ontología va en contra de todas las visiones tradicionales (incluyendo la de los neokantianos). Citando con aprobación al neokantiano Alois Riehl, Cassirer escribe: "Riehl asume que la tarea de una filosofía, que clama ser una ciencia rigurosa, no consiste en otra cosa que en una doctrina de principios" (Cassirer 1931: 2). Y tal filosofía científica sólo puede surgir de una "*ciencia de la cognición*" (Cassirer 1931: 2). La cognición remite retrospectivamente a un sujeto, pero sólo en la medida en que *conoce*, nada más (como, por ejemplo, ser finito y tener entendimiento). Tendremos en mente estos aspectos de la ontología ahora que pasemos a Husserl.

Así, el texto comienza con la pregunta "¿tiene un buen sentido la 'elaboración' ['*Ausarbeitung*']"¹⁸ heideggeriana de la pregunta por 'el ser de los entes' ['*Sein des Seienden*'] y qué sentido podría tener la pregunta, iniciada por Aristóteles, por el ser *qua* ser?" (Hua XXXIV: 264). La forma en que Husserl se acerca a esta cuestión es en cuatro pasos, comenzando con dos breves párrafos¹⁹ sobre (1) la ontología formal y (2) la ontología material, para luego pasar a (3) la intencionalidad humana dentro de la "doctrina natural" —esto es, permaneciendo "primero en la actitud ingenua-natural" (Hua XXXIV: 264)— "de la intencionalidad de acuerdo con las distinciones básicas. Todo lo que es válido para mí como ser humano, en tanto ser, ser-así, en todas sus modalidades ópticas (...) es válido para mí en mi propia vida de validez" (Hua XXXIV: 264). El cuarto paso es (4) la radicalización del tercero, abordando el "problema radical: yo y mundo" (Hua XXXIV: 264). La tercera sección es la más larga y mejor desarrollada en este texto; sirve de bisagra para pasar hacia la conciencia desde las preguntas ontológicas. Su estilo es también el que más se aproxima a un "repaso" de las líneas conocidas de su pensamiento.

¹⁷ Hemos dejado *Dasein* sin traducir y no discutiremos aquí la posible motivación de Heidegger para llamar al ser humano literalmente "ser ahí" en lugar de "*Mensch*" (ser humano) u otros posibles candidatos de la tradición.

¹⁸ Este es el término que Heidegger usa en el párrafo 4 de *Ser y tiempo*: la retórica de Heidegger sugiere que la cuestión no es obvia, pero tiene que ser elaborada por primera vez. Macquarrie y Robinson traducen "*Ausarbeitung*" como "replanteamiento [*restating*]" [Rivera traduce este término como "elaboración" y Gaos como "desarrollo" (N. de los t.)].

¹⁹ Hay que tener en cuenta que se trataba del esbozo de un artículo. Las diferentes partes habrían tenido, presumiblemente, la misma extensión.

Es evidente a partir de este orden que la comprensión inicial de Husserl de la pregunta relativa al ser tiene que comenzar desde la ontología *formal*, que enmarca al ser como "sustrato de juicios posibles" (Hua XXXIV: 264), seguida de la pregunta ontológico- *material* "que incluye el contenido material de la validez óptica, los sustratos de los juicios. Forma en el segundo sentido: la forma del mundo como estructura esencial de todo lo mundanamente 'real' y de la totalidad del mundo. [...] la ontología material se ocupa de] las categorías reales, regiones; la región total mundo" (Hua XXXIV: 264). La forma en que Husserl se aproxima a la pregunta por el ser, de este modo, es semejante a su aproximación ontológica conocida desde *Ideas II*, en la que se distingue la ontología formal de la material, con esta última en plural, esto es, como las disciplinas que se ocupan de las regiones ontológicas en el interior el mundo (ontologías regionales) y en última instancia de la región total "mundo". En este análisis constitutivo de *Ideas II*, las ontologías regionales son "hilos conductores" hacia los modos correlativos de conciencia que las constituyen para un sujeto que experimenta el mundo. "La conciencia" entra sólo cuando el ser es comprendido como *constituido*. Tal comprensión, sin embargo, sólo se vuelve posible después de romper con la actitud natural, al comprender la conciencia como trascendental. Con el tema "conciencia" Husserl no está planteando un nuevo reino del ser más allá de lo que podría ser experimentado en principio, sino clarificando las condiciones *a priori* de la experiencia del ser *en* la actitud natural.

Husserl comprende "ontología formal" en el sentido aristotélico de una disciplina acerca del "ser en cuanto ser" como una cuestión de predicación, "para predicar determinaciones de él" "en pura generalidad incondicionada" (Hua XXXIV: 265). Por ser se entienden "siguiendo la tradición" "*entes mundanos*, y en una generalidad libre como-tal" o simplemente "algo como tal" (Hua XXXIV: 265). La ontología formal, así, consiste en juzgar y predicar el ser "como actualidad o posibilidad" (Hua XXXIV: 265), esto es, en modalidades generales que son válidas para todas las entidades (posibles). Si nos encontramos con un ente mundano, sabemos, pues "*a priori* que esta es interpretable en sus determinaciones esenciales que le son propias" (Hua XXXIV: 265).

La ontología formal, entonces, consiste en hacer "determinaciones categoriales" acerca de entes. "Todos los conceptos que surgen aquí son categorías y determinantes posibles para algo o entes como tales y en generalidad ... Estas son las *formalia* de la lógica" (Hua XXXIV: 266). La ontología formal consiste en atribuir al ser determinantes "dichos en la generalidad formal más vacía, más extrema, como sustrato de posibles determinaciones, posibles individualidades de grupos, posibilidades individuales" (Hua XXXIV: 266). Esta ontología formal "que incluye toda la matemática, está íntimamente vinculada con la ciencia formal de los 'significados' predicativos, de la *lógica apofántica*" (Hua XXXIV: 266). Hasta aquí, se trata de la ontología formal ya conocida desde los primeros trabajos de Husserl, una disciplina correlacionada con la lógica formal como su disciplina correlativa y como parte de la más general *mathesis universalis*.

A continuación, llegamos a la ontología material, la cual es el "*a priori de estas substancias mundanas*, por tanto, su determinabilidad a través de deducciones categoriales mundanas 'especializadas (*ontología material*)" (Hua XXXIV: 266), por ende, una ontología del mundo "material" con sus sustratos últimos "y toda totalidad tal [llamada sustrato] es sustancia en sentido preciso" (Hua XXXIV: 267). La ontología material, pues, "frente a las interrogantes generales relativas al ser en cuanto tal en el sentido de 'real' (...) plantea las preguntas relativas a la totalidad del mundo de acuerdo con sus estructuras universales, su construcción a partir de realidades, sus categorías de realidad, a saber, los tipos esenciales de realidades mundanas como tales, que pertenecen al mundo y todo mundo posible (...) y cuyos conceptos (*predicabilia*) son precisamente categorías de determinaciones de juicios relativos al mundo como tal y en generalidad esencial" (Hua XXXIV: 267). Así, la ontología material habla acerca del ser como ser *mundano*, como parte de la región-total "mundo" y con sus subregiones. Así, la región "animal" es material en la medida en que es una región perteneciente a esta naturaleza específica en este planeta específico. La categoría "general" "animal" es, por tanto, conforme a la terminología de Husserl, una generalidad "ligada", ligada a su región específica (de creaturas vivientes). Es *a priori* en la medida en que está necesariamente ligada a un mundo específico, recibiendo sus hilos conductores del mundo tal y como se encuentra en la experiencia.

Una vez más, estas dos secciones reiteran temas conocidos de la visión de Husserl sobre la ontología.

Ahora bien, Husserl concluye estas dos secciones sobre ontología con la importante observación: "Así, todas estas cuestiones [relativas a la ontología formal y material] son cuestiones en actitud natural-mundana, y las únicas posibles, en cuanto al *ser* de los entes, en cuanto a aquello, así, que puede predicarse en verdad de entes como tales, ya sean lógicamente formales o mundanamente materiales" (Hua XXXIV: 267). Así, la ontología es un asunto de ciencia "mundana"; "en actitud natural" es la manera abreviada de decir "sin una consideración de su relación con la experiencia subjetiva". Al ser del mundo, le gusta decir a Husserl, "no le importan" los sujetos que lo experimentan. Por tanto, cualquier ontología acerca del ser mundano *no debe* tomar en consideración el punto de vista subjetivo del mundo. Es acerca del ser mundano, punto, sin importar su ser-experimentado. El hecho de que sabemos sobre el ser mundano solo porque tenemos experiencia de él es, *en la actitud natural*, trivial y "ser subjetivo" sería un impedimento para acceder a la objetividad. Para comprender adecuadamente los seres mundanos en su ser objetivo, se requieren métodos científicos, herramientas y dispositivos. Así, por ejemplo, hay sonidos que los humanos no podemos escuchar (como los silbatos para perros). Sólo la medición científica de las ondas sonoras puede informarnos sobre su existencia; de otro modo, si no los escuchamos, entonces podríamos llegar a pensar (erróneamente) que no existen. Quienquiera que niegue que existen porque no los escucha, simplemente tiene una ontología defectuosa de las

ondas sonoras. Esta es la razón por la que cualquier ontología "mundana" no puede y, de hecho, no debe relacionarse con un ser que tiene una comprensión del ser. Como Husserl insiste muchas veces, la fenomenología no quita ni agrega nada a las ciencias mundanas en su intento de captar al mundo objetivamente, en la verdad.

Pero ¿qué hay de la ontología de la conciencia como otro ente en el mundo? La cuestión es abordada en la tercera sección sobre la "intencionalidad humana", esto es, como parte de una explicación dentro de la actitud natural de "cosas en el mundo". Entre los entes en el mundo hay otros seres humanos con sus psiques y con sus cuerpos. Estudiando lo primero, la vida psíquica, se descubre como característica decisiva de dicha vida su carácter relacional con algo: la intencionalidad. Al estudiar esta característica de la conciencia como una cosa en el mundo, se hace inadvertidamente una distinción entre el tener-experiencia-de-algo y este algo que es el objeto de experiencia, esto es, entre la vida "interior" del sujeto y el mundo "exterior". "Interior" y "exterior" son categorías del mundo y no una distinción entre, por un lado, ser "no-mundano" y, por otro lado, ser "mundano". Esta última *sería* una distinción que, como veremos, de hecho, rompe con la actitud natural si es comprendida correctamente. La manera en que Husserl describe esta disciplina del mundo "interior" del sujeto cuando es estudiado por la psicología intencional es aquella que corresponde a la distinción entre "interno" y "externo" en cuanto distinciones mundanas, semejante a la explicación de una caja vista desde afuera o desde dentro. Lo que sigue es una reconstrucción genética de lo que resulta cuando se adopta esta aproximación a la cuestión de la psique, a saber, la postura paradójica del solipsismo.

Naturalmente, ahora, esta ontología regional de la conciencia tendrá sus distinciones principales, que Husserl repasa brevemente a continuación. Así, por ejemplo, Husserl discute las modalidades del *Vermeinen*, como puro intencionar, creer, tener como cierto, duda, negación, etc., más adelante, intencionar en posicionalidad o neutralidad, la distinción entre percepciones derivadas y una percepción fundamental, primordial, con su forma primordial de intencionalidad [*Urintentionalität*] y su correlato, el mundo como "la corriente total de la percepción en síntesis armoniosa de identidad" (*Hua* XXXIV: 271). Esta discusión conduce al dramático cierre de este breve texto, cuando Husserl plantea la cuestión de cómo es posible que el sujeto sepa que su apariencia subjetiva es idéntica al ente "allá afuera", y este (cuasi-)problema se agudiza cuando la pregunta se refiere a *otras mentes* como vividas en otros cuerpos vividos respectivos. Así, surge la pregunta: "¿cómo puede conocer [el sujeto] que tales unidades de apariciones de *peculiaridades* posibles o actuales *que aparecen como intra-psíquicas* pueden referirse efectivamente a lo que es real externo a él? ¿Y cómo puede conocer otro que se encuentra en la misma situación en relación con cualquier otro ego humano y su mundo externo, pensado que puede decir algo acerca de ello, creyendo que él y otro 'representan' el mismo mundo objetivo?" (*Hua* XXXIV: 272 ss.). En este punto, Husserl contraataca con un argumento de *reductio*, exclamando: "Pero no debemos

llevarnos las manos a la cabeza y gritar: ¡en qué sinsentido nos hemos metido!" (Hua XXXIV: 273). El problema sólo surge porque previamente se ha hecho una distinción errónea entre interior y exterior; esta fue precisamente la manera en que Husserl reconstruyó la génesis del problema. La discusión en esta sección, por lo tanto, puede ser leída como una *reconstrucción genética de la postura paradójica del solipsismo*. Implica una malentendida "reducción al alma autoencapsulada para sí misma" (Hua XXXIV: 275). No es necesario que toda ontología regional de la conciencia resulte en esta paradoja, pero en tal radicalización de la distinción interior-exterior, *este* es necesariamente el punto de llegada.

Y, en efecto, la última sección comienza con un punto de partida crítico recién alcanzado, desde el cual Husserl puede decir: "Así pues, fue un completo malentendido encontrar un misterio en cómo un sujeto psíquico en su inmanencia puede saber que las formaciones intencionales de validez [...] son en verdad actualidades y posibilidades del mundo, del 'mundo mismo', tal como es objetivamente en sí mismo. No tengo otro mundo que el que está 'constituido' en mi inmanencia" (Hua XXXIV: 275). Ciertamente, lo que tengo que distinguir (en efecto, después de haber dejado la actitud natural) es "*mi representación del mundo*, mi manera subjetiva de tener experiencia del mundo (...) respecto al mundo mismo, respecto a las cosas mismas que existen, sean o no alguna vez experimentadas como esto o aquello por mí o cualquier otro" (Hua XXXIV: 275). Así, la reducción no debe reducirse al famoso "punto de aguja" de un ego dentro del mundo, sino por el contrario, a aquel sujeto que tiene una representación del mundo en sentido amplio, la esfera trascendental de la experiencia en la que el mundo mismo es constituido desde la perspectiva de la actitud natural. El sujeto trascendental es, por el contrario, el "portador último de toda validez" (Hua XXXIV: 277), en la medida en que todo ser es relativo y se manifiesta en sí mismo para él. Pero ver esta distinción requiere la ejecución de la reducción fenomenológica.

Lo que aprendimos a discernir, al ver a través del "absurdo misterio del mundo" (Hua XXXIV: 277), es que "el auténtico misterio del mundo, que surge con la autorreflexión radical de que yo [no el ego mundano, sino el trascendental] soy portador último y absoluto de validez de todo y todo ente para mí" (Hua XXXIV: 277). Esta distinción es algo que tiene que ser "puesto en juego en una investigación que siga curso en la evidencia radical y concreta", en lugar de "quedarse atascada en argumentación formal" (Hua XXXIV: 277), en otras palabras, a través de la ejecución de la descripción fenomenológica. El texto concluye con un resumen de la "distinción básica" que Husserl ha intentado recalcar aquí: "vivir en la ejecución [de la actitud natural] y tener temas ontológicos, preguntas y respuestas [por un lado, y por el otro] practicar la reflexión universal que abarca todo esto. *Epojé* fenomenológica-reducción" (Hua XXXIV: 277).

Con este esbozo del hilo de pensamiento del texto ante nosotros, en la siguiente sección resumiremos el argumento principal del texto y desplegamos cómo

este constituye una respuesta directa al trabajo de Heidegger. Pero para hacer estas dos cosas, primero es necesario proveer algún contexto adicional sobre la relación filosófica entre Husserl y Heidegger.

§ 3. El argumento de Husserl en el texto No. 17

Como puede deducirse a partir de Thomas Sheehan, muchas de las críticas medulares de Heidegger a Husserl se remontan al menos a su primera lección después de la Primera Guerra Mundial, lección —"La idea de la filosofía y el problema de la cosmovisión"— que comenzó en enero de 1919 (Sheehan 1997: 14)²⁰. Estas críticas están desarrolladas de forma substancial en los siguientes años, y Heidegger las articuló claramente en la lección de verano de 1925 —posteriormente publicada como *Prolegómenos para una Historia del Concepto de Tiempo*— antes de que aparecieran de forma implícita y explícita en la publicación de 1927 *Ser y tiempo*. De hecho, alrededor de la navidad de 1926, Heidegger reporta a Karl Jaspers que "si el tratado [*Ser y tiempo*] ha sido escrito 'contra' alguien, entonces este ha sido escrito contra Husserl" (Sheehan 1997: 22).

Con la ayuda de Steven Crowell, se puede hacer un breve recuento de la crítica de Heidegger a Husserl en *Prolegómenos para una Historia del concepto de tiempo* y *Ser y tiempo*. Heidegger está en desacuerdo con Husserl, como ha mostrado Crowell, en el "tema" y, en relación con ello, en el "método" de la filosofía. Mientras que Husserl comprendió la filosofía como fundamentalmente una "ciencia trascendental de la conciencia," Heidegger la comprendió fundamentalmente como una "investigación sobre el ser" (Crowell 2013: 64). A ojos de Heidegger, en *Ser y tiempo*, como se indicó arriba, la investigación sobre el ser de los entes o el ser *en cuanto ser* —esto es, la ontología general— funda todas las ontologías regionales. Pero, como también es señalado, esta investigación sólo puede ser llevada a cabo al confrontarse primero con el ser que ya tiene una comprensión del ser, esto es, el *Dasein*. Esto quiere decir, a ojos de Heidegger, que la ontología general presupone una ontología fundamental del *Dasein* que consiste en la "analítica existencial del *Dasein*" (Heidegger 2003: 36)²¹. Heidegger

²⁰ Es importante señalar dos cosas. Primero, la tesis, a menudo repetida, de que Heidegger fue en este o en algún otro momento asistente de Husserl es errónea. Husserl nombró a Heidegger —un estudiante de Rickert, a quien Husserl relevó cuando el neokantiano se marchó— asistente del departamento (Schuhmann 1978: 593). En aquella época, Heidegger era un académico plenamente formado (con habilitación). Schuhmann cita con aprobación a Spiegelberg: "Heidegger nunca fue, en consecuencia, alumno de Husserl en el sentido del término que podría justificar la expectativa de una lealtad personal especial hacia Husserl" (Schuhmann 1978: 592). Segundo, los celos de Heidegger hacia Husserl comenzaron incluso antes que enero de 1919. En enero de 1916, Heidegger escribió a un amigo que Husserl "adolece de la necesaria amplitud de miras" (Ott 1993: 90); citado por Taylor (2006: 97).

²¹ Cfr. Crowell 2013: 66.

sostiene que aquí la filosofía es fundamentalmente no sólo una investigación sobre el ser, sino que debe comenzar con una investigación sobre la ontología del *Dasein*.

Además, esta última investigación revela que el *Dasein* es un "ser-en-el-mundo" (Heidegger 2003: 65 ss.). Y como Crowell ha argumentado, el punto de vista de Heidegger es que son las "estructuras del ser-en-el-mundo [las que] hacen posible a la conciencia en el sentido de Husserl —la intencionalidad de los actos de percepción, juicio, imaginación, etc.—" (Crowell 2013: 66). Más específicamente, es la comprensión del *Dasein* del ser lo que hace posible que los entes "se muestren *como* lo que *son*" (Crowell 2013: 66). Por esta razón, a ojos de Heidegger, la conciencia en el sentido de Husserl presupone el *Dasein*, y cualquier investigación sobre la conciencia en este sentido presupone una investigación sobre la ontología del *Dasein*. Al sostener que la filosofía es fundamentalmente una investigación acerca del ser que debe comenzar con una investigación sobre la ontología del *Dasein*, Heidegger está sosteniendo también que esta última es más fundamental que la ciencia trascendental de la conciencia de Husserl y está presupuesta por ella.

Ahora bien, tal como Husserl la concibe, esta ciencia involucra esencialmente la reducción fenomenológica a fenómenos que son inmanentes a la conciencia trascendental, una reducción que requiere poner entre paréntesis la existencia no sólo de estos fenómenos sino también del sujeto trascendental correlativo a ellos. A ojos de Heidegger, esto quiere decir que la ciencia de Husserl no puede brindar una "explicación positiva acerca del ser" en general y, dado que la "*esencia del Dasein descansa en su existencia*", no puede proveer una explicación del *Dasein* en particular (Crowell 2013: 47).²² Así, desde la perspectiva de Heidegger, la ciencia trascendental de la conciencia de Husserl no solo falla en clarificar las condiciones de su propia posibilidad, sino que, al hacerlo, también falla en brindar una explicación positiva del ser y una explicación apropiada del *Dasein*.

Por su parte, a Husserl le había sido advertido a menudo que "la fenomenología de Heidegger es algo completamente diferente" de la suya (Husserl 1997: 481), pero parece que no comenzó a darse cuenta de la dimensión de sus diferencias hasta que comenzó a leer la versión publicada de *Ser y tiempo* en el verano de 1927. Esta toma de conciencia continuó y se profundizó cuando intentó colaborar, sin éxito, con Heidegger en el artículo de la *Encyclopedia Britannica* en el otoño de 1927, cuando terminó de leer la versión publicada de *Ser y tiempo* en el invierno de 1927-1928 y cuando emprendió una segunda lectura de otros textos más recientes de Heidegger en el verano y otoño de 1929 (Sheehan 1997: 22–29). En medio de este último esfuerzo, Husserl asistió a la conferencia inaugural de Heidegger "¿Qué es metafísica?" en Friburgo en julio de 1929, una experiencia que, como señala Sheehan, indudablemente sirvió para aclarar aún más las diferencias sustanciales entre él y su ahora sucesor (Sheehan 1997: 29).

²² Cfr. Heidegger 2003: 65; cfr. Heidegger 2006: 141–144.

Para diciembre de 1929, Husserl estaba suficientemente seguro de su comprensión de la obra de Heidegger como para concluir —en una carta a Ingarden que anticipaba lo dicho en la carta a Pfänder de 1931 ya mencionada— "que *no* puedo admitir su obra en el marco de mi fenomenología y que, lamentablemente, también debo rechazarla por completo en relación con su método, y en lo esencial en lo que se refiere a su contenido" (Sheehan 1997: 29). Y antes de referirse a Heidegger (junto con Scheler) como sus "antípodas" en abril de 1931 y dictar la conferencia "Fenomenología y Antropología" en ese mes de junio, para marzo de 1930 Husserl ya se había dado cuenta, como se ha indicado, de la necesidad de su propio "artículo contra Heidegger".

Así, mientras que Heidegger se dio cuenta muy pronto de su oposición filosófica a Husserl y escribió *Ser y Tiempo* de 1927 en cierto sentido "contra Husserl", Husserl se dio cuenta de su oposición filosófica a Heidegger mucho después y, en consecuencia, de la necesidad de su propio artículo "contra Heidegger". Ahora bien, sin importar si el texto No. 17 es este artículo, ciertamente, como se ha señalado, se trata de un texto en el que Husserl articula una respuesta diferente y quizá más directa a la obra de Heidegger que en otras obras bien conocidas y publicadas. Más específicamente, en este texto intenta ajustar cuentas directamente con la *Seinsfrage* de Heidegger. Para clarificar cuál es su posición aquí sobre la *Seinsfrage* y, por tanto, cómo el texto No. 17 constituye una respuesta directa a la obra de Heidegger, es necesario exponer sucintamente —sobre la base del esquema propuesto en la segunda sección anterior— el núcleo del argumento de Husserl de la siguiente forma.

La obra de Heidegger parte de la pregunta por el ser de los entes. Cualquier intento de preguntar por el ser de los entes es un intento de preguntar, ya sea formal o bien materialmente, por el ser del mundo, ya sea como la totalidad de todos los entes, ya sea como el ente o entes de una región específica. En otras palabras, es un intento de preguntar acerca de la ontología desde la perspectiva de la actitud natural, una perspectiva desde la que toda ontología es una ontología mundana. Pero investigar la ontología mundana desde la perspectiva de esta actitud requiere investigar el ser del mundo independientemente de cualquier sujeto que tenga experiencia del mundo. (De lo contrario, lo que resulta no es una ontología sino una forma de realismo trascendental, para el que el acceso al mundo es crucial para explicar el ser del mundo). Por esta razón, cualquier investigación sobre el ser de los entes no puede comenzar propiamente con una investigación acerca de un sujeto, ni siquiera sobre un sujeto que tiene una comprensión del ser; este sería un punto de partida arbitrario para una ontología. En otras palabras, la ontología general —esto es, la ontología del ser en cuanto ser— no puede comenzar con lo que Heidegger llamó ontología fundamental, esto es, la ontología del *Dasein*.

Si así fuera, esta ontología mundana comenzaría con un análisis del sujeto o la conciencia como objeto en el mundo. Este análisis u ontología regional revelaría que la conciencia tiene la característica definitoria de la intencionalidad, es decir, que

el sujeto es capaz de tener experiencia de objetos. Y al investigar esta característica, se obtendría naturalmente la distinción entre la experiencia de objetos, entendida como parte de la vida interna del sujeto considerada como parte del mundo, y los objetos de los que se tiene experiencia, entendidos como parte del mundo externo. Pero esta distinción plantea inevitablemente la pregunta sobre cómo podemos saber que las experiencias del sujeto de hecho se refieren a lo que es externo al sujeto. En otras palabras, plantea el problema del solipsismo²³. Este problema se puede superar abandonando esta ontología mundana y la actitud natural y centrando, en cambio, la atención en la conciencia o el sujeto considerado, no como un ente en el mundo, sino como el sujeto trascendental para quien todo ente es relativo porque es el "portador último de toda validez" (Hua XXXIV: 277). Una vez que es realizada esta transición de la actitud natural a la actitud fenomenológica, y una vez que el sujeto trascendental es reconocido como el último portador de toda validez y, en consecuencia, como aquel para el que todo ente, en la medida en que puede ser significativo, es relativo, el problema antes mencionado se disuelve porque queda claro que este sujeto no tiene "otro mundo que el que está 'constituido' en [su] inmanencia" (Hua XXXIV: 275). Además, una vez realizada esta transición, ya no estamos ofreciendo una ontología del sujeto mundano o del mundo; en vez de ello, ofrecemos una ciencia trascendental de la conciencia como la condición necesaria de la aparición significativa del mundo y de todos los entes en él, incluido el sujeto humano con la propiedad de ser "intencional".

No cabe duda de que Husserl pretende mostrar aquí que la *Seinsfrage* propia de Heidegger conduce desde la actitud natural y la persona humana a la actitud fenomenológica y al sujeto trascendental. En otras palabras, es claro que el argumento esbozado en este texto es un intento de mostrar que la *Seinsfrage* misma motiva la reducción fenomenológica a la conciencia pura. En suma, se trata de un camino hacia la reducción a través de la *Seinsfrage* de Heidegger²⁴. Es crucial enfatizar que el compromiso directo de Husserl con la pregunta insignia de Heidegger no tiene aquí el carácter de un argumento directo contra Heidegger. En su lugar, Husserl intenta aquí trabajar la pregunta por sí mismo y articular por qué piensa que debería ser abordada a través de su fenomenología trascendental. Así, aunque el texto no constituye un argumento directo contra la obra de Heidegger, sí constituye una respuesta directa a la misma que equivale a un argumento *implícito* contra ella. Es posible señalar las dos formas siguientes en las que el texto puede ser entendido como un argumento implícito.

En primer lugar, como se ha señalado, puesto que implica poner entre paréntesis la existencia de los fenómenos a ser investigados, la reducción fenomenológica, a ojos de Heidegger, impide brindar una explicación positiva del ser en general y una

²³ Husserl fue acusado con frecuencia de ser un solipsista. Aquí muestra cómo puede surgir el problema del solipsismo y por qué es absurdo.

²⁴ Se puede llamar a esto "la vía heideggeriana", que no debe confundirse con la "vía ontológica" de la *Crisis*.

explicación del *Dasein* en particular. Y puesto que la ciencia trascendental de Husserl implica esencialmente esta reducción, para Heidegger, esta ciencia es incapaz de proveer tales explicaciones. Si el argumento esbozado por Husserl es válido, entonces este aspecto de la crítica de Heidegger está fuera de lugar. Ello se debe a que, según el argumento, la reducción revela la necesidad de una investigación en la esfera de la conciencia trascendental y del sujeto trascendental, una investigación que revela por sí misma que este sujeto es el "portador último de toda validez" y, en consecuencia, aquello a lo que todo ente, en la medida en que puede ser significativo, es relativo. Como consecuencia de esto, cualquier esfuerzo de brindar una clarificación fundamental del ser *en cuanto* ser o del ser del *Dasein* debe partir de este sujeto trascendental que constituye todo ser en cuanto significativo. Así, lejos de impedir una explicación sobre el ser en general y una explicación adecuada del *Dasein* en particular, la reducción trascendental es el primer paso adecuado para proporcionarlos. Crucialmente, en el argumento implícito de Husserl, este primer paso está motivado por la *Seinsfrage* de Heidegger. Este movimiento retórico por parte de Husserl es probablemente un intento de mostrar no sólo que su ciencia trascendental puede abordar las preguntas fundamentales de Heidegger, sino también que Heidegger reconocería este hecho si sólo comprendiera adecuadamente la reducción²⁵.

En segundo lugar, como también se ha señalado, debido a que Heidegger sostiene que el *Dasein* como ser-en-el-mundo es la condición necesaria de la conciencia como intencionalidad, y debido a que la conciencia en este sentido es el foco de la ciencia trascendental de Husserl, Heidegger sostiene que su investigación sobre el ser es entonces más fundamental que la ciencia de Husserl y está presupuesta por ella. Si el argumento esbozado de Husserl es válido, entonces, el punto de vista de Heidegger aquí también está fuera de lugar. Esto es así debido a que como "portador último de toda validez", para quien todo ser, en la medida en que puede tener sentido, es relativo, el sujeto trascendental es en realidad la condición necesaria del *Dasein* como ser-en-el-mundo. En otras palabras, esto se debe a que este último es una constitución o mundanización de la subjetividad trascendental. Como un resultado, la ciencia trascendental de Husserl, como la investigación sobre el sujeto trascendental y su constitución del mundo —incluyendo la constitución del *Dasein* como ser-en-el-mundo— es más fundamental que y está presupuesta por la investigación de Heidegger sobre el ser. Por estas razones, si el argumento implícito es válido, entonces la filosofía no es fundamentalmente una investigación sobre el ser en el sentido de Heidegger; ella es fundamentalmente una ciencia trascendental de la conciencia.

²⁵ Como se advierte arriba, Husserl en repetidas ocasiones sostuvo que Heidegger (y otros) no comprendían la reducción fenomenológica. Ver, por ejemplo, Cairns 1976: 43.

§ 4. Una respuesta heideggeriana al argumento de Husserl

Por supuesto, nada de esto quiere decir que el argumento implícito de Husserl en el texto No. 17 sea de hecho válido. Se trata simplemente de decir que, si es válido, entonces equivale a un argumento implícito contra la obra de Heidegger en esos dos sentidos. Es crucial recordar que este texto es un fragmento o un borrador bosquejado que Husserl no completó y no publicó. Es posible que lo haya dejado de lado con la intención de volver a él; pero también es posible que lo haya encontrado fundamentalmente defectuoso en sus bases y que lo abandonara intencionalmente. Teniendo en cuenta lo incompleto del texto y la incertidumbre que rodea la valoración que Husserl hizo de él, es sin embargo valioso considerar —una vez más, apoyándonos en Crowell— las dos maneras siguientes en que el Heidegger de *Ser y tiempo* podría haber respondido.

En primer lugar, Husserl utiliza claramente una concepción no-heideggeriana de la ontología al pensar la *Seinsfrage*. De acuerdo con la concepción de Husserl, debido a que el ser, en la medida en que es significativo, es relativo al sujeto trascendental, el ser —una vez más, en la medida en que es significativo— es objetividad *constituida*. Esto quiere decir que la ontología es el estudio de los seres en cuanto objetos (Crowell 2001: 249). Además, como se indicó antes, se trata más específicamente de un estudio *a priori* de los objetos considerados formal o materialmente. Mientras que la ontología formal describe la esencia de cualquier objeto posible *en cuanto* objeto, las ontologías materiales o regionales describen además la esencia de los objetos posibles en la medida en que son objetos *de esta o aquella región en particular* (por ejemplo, de la naturaleza) (Crowell 2013: 65; Husserl 2013: 100–102). Como señala Crowell, la distinción de Husserl entre ontologías formales y materiales parece ser paralela a la distinción de Heidegger entre ontologías regionales y la ontología fundamental²⁶. Pero esta apariencia es engañosa, pues para Heidegger es crucial distinguir entre seres como objetos y ser en cuanto tal; y, también crucialmente, mientras que las ontologías materiales y formales de Husserl se ocupan de seres como objetos, ellas descuidan el ser en cuanto tal. Como Crowell señala, “Más allá de la categoría formal ‘algo en general’ no hay, para Husserl, nada que decir acerca del ser en cuanto tal, pero para Heidegger es precisamente tarea de la fenomenología superar tal ‘olvido’ y preguntar por el sentido del ser presupuesto en las ontologías formal y regionales por igual” (Crowell 2013: 65). Así, la ontología de Husserl descuida precisamente el componente de la ontología de Heidegger que motiva su propio proyecto, y Husserl no es, de acuerdo con la perspectiva de Heidegger, sino un ejemplo más reciente de un filósofo que olvida el ser.

²⁶ Cfr. Heidegger 2003: 34.

La discrepancia entre sus concepciones de la ontología es importante porque esto quiere decir que, al utilizar su propia concepción, Husserl no sólo piensa a la *Seinsfrage* en un marco que es diferente al de Heidegger; la piensa desde un marco que Heidegger no aceptaría. Más específicamente, en el texto No. 17, debido a que Husserl sostiene que cualquier pregunta sobre el ser es una pregunta sobre objetos, él señala —como es evidente desde el principio de su argumento implícito— que la ontología es esencialmente una ciencia mundana orientada a los objetos como un todo o a los objetos de una región en particular. Claro está que, desde la perspectiva de Heidegger, esto simplemente no es correcto. Heidegger reconoce que una ontología de los objetos mundanos en este sentido es posible, pero no está interesado primeramente en esto; está interesado principalmente en una ontología más fundamental que precede a ese tipo y cualquier otro tipo de ontología, una ontología fundamental que debe comenzar con un análisis del *Dasein*. Ciertamente, Heidegger comprende el *Dasein* como ser-en-el-mundo, y por esta razón su ontología fundamental es en cierto sentido una ontología del mundo. Pero como Crowell ha argumentado, el *Dasein* es en-el-mundo en un sentido esencialmente diferente de la forma en que los objetos meramente mundanos en el sentido de Husserl son en el mundo (Crowell 2002: 136 ss.; Crowell 2001: 177 ss.); y como resultado, la ontología fundamental de Heidegger no es una ontología mundana en el sentido discutido en el texto No. 17. Dado que al pensar la *Seinsfrage* Husserl utiliza una concepción de la ontología decisivamente diferente de la de Heidegger, y dado que este marco diferente da forma fundamentalmente a las conclusiones a las que llega Husserl al pensarla, Heidegger podría rechazar fácilmente las conclusiones rechazando comprensiblemente este marco ontológico diferente. En pocas palabras, Heidegger podría responder al argumento implícito del texto No. 17 señalando que Husserl simplemente "habla sin realmente entenderlo".

En segundo lugar, como se ha señalado, uno de los resultados del argumento implícito de Husserl es que, lejos de impedir una explicación del ser en general y una explicación adecuada del *Dasein* en particular, la reducción fenomenológica al sujeto trascendental es el primer paso adecuado para ofrecerlas porque, como el portador último de toda validez, el sujeto trascendental es aquello respecto de lo cual todo ser, en la medida en que es significativo, es relativo. Repitiendo sus críticas de *Historia del concepto de tiempo* y otros escritos, Heidegger puede señalar aquí que Husserl una vez más falla en considerar adecuadamente la pregunta por el *ser* del sujeto trascendental (Heidegger 2006: 140 ss.). Podría suceder que cualquier ontología de los seres considerados como objetos deba iniciar con el sujeto trascendental que constituye estos objetos, pero ¿qué hay de la ontología del sujeto trascendental que constituye? Como apunta Heidegger, para Husserl, esta pregunta no tiene sentido (Crowell 2001: 180; Heidegger 2006: 146 ss.). Esto parece ser el caso para Husserl porque piensa que preguntar por el ser del sujeto trascendental es preguntar por un ser que constituye pero que no es constituido; y debido a que la constitución es el proceso por el

cual el ser se vuelve significativo o con sentido, preguntar por un ser no-constituido es preguntar por algo que quizá es lógicamente posible pero materialmente no tiene sentido (Crowell 2001: 191; Husserl 2013: 186 ss.).

Pero Heidegger podría responder que, lejos de mostrar que la pregunta no tiene sentido, Husserl simplemente ha establecido que carece de sentido cuando se refiere a ella usando los recursos de su ciencia trascendental de la conciencia. Como resultado, para responder a esta pregunta puede que no sea necesario pasar del sentido al sinsentido, sino más bien de la ciencia de Husserl a la investigación de Heidegger sobre el ser, una investigación que comienza, de nueva cuenta, con una ontología fundamental del *Dasein*. En otras palabras, la tesis implícita de Husserl de que su ciencia de la conciencia es más fundamental que la ontología de Heidegger, y su tesis implícita de que el sujeto trascendental es más fundamental que el *Dasein*, no son —a ojos de Heidegger— el resultado de una revisión exhaustiva de la evidencia sino que, por el contrario, del fracaso de Husserl en el texto No. 17 (y en todo su pensamiento) para dar cuenta del ser del sujeto trascendental, un dar cuenta que requeriría no sólo la alteración de la concepción de la ontología de Husserl, sino también una modificación de su método fenomenológico²⁷. En resumen, Heidegger podría señalar que, incluso cuando aborda directamente la *Seinsfrage* en el texto No. 17, el argumento implícito de Husserl permanece en el “olvido del ser” y, así, falla a la hora de establecer adecuadamente sus conclusiones²⁸.

§ 5. Conclusiones

Incluso cuando en el texto No. 17 Husserl se confronta con la *Seinsfrage* de Heidegger, su utilización de una concepción diferente de la ontología y, con ello, su fracaso a la hora de confrontar la pregunta por el estatus ontológico del sujeto trascendental, le dejan expuesto a objeciones conocidas y sustantivas de Heidegger. Abordar la pregunta de si la ciencia trascendental madura de la conciencia de Husserl contiene los recursos para responder con éxito a estas objeciones va más allá de los alcances de este capítulo²⁹. Pero es importante señalar que, si Husserl puede responderlas satisfactoriamente, no parece hacerlo en el texto No. 17.

Lo que tenemos en este texto es simplemente un intento de Husserl, hasta ahora no comentado, de saldar cuentas con el corazón del proyecto ontológico de Heidegger de manera tal que se revele la superioridad de su propio proyecto fenomenológico

²⁷ Cfr. Crowell 2001: 180 ss.

²⁸ Para más información sobre el tema del estatus ontológico del sujeto trascendental en la relación entre Husserl y Heidegger, ver especialmente Crowell 2001.

²⁹ Para más información sobre esta cuestión y sobre cómo se relaciona con ella la concepción tardía de Husserl de la persona trascendental, ver Luft 2005.

trascendental. Una vez más, es crucial tener en mente que Husserl nunca concluyó ni publicó esta obra y, en consecuencia, que él mismo podría haber tenido serias dudas acerca de su efectividad. Pero, sin importar la apreciación de Husserl, en este texto construye un argumento implícito hasta ahora desconocido contra Heidegger al abordar la propia *Seinsfrage* de este último. Por esta razón, el texto merece ser reconocido entre los estudiosos de la relación entre estos dos pensadores seminales, una relación que ha definido en gran medida la historia de la fenomenología. Como ha demostrado la discusión anterior de este texto olvidado, ahondar en esta controvertida relación no es meramente una tarea histórica sino filosófica, una que puede dar lugar a investigaciones aún más interesantes.

REFERENCIAS

- Cairns, Dorion. 1976. *Conversations with Husserl and Fink*. La Haya: Nijhoff.
- Carman, Taylor. 2006. "The Principle of Phenomenology". En *The Cambridge Companion to Heidegger*, 2da edición, ed. Charles Guignon, 97–119. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cassirer, Ernst. 1931. "Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Heideggers Kant-Interpretation". *Kant-Studien* 36 (1): 1–26.
- Crowell, Steven. 2001. *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning: Paths toward Transcendental Phenomenology*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Crowell, Steven. 2002. "Does the Husserl/Heidegger Feud Rest on a Mistake? An Essay on Psychological and Transcendental Phenomenology". *Husserl Studies* 18: 123–140.
- Crowell, Steven. 2013. *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heidegger, Martin. 2003. *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta.
- Heidegger, Martin. 2006. *Prolegómenos para una Historia del Concepto de Tiempo*, trad. Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza.
- Husserl, Edmund. 1950 ss. *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke*. La Haya / Dordrecht / Cham: Martinus Nijhoff / Kluwer Academic Publishers / Springer.
- Hua XXVII. 1989. *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)*, ed. Thomas Nenon y Hans Rainer Sepp.
- Hua XXXIV. 2002. *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926–1935)*, ed. Sebastian Luft.
- Husserl, Edmund. 1977 ss. *Husserliana: Husserliana Dokumente III. Briefwechsel*, eds. Karl Schuhmann y Elisabeth Schuhmann. La Haya / Dordrecht: Martinus Nijhoff / Kluwer Academic Publishers / Springer.
- Hua Dok III/2. 1994. *Die Münchener Phänomenologen*.
- Hua Dok III/3. 1994. *Die Göttinger Schule*.

- Hua Dok III/6. 1994. *Philosophenbriefe*.
- Husserl, Edmund. 1997. *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927–1931)*, trads. Thomas Sheehan y Richard E. Palmer. Dordrecht: Kluwer Academic.
- Husserl, Edmund. 2013. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro Primero: *Introducción general a la fenomenología pura*, refundición integral de la trad. de José Gaos por Antonio Ziri6n Q. M6xico: Fondo de Cultura Econ6mica-Universidad Nacional Aut6noma de M6xico.
- Janes, Jered y Luft, Sebastian. 2020. "Die angebliche Frage nach dem "Sein des Seienden": An Unknown Husserlian Response to Heidegger's 'Question of Being'". En Matthew Burch e Irene McMullin (eds.), *Transcending Reason. Heidegger on Rationality*, 237–258. Londres/Nueva York: Rowman & Littlefield.
- Luft, Sebastian. 2005. "Husserl's Concept of the 'Transcendental Person': Another Look at the Husserl-Heidegger Relationship". *International Journal of Philosophical Studies* 13 (2): 141–177.
- Ott, Hugo. 1993. *Martin Heidegger: A Political Life*, trad. Allan Blunden. Londres: Harper Collins.
- Schuhmann, Karl. 1977. *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*. La Haya/Dordrecht: Martinus Nijhoff/Springer.
- Schuhmann, Karl. 1978. "Zu Heideggers Spiegel-Gespr6ch 6ber Husserl". *Zeitschrift f6r philosophische Forschung* 32 (4): 591–612
- Sheehan, Thomas. 1997. "Husserl and Heidegger: The Making and Unmaking of a Relationship". En *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927–1931)*, trads. Thomas Sheehan y Richard E. Palmer. Dordrecht: Kluwer.

TRADUCCI6N DE IGNACIO QUEPONS RAM6REZ Y LUIS IGNACIO ROJAS GODINA

DOCUMENTOS

Cuerpo – cosa – empatía. La conexión alma-cuerpo¹

EDMUND HUSSERL

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen VII
Círculo Latinoamericano de Fenomenología
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú
2026 - pp. 281-302

¹ "Leib – Ding – Einfühlung. Anknüpfung Seele-Leib" (St. Märgen, grosse Ferien, 1921). En: Edmund Husserl (1973), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Texte aus dem Nachlass*. Zweiter Teil: 1921-1928. *Husserliana - Gesammelte Werke* vol. XIV. Ed. Iso Kern. La Haya: Martinus Nijhoff, 55–73.

Presentación del traductor

El texto número tres de *Husserliana* XIV lleva por título "Cuerpo – cosa – empatía. La conexión alma-cuerpo". Este título, que Husserl mismo puso al manuscrito y que suena más bien aséptico, oculta una indagación de una extraordinaria intensidad en la fenomenología de la corporalidad. El escrito data del final del verano de 1921, quizá de comienzos del otoño, y fue redactado en la pequeña localidad de St. Märgen, en el largo período vacacional de que el filósofo disfrutó en la Selva Negra y en el que se entregó con ahínco al pensamiento y la escritura.

Bien podría pensarse que los tres sustantivos que forman la primera parte del título y que en multitud de ocasiones designan direcciones capitales de la investigación fenomenológica se emplean en esta ocasión de una manera más sutil y enigmática, como otras tantas dimensiones inherentes al análisis de la corporalidad. El texto retrocede a una determinación fundamentalísima del cuerpo como "lo originariamente mío": lo que de una manera inmediata es mío propio como ninguna otra realidad, facultad o potencia pueden serlo. Tal es el cuerpo "más primitivo", centro y medio de toda acción del yo, órgano permanente de su actividad, instancia implicada en toda percepción. De hecho, esta corporalidad originaria se confunde casi con el yo individual que existe y opera en el mundo de la vida. Pero el manuscrito defiende, en segundo lugar, que el cuerpo del yo toma parte en toda experiencia de cosas y en todo asunto práctico sin que deba concebirse, empero, como corporeidad, es decir, como una cosa del mundo que se señalara únicamente por su asignación subjetiva a mí. O, dicho todavía de otro modo, en la articulación de "mi esfera práctica universal", la corporalidad no encierra en sí misma un estrato subyacente que sea el de una mera corporeidad, un nivel puramente reiforme o cósmico de pura y simple fisicidad. De aquí que la unidad yo-cuerpo no adopte en absoluto la condición ontológica de una unión psicofísica. La insistencia del filósofo acerca de que la íntima unidad operativa del yo con el cuerpo no se deja concebir como "realidad dual" es muy característica de este texto y conduce, en definitiva, a la tesis de que yo nunca he vivido la donación original de mi cuerpo en el mundo de la vida como perteneciendo a la región de las cosas físicas, como sostenida sobre una base de mero ser físico.

Pero el despliegue del planteamiento muestra entonces, en tercer lugar, cómo la empatía en que se me hace presente el cuerpo del otro sí trae consigo un salto crucial en la experiencia de mi propio cuerpo. *Empatía* no es únicamente, por tanto, la experiencia efectiva de la alteridad, de la corporalidad ajena, sino que es al mismo tiempo un descubrimiento radical en el sentido de la mismidad de mi cuerpo. Al percibir yo la subjetividad encarnada del otro, en la repercusión sobre mí de esta experiencia, en su refracción intencional, es cuando aprendo a percibir mi corporalidad como una realidad más, como inserta de lleno en el entorno circundante de cosas y espacio. La noticia de mi vida subjetiva y de mi ser corporal por una vía que es parcialmente externa,

que se apropia de la perspectiva de los otros (perspectiva que yo a mi vez promuevo), hace posible la constitución intencional superior de mi "corporeidad", de mi cuerpo objetivo, determinado ahora ya sí de este modo. Este matiz del análisis, de apariencia quizá difícil, entraña una relevancia decisiva. Como subraya Husserl, la objetividad del mundo se halla fenomenológicamente ligada a este desplazamiento del punto de vista que mi cuerpo permite, que sólo mi cuerpo motiva, pero que empieza por determinarle a él mismo. No habría ningún conocimiento en tercera persona que pudiera fijar la realidad física tal como se nos puede dar a todos por igual, de no ser por esta condición previa y estructural por la que la corporalidad mía en exclusiva llega a ofrecérseme a mí mismo como una corporeidad física a la vista de muchos; la "verdad" de mi cuerpo como realidad somática humana es un aprendizaje decisivo que yo debo esencialmente a los otros.

La asombrosa capacidad de análisis y síntesis del filósofo le lleva a esbozar, en fin, cómo esta aprehensión cognoscitiva y ontológica en cuyo origen se halla la experiencia del cuerpo apunta en el límite a una "psicología fisiológica". En ésta, todos los fenómenos subjetivos de un yo, todas las vivencias de conciencia, normales y anómalas, se examinarían en paralelo a los estados del cuerpo objetivo y se correlacionarían con sus procesos biofísicos subyacentes. En nuestra circunstancia intelectual de un siglo después, nosotros llamamos a este programa, o cuando menos a algo muy similar a él, "neurofenomenología". De juzgarse por este texto, Husserl admitiría la viabilidad científica de esta psicología fisiológica siempre que ella se mantenga subordinada al fenómeno originario en que el yo y el cuerpo vivido están primitivamente unidos y en que este aunamiento irreductible hace posible el aparecer del mundo. Cabría quizá decir que todos los mundos: el circundante, el objetivo, el fiscalista de la ciencia natural en un avanzado estado de desarrollo, se sostienen, ordenadamente, sobre esta condición corporal-corpórea de la subjetividad.

El ensayo con que yo contribuyo al *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, "La corporalidad más primitiva. Los análisis de Husserl en 1921", es un comentario más detenido a este texto número tres de *Husserliana XIV*, sobre todo a su primera mitad. A mi ensayo me remito para algunas aclaraciones adicionales a propósito de esta poderosa indagación que entraña variaciones de énfasis, quizá también de enfoque respecto de *Ideas II* y de *Meditaciones cartesianas*. Permítaseme, pues, unos últimos comentarios sobre las cuitas inevitables de la traducción del escrito.

Como es muy de esperar, el enredo de hallar un equivalente apropiado para el término alemán *Leib* y de verter la peculiar distinción que mantiene con *Körper* se halla omnipresente en este manuscrito de investigación. Esta que Natalie Depraz calificó de "une *crux phaenomenologica*" para traductores de fenomenología es, cuando menos, común a todas las lenguas indoeuropeas. En este puñado de páginas la dificultad se agudiza por el protagonismo de la composición *Leibkörper* y por la adjetivación incesante de los sustantivos alemanes de referencia, que da lugar a sintagmas cruzados

como *physische Leiber*. Con el ánimo de no incrementar las dificultades de comprensión, sin que por ello se obtengan, en muchos casos, ganancias claras de precisión conceptual, he asumido yo dos o tres innovaciones parciales para hacer frente a los antiguos enredos.

La primera de ellas se advierte ya, y por partida doble, en el título mismo del manuscrito. A saber: he optado por una traducción desnuda de *Leib*, vertiéndolo directa y preferentemente como "cuerpo", sin más. Esta desnudez, no la del cuerpo sino la de "el cuerpo", encuentra justificación suficiente, a mi entender, en que el castellano alberga pocas dudas de que tal expresión, siempre que se produce en ausencia de todo adjetivo y en especial en régimen de artículo determinado, sólo puede hacer referencia al cuerpo vivido: a mi corporalidad o a la de otros vivientes que reconocen su cuerpo. Todo un amplio conjunto de giros cotidianos de nuestra lengua se vale a todas horas de esta tendencia inequívoca: "tener buen o mal cuerpo", "de cuerpo entero, de medio cuerpo", "cuerpo a cuerpo/cuerpo con cuerpo", "actuar a cuerpo", "cuerpo de niño, de adulto, de anciano", etc. En las expresiones en que intervienen otros sincategoremáticos, sobre todo en "mi cuerpo", o bien en las que se trata del "cuerpo ajeno", resulta también evidente de qué se está hablando, y, con ello, se vuelven superfluos los intentos de discriminar o de reforzar el sentido. Es más, a mi juicio, tanto las adjetivaciones del nudo sustantivo ("cuerpo vivo, vivido, viviente, orgánico"), como los sintagmas añadidos ("de carne"), o, todavía más, las alternativas *ad hoc* al sustantivo desnudo ("intracuerpo, soma, organismo"), pueden en numerosos casos debilitar la comprensión espontánea, al tiempo que hacen la traducción más retorcida. Son los otros usos del término castellano "cuerpo", más restringidos, ligados por lo general a saberes sectoriales, los que en la lengua común sí necesitan de adjetivos especificativos, y a ellos recurren para la identificación de sus referentes: *cuerpos celestes*, *cuerpos terrestres*, *cuerpos geométricos*, etc. Pero este voto por el lema "menos es más (en muchos casos)" es mi primera opción innovadora.

Pues sin duda es imprescindible contar también con alguna pauta expresa de distinción entre los cuerpos que sienten su corporalidad y los cuerpos físicos inertes. Antonio Zirión mostró de la manera más fehaciente posible, sobre el texto mismo de *Ideas II*, que la dualidad "corporal-corpóreo", con sus respectivos sustantivos abstractos "corporalidad-corporeidad", resulta sumamente idónea a la hora de discriminar entre *leiblich-körperlich* y *Leiblichkeit-Körperlichkeit*. Desde entonces es opción felizmente consolidada en las traducciones de Husserl al castellano, y yo desde luego me he atenido a ella. Las dificultades perviven, con todo, a la hora de plasmar el contraste específico del sustantivo *Körper* con *Leib*, y, de otro lado, a la hora de manejar el término unitario que ambos componen: *Leibkörper*, el cual cuenta asimismo con su correspondiente forma abstracta, *Leibkörperlichkeit*, y adjetiva, *leibkörperlich*. Respecto de estas dos últimas flexiones me ha parecido —y tal es mi segunda innovación— que "somaticidad"/"somático" resultaban equivalentes castellanos cómodos y de una notable precisión. El

núcleo de sentido "somaticidad" alude a los seres espaciales dotados de vida consciente y mienta a la corporalidad tomada junto con su sustrato material o desde la base de su vertiente física. La edición vigente del Diccionario de la Real Academia Española (2023) define *somático* como "perteneciente o relativo a la parte material o corpórea de un ser animado". A lo que me he resistido, sin embargo, es a dar paso al término "soma", cargado de connotaciones filosóficas vitandas, sin curso en la lengua de las gentes, de fea prosodia. En razón de ello, me he tomado la libertad, varias veces, de completar la equivalencia señalada traduciendo el sustantivo concreto *Leibkörper* por "cuerpo de carne". Aparte de con el propio Diccionario, esta opción cuenta con el aval filosófico y literario de Ortega: "Hay, en efecto, dos especies de cuerpo: el mineral y la carne", se lee en "Sobre la expresión, fenómeno cósmico", en la primera sección de este ensayo, que lleva por título "Variaciones sobre la carne". Resulta además obvio, si es que no tautológico, que todos y sólo los cuerpos de carne son somáticos.

Estas innovaciones no despejan la totalidad de los escollos. En ocasiones, la adjetivación del cuerpo como "vivido" se hace sencillamente forzosa so pena de incurrir en anfibología y multiplicar la confusión. Así, en "*räumlicher Leib*", "*physischer Leib*", "*physischer Dingleib*", y similares. La flexibilidad de las opciones que propongo se ve respaldada, a mi juicio, en términos generales, precisamente por una de las tesis centrales que Husserl se esfuerza en perfilar en el ensayo, a saber: que el cuerpo vivido, el que no es primariamente experimentado como realidad física, sí se da él mismo en la actitud natural como "algo «en cierto modo» espacial, como algo análogo a una cosa; mas, constituido con tales diferencias, que resulta algo por completo peculiar". El *Leib*, punto crucial y cruz de los traductores de fenomenología, entraña de suyo, pues, para Husserl, una dimensión cósmica, reiforme, que es parte de la experiencia de la corporalidad y lo es con anterioridad a su contraposición con el "*Körper*" de la corporeidad. De suerte que la oposición tajante que a veces se intenta plasmar con términos *ad hoc*: "intracuerpo" o "carne" frente a "cuerpo físico", quedaría desaconsejada por el hecho de que *Leib* sigue teniendo, entre otras dimensiones, un estatuto peculiar "como de cosa espacial". Con lo cual, en definitiva, este punto crucial para el traductor de fenomenología husserliana no se halla lejos de las cuitas del lector cuidadoso que trata de aclararse en estas problemáticas decisivas.

Agradezco a mi querido amigo Antonio Ziri6n Quijano su esmerada revisi6n de esta versi6n castellana.

AGUSTÍN SERRANO DE HARO

CUERPO – COSA – EMPATÍA. LA CONEXIÓN ALMA-CUERPO (St. Märgen, largas vacaciones de 1921)

/55/ <§ 1. La actitud "subjetivista" y la aprehensión naturalista. La autoexperiencia y la constitución de la realidad de alma y cuerpo como unidad psicofísica >

1) La aprehensión viva del yo, la captación del sujeto-yo y de todo lo subjetivo en la ACTITUD "SUBJETIVISTA", en la actitud personal. La aprehensión del ser humano como ser personal.

2) La aprehensión NATURALISTA del ser humano como ser natural, como ser "psicofísico".

Ad 1) El modo en el que yo me encuentro a mí mismo. Justamente como yo que tengo frente a mí cosas, que las tengo a través de fenómenos sobre cuyo curso tengo influencia; como yo que puedo volverme deliberadamente, a propósito, hacia estas o aquellas cosas de mi entorno, hacia las que me agradan, etc. Yo, que me encuentro a mí mismo como el yo que tiene este cuerpo como una cosa sobre la cual tengo poder, que cuenta ella con una diversidad de "órganos" que yo puedo mover con libertad, que me sirven como órganos perceptivos de todas las demás cosas (y del cuerpo mismo), que me sirve como órgano práctico para dar nueva forma a otras cosas, etc.

Este yo que se comporta de tal y cual modo padeciendo o actuando, y que en especial se comporta respecto de su cuerpo poniéndolo en funcionamiento, ejerciendo poder sobre él, este yo no está dado en la autoexperiencia reflexiva como enlazado psicofísicamente con este cuerpo; no está dado como realidad psicofísica en unión con el cuerpo físico. O bien: si llevo a cabo una reflexión sobre el yo, SOBRE /56/ MI PERSONA, no encuentro esta realidad psicofísica.

Mi cuerpo vivido me está dado, por un lado, como cosa física (cosa espacial real-causal) y, por otro lado, como cuerpo vivido.

Del cuerpo tenemos experiencia física (percepción), pero de él tenemos también percepción somatológica. A propósito de esta última, el problema capital es: ¿cuál es la estructura de sentido de esta percepción, es decir, qué estratos posee fundamentalísimamente el cuerpo de suerte que si están dados de modo perceptivo por entero, el cuerpo mismo estaría dado originariamente? El estrato de la sensibilidad depara lo localizado en el cuerpo. Datos hiléticos, datos cinestésicos, sensibilidades al dolor, etc. La libre motricidad y la articulación en órganos que se dejan mover libremente, sobre

los que yo tengo poder inmediato, que tienen funciones de órganos perceptivos, de órganos para la intervención deliberada y según fines en la naturaleza física, órgano para la satisfacción de necesidades instintivas (órgano de alimentación, de reproducción)². Naturalmente que el cuerpo es percibido sin que todas estas funciones de la subjetividad o para la subjetividad estén siendo ejercidas de una manera efectiva. Es decir, se lo percibe con un horizonte abierto, pero articulado.

Pero el cuerpo puede también entrar en relaciones de experiencia con esferas subjetivas y, respecto de ellas, tiene los correspondientes horizontes de experiencia que le son extraesenciales. El cuerpo plenamente constituido entra en diferentes relaciones de experiencia con grupos de sucesos subjetivos. Por ejemplo, el hecho de beber café estimula mi pensamiento, mi fantasía, etc. A la inversa, el logro de una aspiración, la satisfacción que esto comporta, se "hace" sentir sobre la actividad del cuerpo, etc. Se amplía, pues, el horizonte de experiencia. ¿Pero puede decirse que la aperccepción "cuerpo" se amplíe, que lo haga el sentido perceptivo "cuerpo" como tal? ¿Le advienen a la corporalidad nuevas determinaciones fundamentales? ¿Qué es lo que en el cuerpo, en el cuerpo de una manera inmediata y no relativa, es percibido con ello?

En todo caso, cualquiera que sea la medida de lo subjetivo que entra en el horizonte de experiencia del cuerpo, no hay duda de que con ello se constituye lo que nosotros llamamos unidad psicofísica de cuerpo y alma. En ella el cuerpo se toma desde luego como cosa física, e incluso como /57/ cosa en el sentido de la ciencia fiscalista y biológica.

<§ 2. La percepción figural-sensible³ del "cuerpo vivido" como fundamento, de un lado, de la aperccepción cuerpo vivido y, del otro lado, de la aperccepción somaticidad>

Aquí ha de prestarse atención también a que en toda experiencia de cosas el cuerpo es co-experimentado como cuerpo OPERATIVO (es decir, no como mera cosa), y a que él mismo, allí donde es experimentado como cosa, es experimentado por partida doble y a una como cosa experimentada y como cuerpo operativo⁴. ¿No apunta esto a que en

² ¿Puede distinguirse: cuerpo como ÓRGANO EXTERNO – cuerpo como ÓRGANO INTERNO?

³ "Percepción figural-sensible" es una traducción perifrástica de "*Phantomwahrnehmung*", que se justifica en el deseo de evitar los giros "la percepción fantasmal o fantasmática del cuerpo", o más adelante "el fantasma del cuerpo", de resonancias incontrolables. El concepto fenomenológico de "fantasma" alude, en efecto, a la configuración sensible identificada que se halla a la base de la constitución intencional de esa misma figura como una cosa o suceso real. (N. del T.)

⁴ El cuerpo que opera como órgano de percepción opera, empero, solo por la constitución de la figura sensible.

la experiencia originaria mi cuerpo es experimentado justamente como mi CUERPO, y en modo alguno (antes de toda objetivación por medio de la intersubjetividad) lo es con un substrato "cuerpo-cosa física"? Mas ¿qué quiere decir esto? ¿Que en la auténtica autopercepción como auto-percepción-corporal no yace encerrada ninguna percepción de la somaticidad?⁵ Ello sólo puede significar que para la percepción del cuerpo como cuerpo no concurre aquello que constituye a la somaticidad como cosa REAL, como cosa sustancial-causal. Así pues, de la percepción figural-sensible "cuerpo" irradian dos apercepciones de nivel superior: una es la apercepción cuerpo; la otra (animada por otra actitud respecto de la actual percepción [experiencial]) es la apercepción somaticidad como cosa física⁶.

<§ 3. El cuerpo como lo más originariamente mío. Aunamiento del yo con el cuerpo en la autoexperiencia solipsista⁷>

Si estoy en actitud natural, si soy un yo operativo en vivo y no un yo en reflexión sobre mí y sobre mi vivencia, entonces soy el yo que tiene experiencias, el yo pensante, el yo volente, y en las experiencias /58/ por mí tenidas estoy dirigido teórica, prácticamente, a mis temas naturales, a los temas de la "dirección recta de la mirada".

En esta dirección se encuentra ante todo el mundo físico, el mundo espacial que se orienta en torno al cero de la orientación; y todo lo espiritual (la cultura) posee sus lados físicos (las poesías, las obras pictóricas, etc.) o sus sustratos físicos; también ello se encuentra "fuera". Yo como yo operativo me comporto hacia mi mundo espacial, y soy todo el rato un yo activo, un yo que se guía por metas, que hace realidad las metas o que las yerra. Cada meta alcanzada es una apropiación, me la he apropiado, estoy con ella, y ella permanece mía propia en tanto yo no la pierda o no la abandone. De entre todas las cosas espaciales de mi esfera práctica universal, "mi" cuerpo es LO MÁS ORIGINARIAMENTE MÍO, lo que originariamente me es propio y lo que constantemente me es propio; lo que constantemente está a mi disposición y lo más originario y lo único que de inmediato está a mi disposición; aquello que yo (cuando niño) me apropié en primer lugar y con inmediatez, y que ahora es órgano, es medio para la apropiación

⁵ El notable giro alemán es "*Selbstwahrnehmung als Selbst-Leib-Wahrnehmung*".

⁶ Pendiente de reflexión; *ibid.* la corrección [= Apéndice VI] a p. 61 ss! Si esto es correcto, ambas apercepciones más bien se penetran, pero la apercepción del cuerpo-cosa física no es en esencia el fundamento de la apercepción del cuerpo órgano operativo. Aquí ha de penetrarse más hondo en perspectiva constitutiva. Tal como está aquí planteado, es dudoso, sí.

⁷ "Aunamiento" traduce el alemán "*Einigung*". En el ensayo "La corporalidad más primitiva. Los análisis de Husserl en 1921", en este mismo volumen, comento las razones de esta opción. (N. del T.)

de todo sin excepción: en el mundo hacia el que la mirada va directa⁸. (Ciertamente que es asunto para una investigación especial cómo haya que entender la necesidad de que lo espiritual halle expresión y luego encarnación en lo físico). El cuerpo posee en sí, pues, el carácter más originario de lo mío, de lo que me pertenece, se contrasta con lo ajeno, en que yo no estoy implicado; es decir, no estoy en la práctica. La mayor ajenidad es aquí el que de las cosas externas tenga yo meramente experiencia, en pura pasividad, y en la medida en que yo quiera llegar a conocerlas, la intención se dirige a su apropiación por la experiencia. El ser, la verdad de estas cosas llega a ser entonces mía propia, y ello por la mediación de mi cuerpo como órgano activo de la percepción. De entre todas las cosas, mi cuerpo es para mí lo más próximo, lo más próximo a la percepción, lo más próximo a mi sentimiento y a mi voluntad. Y así yo, el yo operante me aúno con él de una manera especial antes que con cualquier otro objeto del mundo circundante. Él es, de una manera propia y diferenciada, el punto central, el objeto que está en el centro; operando, yo lo tengo en el centro, y aunque él mismo ya sea objeto (respecto de mí), él llega a ser centro funcional para todos los otros objetos, para todas mis funciones /59/ en relación con ellos: aquello DESDE DONDE Y A TRAVÉS DE LO CUAL como medio me acerco yo a todos los otros objetos, me apropio de todos los otros, los configuro de acuerdo con mis fines.

Si adopto una actitud reflexiva sobre mi yo como yo de las operaciones y funciones, encuentro pues esta especial pertenencia del cuerpo al yo como siendo el "mío", que es tan mío como nada otro puede ser mío, y que ha de co-implicarse en todo hacer mío, en todo apropiarme. Pero antes de la reflexión ya está el yo constituido como centro funcional y como yo habitual de las operaciones que ha llevado realmente a cabo y que se han sedimentado en él por modo habitual, hallándose a este respecto en desarrollo siempre ulterior. Es más, el yo está constituido como constantemente "uno" con su cuerpo; no sólo como teniéndolo constantemente presente, sino como ejerciendo el yo, a través de él como órgano, todas las restantes operaciones externas, y frente a él se alza el mundo circundante, en parte conocido, en parte abierto. Es el mundo de las cosas que en parte ya he hecho mías en mis operaciones, que llevan el sello de mi subjetividad operativa, que dejan sedimentos de significado que provienen de tales operaciones, y que por tanto remiten retrospectivamente no sólo a mi operar sino a mis correspondientes actividades corporales; de otra parte, son cosas que sólo me han rozado efímeramente y de las que no me he ocupado, o bien cosas del horizonte abierto, desconocidas por entero, que no se inscriben en mis propósitos activos, pero que sí son, con todo, cosas desconocidas, utilidades desconocidas, nocividades desconocidas, etc., ique guardan relación, pues, con un posible horizonte de operaciones!

⁸ El cuerpo es aquello en que yo opero de inmediato en lo espacial y a través de lo cual opero sobre todo lo demás. Yo opero = "yo vivo en mi cuerpo de inmediato", estoy de inmediato en él, a través de él estoy con otros, más cerca, más lejos, etc.

En la medida ahora en que las estructuras de niveles se hallan prediseñadas esencialmente, claro está, en la AUTOEXPERIENCIA SOLIPSISTA: yo y lo ajeno al yo, yo práctico y lo ajeno al yo que se halla a mi disposición práctica, y, en especial: yo (que soy aquí yo práctico) y mundo espacial; y en la medida en que se produce un dominio sobre lo ajeno al yo (sobre lo espacial) por medio de algo espacial: el cuerpo-vivido espacial, que se halla de inmediato a mi disposición y que se mantiene siempre listo; en esta medida se distingue con necesidad el yo a una con el cuerpo y el mundo fuera de mí, esto es, fuera de mi cuerpo; el mundo se ha constituido como mundo físicamente real, como mundo causal, en mi funcionar operativo, el cual, en un giro de vuelta sobre mi cuerpo, también ha constituido a este, al cuerpo, como cosa física a partir de su consistencia de figura sensible.

Si de este modo el yo se "aúna" con el cuerpo y, así aunado, se contrapone a su mundo circundante externo, entonces /60/ ESTA unidad no es, en ningún caso, una unidad que constituya una realidad doble (el cuerpo — yo y lo mío subjetivo) y que contraponga este yo al resto del mundo, al resto del mundo externo. Y aun menos es ESTA unidad lo que la psicología científico-natural, en experiencia psicofísica "externa", fija como la unidad del cuerpo físico y de la psique, como la unidad del ser humano, del *animal*⁹.

<§ 4. La influencia de la experiencia del otro sobre la autoexperiencia del cuerpo. El primado de la percepción somatológica sobre la percepción física de mi cuerpo>

Abandonamos ahora la experiencia solipsista y nos preguntamos cómo experimentamos a los otros y cómo esto ejerce influencia aperceptiva sobre nuestra autoexperiencia. En la EMPATÍA yo tengo al cuerpo ajeno percibido físicamente como cosa física que me está dada externamente igual que las otras cosas; y, por ello, primeramente no lo tengo percibido en absoluto como cuerpo vivido. Pero en esta cosa se expresa un sujeto-yo como quien tiene experiencia de esta misma cosa como su cuerpo (de la manera en que yo experimento el mío) y como aunándose con este cuerpo de la manera descrita más arriba; como sujeto operativo, que tiene en el cuerpo a su órgano permanente.

Así, pues, al expresarse la subjetividad ajena¹⁰ (un yo con su cuerpo en referencia al mundo circundante que aparece, viviendo su vida entera en estas tramas) en un cuerpo que aparece externamente en mí (la cosa física que <se identifica> con ese

⁹ En latín en el original. (N. del T.)

¹⁰ Los dos siguientes párrafos fueron con posterioridad tachados por Husserl (N. del E.).

"cuerpo para él") y al ser esta subjetividad presentada por medio de esta cosa expresiva, viene entonces el yo ajeno (analogizado en la empatía "conmigo") a localizarse en mi espacio fenoménico y en mi mundo fenoménico.

Mi yo no se localiza en mi espacio fenoménico, no se localiza en mi cuerpo.

PERCIBIDO físicamente está para mí el cuerpo ajeno como cosa física, y ÚNICAMENTE lo está como una cosa tal; como cuerpo vivido lo apercibo a través de la presentación en la que sus propiedades específicamente /61/ somatológicas están ahí para mí sólo de manera apreativa. Estas propiedades son, desde luego, sedimentos aperceptivos del yo ajeno operante, y sólo para este último se constituyen originariamente, o sea, son "perceptibles" según su modo. El yo y la vida del yo ajenos en integridad (por indeterminadamente que sea) están apreatados en tanto en cuanto esta cosa ahí, en virtud de su "analogía" con mi cuerpo y de la de sus movimientos con mis movimientos funcionales, es a la vez aprehendida apreativamente como cuerpo vivido. Pues si una parte o un momento de una subjetividad está apreatado, entonces, merced a la necesaria forma de unidad categorial de una subjetividad en general, se despierta también una subjetividad en su integridad, con la totalidad de sus partes categoriales integrantes y de sus correlaciones. Así, viene ella apreativamente a la representación como modificación de mi subjetividad, de la que partió el despertar.

Ahora es claro lo siguiente. En "la intuición del mundo" solipsista, toda cosa externa, tal como de ella se tiene experiencia, es experimentada por mí como cosa física. Pues sólo en condición de cosa física está constituida y deviene tema de la experiencia. Por el contrario, en lo que concierne a mi cuerpo, yo PUEDO, desde luego, apercibirlo TAMBIÉN como cosa física, y así está constituido también en el yo maduro, pero de mi cuerpo tengo yo percepción somatológica como cuerpo vivido. Y ESTA ANTECEDE PATENTEMENTE A AQUÉLLA, Y PARA MÍ, COMO YO OPERATIVO, LA PERCEPCIÓN SOMATOLÓGICA ES LO PRIMERO EN SÍ, SIENDO EL APREHENDER, EL "PERCIBIR" A MI CUERPO COMO COSA FÍSICA, ALGO SEGUNDO. Es asimismo innegable, sin duda, que yo preciso de una actitud y de un enfoque artificiales para considerar a mi cuerpo como una pura cosa igual a las otras cosas; y que aunque mi cuerpo valga para mí como cosa igual a las otras y así haya sido constituido de manera habitual tiempo ha, este sentido que se da al cuerpo "no desempeña ningún papel" en absoluto mientras yo opero en mi cuerpo. Ya he aludido a esto más arriba. Mirado con precisión, su darse como cuerpo, este darse como órgano que funciona, no se funda en su darse como cosa física¹¹.

Lo anterior vale ante todo¹² respecto del cuerpo como órgano de la percepción. Y en el enfoque constitutivo/62/ se dejará mostrar bien que un cuerpo como cuerpo perceptivo tiene ya que estar constituido y ya que estar operativo antes de que pueda

¹¹ Bien que solamente en el sentido general: la praxis precede en general y siempre a la "teoría".

¹² El texto que sigue hasta § 5 fue tachado. De ahí la observación de Husserl: "Compárese para estas hojas la corrección [Apéndice 6]" (N. d. E. Iso Kern).

producirse en general la apercepción "cosa física", por cuanto la figura sensible tiene que estar constituida con anterioridad a que puedan constituirse cosas físicas; para lo cual un "cuerpo vivido" primitivísimo tiene ya que preceder. Y una vez constituidas ya las figuras sensibles a propósito del cuerpo y luego a propósito de otras cosas, el cuerpo perceptivo que se funda en el darse de la figura sensible, el cuerpo perceptivo como órgano, opera en la constitución de la cosa REAL. Una vez llevada a cabo la constitución de lo real externo, también el cuerpo vivido se torna aprehensible, empero, como cosa real física y es de este modo aprehendido. La misma aprehensión del movimiento subjetivo de todo el cuerpo (el desplazamiento) como movimiento en el espacio (movimiento geométrico y mecánico) es algo secundario y complicado, que tiene lugar después de la constitución del movimiento de las cosas en cuanto cosas externas, las cuales son las primeras cosas sin más. Y así también es claro en la conciencia madura el que toda aprehensión del cuerpo propio como una cosa "igual a cualquier otra" es complicada. El "igual a cualquier otra" indica un rodeo. Una cosa, esta o aquella, la que sea, no precisa de que se la empiece aprehendiendo como "igual a cualquier otra", sencillamente se la percibe. Pero si yo sencillamente percibo mi cuerpo, no lo tengo percibido como una cosa a no ser que tome el rodeo por el "igual a cualquier otra" (como si). Se pensará aquí enseguida en cómo el cuerpo vivido, al igual que cualquier otra cosa, sólo admite representación intuitiva en movimiento, y con ello sólo la admite como una auténtica cosa en el espacio cuando es representado desde fuera, "visto desde un allí", lo que presupone ya un desdoblamiento del yo, es decir, conduce a la empatía.

En todo caso, quien puede llegar a tener percepción efectiva y auténtica del cuerpo propio como cosa física no soy yo mismo, sino solo algún otro. Con ello, dado que mi cuerpo es para mí una donación perceptiva que a nadie fuera de a mí presupone (a nadie como otros constituidos), dado que, en nuestro modo de hablar, él es una donación perceptiva solipsista, es en efecto imposible que exista un subestrato fundante "cuerpo vivido físico" como subestrato de sentido¹³. Por supuesto que cabe decir: la /63/ percepción solipsista no proporciona la realidad del cuerpo vivido, con lo que no proporciona ningún mundo real plenamente constituido. En este estadio de la constitución, el mundo externo se halla constituido como real (aunque naturalmente sin

¹³ Sí, en efecto —se dirá—, ya que justo para mi cuerpo en la unicidad de sus modos de darse lo específicamente somatológico del cuerpo sentiente se constituye en inseparable unidad con aquello que también consta en una cosa externa intuitiva. Debo, pues, empezar abstrayendo, y la abstracción es aquí un problema. Lo abstraído no es algo que se deje apartar y adjuntar a cosas cualesquiera; tampoco en el caso del cuerpo ajeno: la empatía no es un adjuntar.

En el mundo constituido en modo solipsista existe necesariamente un mundo externo y un cuerpo, y todo ser está referido, a través de sus posibles modos de darse, al *solus*. El cuerpo que necesariamente opera en todo ello tiene UN ESTRATO de propiedades físicas, pero INSEPARABLES de lo somatológico. Sólo en el mundo constituido objetivamente, es decir, intersubjetivamente, se convierte el estrato "somaticidad" en fenómeno de un en-sí en la naturaleza objetiva.

objetividad intersubjetiva), y mi cuerpo lo está como algo "en cierto modo" espacial, como algo análogo a una cosa; mas, constituido con tales diferencias, que él resulta algo por completo peculiar y que en esta peculiaridad es el substrato fundante para la percepción como órgano operativo¹⁴. Sólo con la intersubjetividad, si se confirma, llegaríamos a tener también para el sujeto individual una naturaleza plena, sujeto individual que se halla entonces en la trama intersubjetiva de las personas.

<§ 5. El carácter mediato de la experiencia del cuerpo propio como cosa física. La constitución de la naturaleza universal y, con ella, de la subjetividad objetiva>

De acuerdo con lo anterior, el primer cuerpo vivido del que hay experiencia como cosa física sería el cuerpo ajeno. Pero esta experiencia ocurre en forma de presentación en lo concerniente a su corporalidad específica, como *σῶμα* (corporalidad sensible) y como cuerpo animado, que el yo presentado percibe, por su parte, originariamente como tales. Y sólo en el rodeo a través del otro y a través de los posibles otros aprendo yo a experimentar mi cuerpo propio como cosa física, en un modo que es, pues, enteramente mediato: para cada uno de los otros, mi cuerpo es algo físicamente experimentable y es posible expresión de mi corporalidad auto-experimentada; y del otro que se halla de hecho frente a mí tengo yo experiencia representativa como siendo quien experimenta externa y físicamente mi corporalidad. Una vez que yo he llevado a cabo esta "aprehensión" sobre mi propio cuerpo y le he prestado, le he dado el correspondiente /64/ sentido de cosa física, y una vez que de este modo cuento yo con una naturaleza universal en la que este cuerpo es una cosa entre otras, resulta para mí entonces, a propósito de la relación de esta cosa física "mi cuerpo" con mi subjetividad, lo mismo que resulta a este mismo respecto para los otros que yo experimento como otros. La naturaleza universal se constituye como naturaleza objetiva merced a que se constituye una naturaleza para todos en la que todos los cuerpos vividos llegan a ser cosas físicas iguales a las otras, perdiendo la marca de distinción que cada cuerpo tiene para su sujeto (a saber, la marca de distinción como objeto espacial y abstracción hecha de su función). EN SU VERDAD FÍSICA, MI CUERPO ES LA UNIDAD DE LAS POSIBLES PERCEPCIONES QUE CADA UNO DE LOS OTROS PODRÍA TENER DE MI CUERPO. Mi auto-percepción de él (mi auto-aparición) es una percepción por excepción o excepcional; es mi percepción meramente subjetiva, que en términos objetivos solo puede ser significativa cuando yo la interpreto de determinado modo recurriendo a empatías. Esta auto-aparición

¹⁴ Y ante todo como *σῶμα* PASIVAMENTE constituido, campo de sensación, mover subjetivo, etc. Sólo ese *σῶμα* llega a ser, en la relación espiritual, órgano-del yo, cuerpo dotado de espíritu, objeto protoespiritual.

es empatizada y tiene la función de atribuir a la cosa física intersubjetiva "cuerpo de carne" una subjetividad; es decir, indica a todos y cada uno una subjetividad que experimenta este cuerpo de carne como cuerpo vivido, e indica que, a través del cuerpo, tal subjetividad está en relación con el mundo intersubjetivo como una relación de conciencia y de actos conscientes.

Así, pues, únicamente en la experiencia externa está dado un cuerpo de carne como mera cosa física. Así lo está para mí el cuerpo de carne ajeno en su lugar objetivo en la naturaleza, en su lugar en el espacio, en la conexión causal con las otras cosas. Y estos cuerpos físicos los encuentro aunados a una subjetividad ajena merced a la presentación; aunados a un yo operativo, que vive en su corriente de vida y que de este mismo cuerpo de carne está teniendo experiencia a su modo subjetivo, y que lo experimenta somatológicamente y a la vez como órgano de su función perceptiva y de las restantes funciones, en referencia a un mundo circundante, a un mundo que el yo experimenta de este y aquel modo, que le aparece en tales y cuales modos fenoménicos, normales o falseados ilusoriamente; un mundo experimentado, que en su verdad está también ahí para mí, también experimentable o experimentado en mis experiencias, un mundo que contiene asuntos y personas, etc. En suma, merced a ello experimento la subjetividad ajena en referencia al mundo objetivo, y es merced a su cuerpo.

Al poner yo este cuerpo de carne allí como naturaleza intersubjetivamente experimentable /65/ y verdadera, como miembro del universo natural físico, surge para mí en este cuerpo físico, igual que en todos los "cuerpos de carne" semejantes, un excedente sobre lo que de otro modo caracteriza a cada cosa como corporeidad física según la experiencia externa y que la constituye realmente. Ese cuerpo de carne expresa a una subjetividad (incluyendo a todo lo subjetivo que pertenece a un yo y que antes se ha descrito) al simultáneamente presentarla.

En el orden espacio-temporal-causal de la naturaleza, en el lugar que cada cuerpo de carne ocupa, entra en escena un copartícipe, un coexistente, una subjetividad, que se localiza aquí con verdad intersubjetiva, en la naturaleza objetiva, y que es una segunda naturaleza, un anexo a lo natural y, sin embargo, no física. Pues lo físico tiene como tal un sentido constitutivo que le es dado y que le es propio (susceptible de acreditarse en la percepción efectiva y por cualquiera); nada psíquico es constitutivo para lo físico.

La cosa objetiva de la naturaleza física es la cosa para todos y cada uno, la unidad de apareceres que son fenómenos posibles para cualquiera, "intercambiables" con mutua comprensión e identificables en la posición de unidad que traen. Y así también el universo natural físico.

La subjetividad objetiva es la subjetividad como objeto para cualquiera. Ella es objeto para cualquiera merced a la identificación que se lleva a cabo sobre la base de presentaciones empatizantes: identificación de los "cuerpos vividos" en la expe-

riencia externa como CUERPOS FÍSICOS con los CUERPOS VIVOS experimentados en presentación somatológica. Merced a la presentación concurrente de la subjetividad que se co-entrelaza con la corporalidad de la experiencia somatológica, la subjetividad es co-captada por quien empatiza. Pero ella también es reconocible como idéntica por cualquiera que experimente este mismo cuerpo de carne y lo comprenda como expresión. Cualquiera puede tener experiencia de cualquiera, del cuerpo de cualquiera, como la misma cosa idéntica y de la subjetividad de cualquiera como la misma subjetividad idéntica. Cualquiera puede identificar su cuerpo en autoexperiencia con el cuerpo que el otro experimenta como mera cosa, y puede reconocer a este cuerpo idéntico e intersubjetivo como miembro de la naturaleza física. Su subjetividad es entonces, también, algo que pertenece a esta cosa, igual que la subjetividad de cualquier otro pertenece a su cuerpo de carne.

Así contamos todos nosotros con un mundo objetivo, con un universo de la naturaleza, y como pertenecientes a sus diferentes cuerpos de carne contamos con diferentes subjetividades.

/66/ <§ 6. El enlace de cuerpo y alma>

¿Cómo ha de entenderse, cómo ha de describirse, esta copertenencia de cuerpo y alma? ¿Cómo se hallan "enlazadas" somaticidad y alma? Información sólo la puede brindar el sentido constitutivo de la apercepción en que se constituyen la naturaleza objetiva y la subjetividad objetiva "en" la naturaleza, constituyéndose con ello su "enlace".

El universo objetivo de la naturaleza es una unidad espacio-temporal-causal. Todo cuerpo de carne pertenece a esta unidad. Las almas, la psique, son las subjetividades objetivadas, las apresentadas mediante su respectiva somaticidad, pero *idealiter* también los integrantes apresentables de ellas: al alma pertenecen todas mis vivencias, todo lo que puedo constatar en mí de modo puramente fenomenológico, es decir, practicando la reducción, la desconexión de la naturaleza como la existencia real que asumo y que ahora presupongo cognoscitivamente. Conservo entre paréntesis, pues, todas las vivencias, todos los datos hiléticos, las vivencias intencionales, los actos, todos los integrantes noemáticos y todo lo óntico; todo ello justo tal como puedo encontrarlo "en mí". Naturalmente "yo mismo" soy siempre el yo idéntico a propósito de todo ello. Todo ello lo encuentro referido a la forma del tiempo inmanente, que ahora se "solapa" con el espacio-tiempo de la naturaleza.

Al acervo constitutivo de mi cuerpo pertenecen para mí ahora, por un lado, los momentos que lo hacen aparecer como una COSA objetiva DE LA NATURALEZA, cuerpo de carne, y, por otro lado, los estratos subjetivos paralelos, los somatológicos. Movimiento subjetivo-movimiento mecánico. Con ello tenemos relaciones fácticas "causales" (con-

dicionales) entre lo corporal y lo psíquico. Hasta dónde alcance esta “causalidad” que aperceptivamente está constituida de antemano, es algo que queda abierto.

Habrà que perseguir, pues, una línea de enlaces “causales” entre la corporalidad física y lo psíquico. Entra aquí aquello que capacita a la corporalidad, a diferencia de otras cosas, para la expresión. Cada expresión es una indicación a través de una conexión empírica regular (lo cual es propiamente una tautología)¹⁵.

/67/ <§ 7. Las regulaciones en la constitución de cosas. El cuerpo como índice de normalidad psíquica y de anomalía>

Una cosa física llega a constituirse en la subjetividad mediante regulaciones de asociaciones en relación con circunstancias. La existencia de la cosa indica una determinada regulación de este tipo en relación con determinadas circunstancias. Pero como existencia objetiva indica una regulación universal que abarca a todos los sujetos experimentantes de las figuras sensibles coexistentes y cambiantes de las cosas del caso, en relación con aquellas otras cosas que tienen ellas mismas unidad en tales regulaciones; y entre estas otras cosas se cuentan asimismo los cuerpos vividos-físicos. Esta regulación universal, que acoge únicamente la autoconservación de la concordancia de todas las realidades que han de poder existir bajo forma de coexistencia (espacio) y de sucesión en el espacio, en el tiempo objetivo, conecta con una segunda regulación¹⁶.

La primera es la regulación de los sujetos normales en comunicación mutua, a los que en ningún respecto se piensa como anómalos; tampoco pues como inmersos en estados transitorios anómalos. Se trata, pues, de una abstracción ideal.

Si añadimos lo anómalo, esto significa que cada sujeto tiene, no ya como sujeto de actos sino en consideración de su pasividad, una posible normalidad y una posible anomalía. Y el índice de estas diferencias es el cuerpo¹⁷.

El cuerpo es “individualidad orgánica”, y no mera individualidad físico-fisicalista. Es decir, la regulación fisicalista universal no es la única en la naturaleza. Rige en ella también la regulación de la biología. En la naturaleza hay un orden SUPRAFISICALISTA de acuerdo con el cual todo ser se ordena en su seno conforme a la vida orgánica y conforme a circunstancias de conservación de la vida; y la naturaleza es un reino de individuos orgánicos que preservan su individualidad en relación con las circunstancias externas de la vida, conservadas y cambiantes en forma típica, lo que por otro lado

¹⁵ ¿Es esto realmente causalidad? ¿No pertenece a ello por esencia la necesidad del cambio en la sucesión?

¹⁶ ¡Cfr. abajo más sobre la incorporación de la regulación biológica!

¹⁷ ¡Aquí hay que añadir en primer lugar una estructura fundamental en la naturaleza real objetiva!

hace a los individuos desempeñar, unos respecto de otros, el papel de circunstancias. Esta regulación significa también, pues, en cuanto objetiva, una regulación que indica /68/ hacia la constitución subjetiva de la naturaleza en los sujetos. En lo que concierne ahora a mi cuerpo, él es ante todo órgano de la percepción externa, pero todo cambio corporal que lo altere anómalamente altera también el fenómeno perceptivo.

La NORMALIDAD es una forma que pertenece a la constitución en el caso de constitución de datos espaciales, de exterioridades reiformes y de corporalidades propias; y la desviación de la norma es algo que puede incumbir de una manera describable a ciertos órganos individuales y que se deja constatar mediante el normal funcionamiento de los restantes órganos, que se mantienen normales. Desde aquí avanza la descripción de la anomalía. La anomalía puede incumbir a los modos fenoménicos que un órgano "proporciona". El órgano puede también volverse inservible para la percepción. Aquella puede incumbir a más órganos y a todos ellos. La anomalía y la discordancia producto de la anomalía en el fenómeno del mundo y en los cursos fenoménicos de expectativa normal son, por lo pronto, algo constatable en sí mismos, y por parte del sujeto solipsista. Y es también a continuación algo intersubjetivo, reconocible intersubjetivamente. Además, el órgano es algo constituido, conocido por la experiencia, pero solo hasta un cierto punto. El niño tiene órganos, pero aún lo ignora todo de ellos. Todos nosotros poseemos órganos, y una multitud innumerable, miles de órganos distintos en funcionamiento, pero que no caen dentro del círculo de nuestra experiencia. Los órganos que funcionan "inconscientemente", de los que no tengo experiencia ni siquiera en fenómenos incompletos y sobre los cuales carezco de gobierno consciente, con propósito, ¿son acaso "órganos" en el mismo sentido (las células ganglionares, las fibras nerviosas, etc., y la mano, el ojo, el oído)? TALES SON LOS ENORMES PROBLEMAS DE LA TEORÍA DE LAS ANOMALÍAS.

De manera consciente se constituye un mundo de la normalidad como el primer mundo verdadero, y frente a él se constituyen los fenómenos anómalos del mundo verdadero. Estos remiten a modificaciones de la corporalidad EXPERIMENTADA, del individuo orgánico; o, como también podemos decirlo, remiten a las anomalías biológicas del cuerpo biofísico real, que se constituyen en el marco de la experiencia normal. Tales anomalías biofísicas se dejan reconocer intersubjetivamente, justo en cuanto reconocibles en el sistema intercambiable de experiencias (fenómenos) en normalidad intersubjetiva, igual que ocurre con la normalidad biofísica, con la /69/ estructura del cuerpo, en su individualidad biofísica normal. Por el contrario, los FENÓMENOS anómalos que yo tengo se hallan ligados a mi cuerpo anómalo no para cualquiera sino sólo para mí, que soy el sujeto de este cuerpo, al que yo tengo como mi cuerpo, como mi órgano de percepción y mi órgano de acción. Los otros me comprenden por empatía como sujeto de fenómenos anómalos cuando reconocen objetivamente la anomalía.

Así, pues, para cualquiera, para cada sujeto que es sujeto de una experiencia del mundo se constituye UN SISTEMA DE LA EXPERIENCIA NORMAL COMO SISTEMA INTERSUBJETIVO, y lo hace justamente así: cada uno es sujeto de un cuerpo, que al propio sujeto le aparece. Si es sujeto de un cuerpo NORMAL (como individuo biofísico normal), entonces tiene él, en el "funcionamiento" biofísico normal de este cuerpo y en paralelo al funcionamiento subjetivo normal, fenómenos normales del mundo, en los que aparece para él un mundo verdadero.

El cuerpo biofísico normal puede devenir anómalo de diferentes maneras, con lo que hacen aparición los fenómenos anómalos. Y hay finalmente una anomalía que destruye al individuo psicofísico: la muerte biofísica, en la que el cuerpo deja de ser realmente cuerpo y deja de presentar en general una vida psíquica. Pero debería yo haber dicho antes que el cuerpo precisamente no se limita a ser órgano de percepciones normales y anómalas, sino que precisamente es cuerpo y expresión de una vida psíquica; y que las perturbaciones de la normalidad del cuerpo psicofísico deparan, por sobre la función perceptiva, "perturbaciones de la psique", desviaciones de la norma de los tipos psíquicos. La subjetividad cuenta con una normalidad por el hecho de tener, en relación con una cierta normalidad somática, sistemas normales de vivencias de experiencia. Así tiene ella, por ejemplo, normalidad en los sentimientos de placer y de dolor, en los instintos, en los impulsos, en el resto de su comportamiento, y también aquí son patentes relaciones con la normalidad somática. Así, EL SER HUMANO se halla constituido de antemano en la experiencia como una individualidad típica en lo psicológico, con una idea de normalidad y de las anomalías de ella divergentes que guarda relación con una individualidad típicamente orgánica, con un cuerpo normal y anómalo.

Y esta constitución empírica trae siempre por resultado /70/ una apercepción con horizontes abiertos. El curso ulterior de las experiencias constituyentes determina y enriquece el contenido de los horizontes. Con perfección siempre creciente aprendemos a conocer la corporalidad en su vertiente "biológica", y justo como corporalidad normal y anómala, y en dependencia de ello, a conocer con una perfección siempre creciente la psique normal, la vida psíquica normal y con las desviaciones anómalas; y aprendemos a conocer cómo la anomalía de la corporalidad condiciona esta otra de la psique, y a la inversa. Puede eventualmente hablarse de un paralelismo en la tipología, en referencia a una idea normal por ambos lados: PSICOLOGÍA FISIOLÓGICA de los seres humanos y de los animales.

Pero ahora es el momento de meditar hasta dónde llega esta psicología fisiológica, y cómo en su seno lo psíquico "expresa" a lo físico, y al revés. También contamos, desde luego, con una expresión fisiognómica de la vida psíquica ajena, con una expresión en forma de comunicaciones verbales. Un anuncio de la personalidad y de la peculiaridad del otro a la hora de pensar (también en su estilo de pensamiento), a la hora de valorar, a la hora de actuar.

<§ 8. La psicología fisiológica y sus límites: el *intellectus agens*>

Contamos con una ciencia de la naturaleza: una física universal, la ciencia fisicalista en sentido habitual, la zoología física y la antropología física como ciencias biofísicas. En cuanto ciencias, presuponen la experiencia intersubjetiva y, con ella, la empatía, en determinada medida. Intercambio de las experiencias externas que son mutuamente empatizables, pero también el logro personal con la re-comprensión y re-asunción mutuas del logro (la tradición).

La posibilidad de la comprensión mutua presupone la "expresión en la corporalidad". La corporalidad que aparece en fenómenos globales internos y externos, igual que sucede con otros objetos espaciales, y así la posibilidad de identificar siempre de nuevo a la corporalidad en la experiencia continuada en cambiantes fenómenos, antes de todo pensar. Y en ella la "expresión", que presupone la semejanza típica con el aparecer del cuerpo propio como un todo, y según una multiplicidad de rasgos singulares y de articulaciones que saltan a la vista en el todo. En la relación de subjetividad a subjetividad /71/ y en los fenómenos en que se dan la una a la otra con relativa determinación, en los actos de pensamiento, etc., se constituye el mundo objetivo y la objetividad verdadera de la ciencia. Y así se constituye una animalidad y una humanidad objetivamente verdaderas, como físicas en sentido zoológico, y una animalidad "paralela" objetivo-psíquica, una psique "objetivamente verdadera", de suerte que lo conocido científicamente (en el seno de la biofísica) permita indicar lo correspondiente en la psique objetiva.

La física puede en general estudiarse sin psicología. ¿Qué pasa entonces con "la psique" objetiva? ¿No es acaso la peculiaridad esencial de la PSICOLOGÍA FISIOLÓGICA el indagar en lo somático, de que hay conocimiento objetivo, lo CORRESPONDIENTE a la psique, el paralelo psíquico, o al menos el indagarlo en lo somático que se orienta por una objetividad de la que hay experiencia experimental?¹⁸ ¿No tendrán entonces que tomarse también las anomalías psíquicas como el punto de partida para buscar su paralelo físico y para "explicarlas" por medio de este?

La corporalidad física es la objetividad MÁS TEMPRANERA para la actitud teorético-objetiva que se orienta hacia la naturaleza una, ajena al yo y dada primeramente a la experiencia de manera intersubjetiva. La naturaleza es lo primero en una investigación científica objetiva, y la pregunta por la subjetividad vinculada a cuerpos vividos-físicos, la pregunta por el ser psíquico en la naturaleza, trae como primer resultado la regulación objetiva: las estructuras biofísicas de la corporalidad tienen en amplia medida a lo psíquico por paralelo; cambios en tales propiedades biofísicas traen consigo cambios consecuentes en lo psíquico, lo que también puede observarse por medio

¹⁸ Esto es, actitud teorética, que presupone a la naturaleza física como tema teórico.

de experimentos diseñados. La tipología, y las variaciones en un lado de la tipología (y es de la esencia de la individualidad biofísica el tener tipología), tienen su correlato "causal" en la tipología correspondiente del lado psíquico. En esto pueden escogerse intuitivamente, de múltiples modos, configuraciones psíquicas típicas, sin un estudio UNIVERSAL de la subjetividad. De manera parecida a como ocurre también por el lado físico. Al cabo no se necesita de un conocimiento último aquí y último allí, sino de uno relativo y aproximado aquí y allí.

Mas ¿hasta dónde llega esta investigación objetiva de lo psíquico (natural-causal), en la que la mente es considerada en su atadura a la corporalidad física /72/ y en su enlace en paralelo a la tipología biofísica del cuerpo y en su cambio en paralelo con esta, en el entrelazamiento "casual" con el cuerpo? Todo lo dado, toda objetividad, toda objetualidad, presupone la subjetividad operativa, y la subjetividad está predada a sí misma con anterioridad a todo conocimiento objetivo, el cual en sí mismo es sólo función de la subjetividad; y sólo por esta predonación de la subjetividad, con todas las configuraciones que hacen posible la empatía, puede ella llevar a cabo la empatía. Ciertamente que la cuestión de *hasta dónde* pueda llegar la capacidad de la empatía en el conocimiento de la vida psíquica ajena, y de cuáles sean las condiciones de posibilidad para, por así decir, reconocerla *in infinitum*, es una cuestión trascendental; y con ella se plantea asimismo la cuestión de en qué medida un "paralelismo" psicofísico DEL TIPO que es un *factum* es condición de posibilidad del conocimiento CIENTÍFICO acerca del ser humano (condición de una ciencia objetiva e ilimitada de la psique). Pero, en todo caso, el sujeto cognoscente se encuentra consigo mismo como persona internamente y antes de toda objetivación, en la medida en que él es, ya de modo solipsista, un sujeto que obra y crea, un sujeto que "rinde" en libertad, sobre la base subyacente de la afección y de la génesis de intencionalidades siempre nuevas en las que se constituyen objetos predados para el sujeto como un yo, objetos que le estimulan. El yo obra en su cuerpo y a través de él hacia fuera; esto en su mundo solipsista. Pero tal mundo solipsista llega a ser luego donación subjetiva de un mundo intersubjetivo, de un mundo objetivo, que se ofrece en el propio yo en tanto en cuanto él experimenta a los otros; y al entrar el yo en relación con los otros, al ponerse de acuerdo entre ellos, al obrar el yo espiritualmente sobre ellos y tener experiencia de los correspondientes efectos, se constituye justamente el mundo intersubjetivo a través de la ciencia y se constituye un mundo cultural con otras formas culturales.

¿Cómo puede el sujeto personal encajar en la naturaleza que él mismo constituye? ¿Cómo puede convertirse él mismo en un paralelo psicofísico, en algo dependiente de un cuerpo objetivo constituido? ¿Qué es esto que cae bajo el rótulo "paralelo psíquico" y que sólo puede existir en el mundo de la naturaleza objetivo-causal? ¿Puede operar ahí el constituir, puede operar (y cómo) el pensar activo, etc.?

El otro es una subjetividad plenaria, un sujeto-yo, con vivencias intencionales, con actos, etc., con su fenómeno de mundo, con su fenómeno del cuerpo y con

su conocimiento experiencial seguro /73/ acerca de su mundo, de su cuerpo como cosa, como órgano, etc. Este yo obra sobre su cuerpo, obra sobre su mundo circundante. Y sólo puede obrar si el cuerpo está constituido pasivamente, sólo si el cuerpo posee determinadas estructuras, etc.; y si el cuerpo cambia pasivamente (de modo natural), son ya otras las posibilidades de obrar del yo.

¿Puede acaso la actitud hacia la naturaleza objetiva suprimir lo anterior? ¿Podrá nunca cancelarse a base de interpretaciones el obrar del yo, y como obrar en el mundo circundante verdadero para el yo, o sea, también en la naturaleza objetiva? El dominio temático de la "psicología fisiológica", ¿no concierne en exclusiva, pues, a las legalidades de la PASIVIDAD de todos los sujetos? Y precisamente naturaleza física es ya un rótulo general para legalidades de la pasividad constitutiva, para aquellas que incumben por igual a todos los sujetos. Y corporalidad es además un rótulo específico en la medida en que pertenece a la naturaleza en general una necesidad de organización empíricamente legaliforme (quizá también pertenezca a ella un Apriori en la medida en que la legalidad fiscalista no basta en sentido trascendental) y una necesidad empírica en la evolución de los organismos hasta el cuerpo humano, y hasta la altura que es condición para una posible empatía y para el posible progreso del conocimiento humano y de la cultura humana. Todo lo cual entraña muchas oscuridades, dudas, lagunas cognoscitivas. En todo caso, la corporalidad es condición de posibilidad de una pasividad en los sujetos a través de la cual un mundo intersubjetivo se deja constituir pasivamente y se deja dominar activamente. Pero el *intellectus agens*, que presupone la legalidad de la base psíquica subyacente, y así también la atadura fisiológica de esta, no se deja entender en sí mismo fisiológicamente. Por otro lado, el *intellectus agens* también coexiste con el cuerpo natural, se inserta en la naturaleza objetiva. ¿Por qué a él mismo no lo llamamos naturaleza, por qué decimos que se halla sobre la naturaleza, que se inserta en el mundo pero que es sujeto para el mundo?

COLABORADORES

DIEGO ULISES ALONSO PÉREZ

Licenciado en Filosofía por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP). Maestro y Doctor en Filosofía por la Universidad Autónoma de México. Estancias de investigación en la École Normale Supérieure en París (2011-2012), Francia, y en la Ludwigs-Albert Universität de Friburgo (2014-2015), Alemania. Profesor de la Licenciatura y el Posgrado en Filosofía de la BUAP. Miembro del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores (SNI). Editor de la revista de difusión *Ojopineal. Cine y pensamiento*. Autor de distintos artículos y capítulos, entre los que destaca "Ecosofía, pensar los problemas ecológicos desde la filosofía (2025)", así como del libro *Diacronía y sincronía del tiempo en Husserl, Heidegger y Levinas* (2024, SB Editorial).

JORGE ANDRÉS CALVO CHÁVEZ

Egresó de la carrera de filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Formó parte del seminario de fenomenología trascendental de la Facultad de Estudios Superiores de Acatlán, de la Universidad Nacional Autónoma de México. Hizo su maestría en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla con la distinción Cum Laude. Ganó el premio "FFyL-BUAP a Mejor Tesis y Trayectoria Académica en Humanidades 2022" en la modalidad de maestría. Actualmente se encuentra cursando sus estudios doctorales en la misma universidad. Ha participado en varios coloquios de fenomenología. Ha publicado el libro *Entre la conmoción y el trauma: Un estudio fenomenológico sobre el dolor*, así como varios artículos en los que se exploran temáticas actuales de la fenomenología, como el dolor y el arte.

ROMÁN ALEJANDRO CHÁVEZ BÁEZ

Es Doctor, Maestro, Licenciado en Filosofía, y Licenciado en Literatura Latinoamericana por la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México. Realizó estudios posdoctorales con apoyo del CONACYT en la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, en la que es desde 2016 Profesor-Investigador de Tiempo Completo con el apoyo del Programa de Retenciones del ya extinto Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología. Es miembro del Círculo Latinoamericano de Fenomenología, de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos, del Cuerpo Académico Consolidado en Fenomenología, hermenéutica y ontología y del Sistema Nacional de Investigadores, con el Perfil deseable PRODEP. Tiene libros de autoría, varios coordinados, capítulos y artículos arbitrados e indexados. Su línea de investigación es la fenomenología del arte y la estética contemporánea.

ROBERTO FERNÁNDEZ CASTRO

Licenciado (2000), Maestro (2004) y Doctor (2008) en Historia por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesor de Tiempo Completo en el Colegio de Estudios Latinoamericanos de la misma Facultad. Ha impartido cursos de Historiografía de México, Historiografía General y Filosofía de la Historia en los Colegios de Historia y de Letras Clásicas, así como diversos Seminarios en el Programa de Maestría y Doctorado en Historia y en la Maestría en Docencia para la Educación Media Superior (MADEMS-Historia).

LUIS FLORES HERNÁNDEZ

Nació en Santiago de Chile (1944). Es Profesor Titular, Emérito (Decreto de Rectoría N°183/ 2023) y ex-Decano de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Actualmente es Profesor Adjunto del Programa de Doctorado de la Facultad de Arquitectura, Diseño y Estudios Urbanos de la misma universidad. Es Doctor de Tercer Ciclo en Filosofía con mención en Lógica y Filosofía de las ciencias en la Universidad de Aix-en-Provence, Francia, 1976, con una Tesis titulada "Le langage dans les *Recherches logiques* d'Edmund Husserl", dirigida por Gilles-Gaston Granger. Hizo estadias posdoctorales en la Ecole Normale Supérieure de Paris, la Universität des Saarlandes, el Husserl-Archiv der Universität zu Köln y la Salzburg Universität. Su investigación versa sobre Filosofía contemporánea (especialmente Husserl y Wittgenstein), Filosofía de las ciencias y Filosofía del lenguaje. Es miembro del Consejo Editorial de *Investigaciones Fenomenológicas* (Anuario de la Sociedad Española de Fenome-

nología), del Consejo Asesor de la revista *Escritos de Filosofía* (Buenos Aires), de la Österreichische Ludwig Wittgenstein Gesellschaft y miembro ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología.

SEBASTIAN LUFT

Profesor de Filosofía Teórica en Paderborn desde 2023. Anteriormente, profesor de Filosofía en la Universidad Marquette (2004-2023), y profesor visitante y becario Humboldt en Emory University. Fue asistente en los Archivos Husserl en Lovaina (1998-2002) y cursó estudios de filosofía y literatura alemana y española en Freiburg, Heidelberg y Wuppertal, donde se doctoró con Klaus Held.

DANIELA ORTEGA DE LA MADRID

Es Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México, grado que obtuvo con mención honorífica. Su labor profesional se desarrolla principalmente en la docencia a nivel licenciatura y en la investigación académica. Ha centrado sus estudios en la fenomenología de la muerte y la fenomenología de la maldad, temas que han definido su trayectoria de investigación hasta el momento. Actualmente, busca integrar estas perspectivas con las ciencias cognitivas, interesándose especialmente en el enactivismo. Es miembro de comunidades académicas como el Círculo Fenomenológico Latinoamericano, la Asociación Filosófica de México y la Red Mexicana de Mujeres Filósofas.

ANDRÉS MIGUEL OSSWALD

Es Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. El tema de su investigación doctoral fue la incidencia en la noción de sujeto que los estudios sobre la pasividad tuvieron en la fenomenología de Edmund Husserl. Sobre este tema publicó el libro *La fundamentación pasiva de la experiencia. Un estudio sobre la fenomenología de Edmund Husserl* (Plaza y Valdés, 2016), así como diversos artículos en revistas especializadas y capítulos de libros. Realizó tres estancias de investigación en Alemania: dos en el Husserl-Archiv der Universität zu Köln (2010-2014) y una en el Husserl-Archiv an der Universität Freiburg (2018). Fue becario de la Universidad de Buenos Aires (UBA), del Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y del Deutsche Akademische Austauschdienst (DAAD). En la actualidad se desempeña como Investigador Adjunto de la Carrera de Investigador Científico del CONICET y como Profesor Adjunto del Depar-

tamento de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires. Su actual tema de investigación se centra en la oikología filosófica y se propone responder a la pregunta "¿qué es una casa?" desde una perspectiva concreta que reúne aportes de la fenomenología, la filosofía deleuziana y el psicoanálisis. Es editor de *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, miembro fundador de la Red Argentina de Grupos de Investigación en Filosofía, miembro del comité editorial de RAGIF Ediciones y responsable de la Sede Virtual del Círculo Latinoamericano de Fenomenología.

ROSEMARY RIZO-PATRÓN DE LERNER

Profesora del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Doctora en filosofía por el Instituto Superior de Filosofía de la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica). Secretaria del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN) desde su fundación en 1999), y del Círculo Peruano de Fenomenología y Hermenéutica (CiphER), de 2004 a 2025). Miembro de varias sociedades fenomenológicas y comités editoriales de revistas y series internacionales. Intereses de investigación en las filosofías trascendentales de Husserl y Kant, la tradición fenomenológica continental, el entrelazamiento de problemas epistemológicos, prácticos, axiológicos e interculturales. Autora de *Husserl en diálogo, lecturas y debates* (Bogotá, 2012), *El exilio del sujeto, mitos modernos y postmodernos* (2015), *La agonía de la razón, reflexiones desde la fenomenología práctica* (Madrid, 2015) y de múltiples trabajos en revistas y libros colectivos en América, Europa y Asia, sobre filosofía moderna y contemporánea, especialmente en fenomenología. Editora de *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea* (Lima, 1993) y de *Tolerancia/Toleration/Tolerância. Interpretando la experiencia de la tolerancia* (Lima, 2006); co-editora de *La racionalidad ampliada, nuevos horizontes de fenomenología y hermenéutica* (Bogotá, 2020), *La razón y sus fines, elementos para una antropología filosófica en Kant, Husserl y Horkheimer* (Hildesheim, 2013), y de la revista *Estudios de filosofía* (IRA-PUCP) (1991-2025).

MARÍA LUCRECIA ROVALETTI

Profesora emérita por la Universidad de Buenos Aires. Doctora en Filosofía; licenciada en Psicología; docente autorizada en Medicina (especialidad en Humanidades Médicas, Bioética y Salud Mental). Ex-investigador principal del Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Técnicas. Fue profesora en Psicología Fenomenológica y Existencial, en Psicología, Ética y Derechos Humanos (Facultad de Psicología), y docente autorizada en Bioética, Antropología y Sociología Médica (Facultad de Medicina), Universidad de Buenos Aires.

RAMSÉS LEONARDO SÁNCHEZ SOBERANO

Es Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia Comillas de Madrid y miembro del Sistema Nacional de Investigadores de México (nivel 1). Es experto certificado por la UNESCO en desigualdades en América Latina y el Caribe. Traductor del alemán, francés, italiano e inglés de la obra de Husserl, Levinas, Romano, Canullo, Hackett y Puntel. Ha sido el primer premio de ensayo de investigación tanto en México (FIMPES) como en España (Memorial Florencia Segura). Es profesor de doctorado en el Instituto de Investigación y Estudios Superiores, Económicos y Sociales de la Universidad Veracruzana de México. Actualmente es el director del proyecto Internacional: "Justicia y Derechos Humanos en el pensamiento de Emmanuel Levinas", coordinando redes en más de 10 países.

AGUSTÍN SERRANO DE HARO

Es científico titular del Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de España y autor de los libros *Fenomenología trascendental y ontología*, *La precisión del cuerpo. Análisis filosófico de la puntería*, *Paseo filosófico en Madrid. Introducción a Husserl*, y *Arendt y España*. Ha sido editor de *La posibilidad de la fenomenología*, *Phenomenology* 2010, *Cuerpo vivido*, y *Guía Comares de Husserl*. Ha traducido abundantemente tanto a Husserl como a Hannah Arendt. Coordinó con Antonio Zirión Quijano el libro *Textos breves (1887-1936)* de E. Husserl (Sígueme, 2019). Fue entre 2006 y 2012 Presidente de la Sociedad Española de Fenomenología. Es profesor en la Escuela de Filosofía de Madrid y patrono de su Fundación. Dirigió desde 2013 el proyecto oficial de investigación "Fenomenología del cuerpo y análisis del dolor", que en 2022 se reorientó como "Fenomenología del cuerpo y experiencias de gozo".

ANTONIO ZIRIÓN QUIJANO

Doctor en Filosofía (2000) por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Profesor en dicha universidad de 1980 a 1997, y en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo de 1997 a 2012. Técnico académico en el Instituto de Investigaciones Filosóficas (UNAM) desde 1984, y en la Unidad de Investigación de Representaciones Culturales y Sociales (Campus Morelia, UNAM) de 2019 a 2025. En retiro desde 2026. Coordinó de 2003 a 2017 la Serie Fenomenológica en la editorial *jitanjáfora* Morelia Editorial. Inició en 1985 el proyecto Diccionario Husserl (en línea desde 2006), y en 1992 el del Glosario-Guía para Traducir a Husserl con carácter multilingüe (en línea desde 1996). Ha publicado *La muerte en el pensamiento de Albert Camus* (co-autor,

1981), *Actualidad de Husserl* (compilador, 1989), *Historia de la fenomenología en México* (2003), *El sentido de la filosofía. Estudios sobre José Gaos* (2021), *Sobre el colorido de la vida y la fenomenología de lo inefable* (2024), así como numerosos artículos de introducción a la fenomenología y de difusión del pensamiento de Husserl. De Husserl ha traducido *Las conferencias de París* (1988), *El artículo de la Encyclopædia Britannica* (1990), *Ideas II* (1997), *Naturaleza y espíritu. Conferencia de 1919 y curso del semestre de verano de 1919* (2024). En 2013 publicó una refundición completa de la traducción de José Gaos de *Ideas I* de Husserl (UNAM-FCE). Desde 1997 coordina la edición de las *Obras completas* de José Gaos. Es miembro ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología y coordinador del mismo en México.



PONTIFICIA
UNIVERSIDAD
CATÓLICA
DEL PERÚ