

ACTA MEXICANA DE FENOMENOLOGÍA

REVISTA DE INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA Y CIENTÍFICA

Número

4

Junio 2019 – Mayo 2020

CENTRO MEXICANO DE INVESTIGACIONES FENOMENOLÓGICAS
ISSN:2448-8941

Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de investigación filosófica y científica, Año 3. No. 4. Mayo de 2020. Publicación anual Junio 2019 - Mayo 2020.
Editada por el Centro Mexicano de Investigaciones Fenomenológicas CEMIF A.C. www.cemif.info
Calle Magdalena 13-501, Colonia del Valle, Ciudad de México. C.P 03100
Tel. 5530542341 contacto@cemif.info
Editor responsable: Marcela Venebra Muñoz.
Encargada de la edición actual: Marcela Venebra Muñoz
Reserva de Derechos al Uso Exclusivo otorgado por el Instituto Nacional del Derecho de Autor, No. 04-2017-031409373900-102.
ISSN otorgado por el Instituto Nacional del Derecho de Autor: 2448-8941
Responsable de la última actualización de este número. Dirección editorial CEMIF-A.C. Alejandro Pérez-Sáez. Calle Magdalena 13-501, Colonia del Valle, Ciudad de México, C.P 03100
Fecha de última modificación, 30 de mayo de 2020.

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

Esta obra se distribuye bajo una licencia Creative Commons



Se permite la copia, distribución, uso y comunicación de la obra si se respetan las siguientes condiciones:
Reconocimiento —No Comercial— Sin obras derivadas.
El texto precedente no es la licencia completa sino una nota orientadora de la licencia original (jurídicamente válida) que puede encontrarse en <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Edita: Centro Mexicano de Investigaciones Fenomenológicas CEMIF A.C.
Magdalena 13-501, Ciudad de México, mayo de 2020

Fotografía de portada: Marcela Venebra Muñoz
Rothko natura 1, 2020.
Diseño editorial & Diseño Web
EL REINO DE ESTE MUNDO.

ACTA MEXICANA DE FENOMENOLOGÍA
REVISTA DE INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA Y CIENTÍFICA



Número 4

Mayo de 2020

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

ACTA MEXICANA DE FENOMENOLOGÍA
REVISTA DE INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA Y CIENTÍFICA

COMITÉ EDITORIAL

Marcela Venebra
DIRECCIÓN EDITORIAL
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

Ignacio Quepons Ramírez
UNIVERSIDAD VERACRUZANA

Antonio Ziri3n Quijano
SEMINARIO TALLER DE ESTUDIOS Y PROYECTOS
DE FENOMENOLOGÍA HUSSERLIANA
UNAM, MÉXICO

Esteban Mar3n 3vila
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Sergio P3rez Gatica
UNIVERSITÄT ZU KÖLN

Ernesto Guadarrama Navarro
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

ACTA MEXICANA DE FENOMENOLOGÍA REVISTA DE INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA Y CIENTÍFICA		No. 4 Mayo de 2020			CONTENIDO	
		CONTENIDO				
Noé Expósito Ropero	EDITORIAL	9		Antonio Zirión Quijano	§ DOCUMENTOS Presentación de la traducción	157
María Teresa Álvarez	§ ARTÍCULOS La discusión acerca de la naturaleza del lenguaje en Edmund Husserl y Karl Bühler	15		Edmund Husserl	Naturaleza y espíritu Conferencia en la Sociedad de Ciencias de la Cultura, Fiburgo de Brisgovia	161
Agata Bak	Notas sobre fenomenología de la enfermedad. A propósito del libro <i>Phenomenology of Illnes</i>	29			§ DIÁLOGOS	
Noé Expósito Ropero	Lecturas de Ortega. A propósito de su fenomenología de los valores y su Estimativa	57		Marcela Venebra	Oikology: Phenomenology of Place <i>Dialogue with Hans Rainer Sepp</i>	179
Guillermo Moreno Tirado	El Dupin de Poe y la actitud fenomenológica	103			§ COMENTARIO BIBLIOGRÁFICO	
Marco Antonio Hernández Nieto	El círculo hermenéutico en Ser y tiempo de M. Heidegger. Un vaivén entre la objetividad fenomenológico-trascendental y el vértigo ontológico-político	117		Andrés Miguel Osswald	A puertas abiertas. Elementos para pensar la filosofía oikológica de Hans Rainer Sepp	195
Javier San Martín	El lugar de la filosofía de Ortega en la filosofía española contemporánea	137				

NOTA EDITORIAL

Antes de presentar formalmente este cuarto número del *Acta Mexicana de Fenomenología* quisiera, en primer lugar, agradecer muy sinceramente a su Comité Editorial, Antonio Ziri3n, Esteban Mar3n, Ignacio Quepons, Sergio P3rez, Ernesto Guadarrama, Fernanda Itzel y, especialmente, a su Directora, Marcela Venebra, el haberme dado la oportunidad de participar en la coordinaci3n de la nueva edici3n que ahora ofrecemos. En segundo lugar, quiero aprovechar esta breve nota para felicitarles por la important3sima labor que desde hace a3os vienen realizando, contra viento y marea, para recuperar y difundir en lengua hispana la tradici3n fenomenol3gica inaugurada por Edmund Husserl a comienzos del siglo XX. Esta *Acta Mexicana de Fenomenología* nos ofrece una vehemente muestra de ello, fruto del af3n y la colaboraci3n de varias generaciones, por lo que estoy convencido de que ser3 –ya lo es, de hecho– una de las publicaciones de referencia internacional sobre esta tem3tica. Mi m3s sincera enhorabuena, pues, tanto a mis colegas del Comit3 Editorial como a los autores y colaboradores de los tres n3meros precedentes.

Al igual que los anteriores, este cuarto n3mero se compone de cuatro secciones: Art3culos, Documentos, Di3logos y Comentario bibliogr3fico. Los trabajos que componen la primera secci3n tienen su origen en un seminario sobre fenomenología que celebramos en la Meta Librer3a de Madrid entre diciembre de 2016 y marzo de 2017. Revisados y reelaborados para su publicaci3n, presentamos aqu3 siete art3culos que, desde distintas perspectivas, abordan problem3ticas cl3sicas y contempor3neas de la tradici3n fenomenol3gica. En el primero de ellos, Mar3a Teresa 3lvarez nos ofrece un esbozo cr3tico de “La discusi3n acerca de la naturaleza del lenguaje en Edmund Husserl y Karl B3hler”; en el segundo, Agata B3k nos propone algunas “Notas sobre fenomenología de la enfermedad. A prop3sito del libro *Phenomenology of Illness*”; en el tercero encontramos una discusi3n cr3tica de las distintas lecturas de Jos3 Ortega y Gasset a prop3sito de su fenomenología de los valores y su Estimativa, firmada por quien estas l3neas escribe; en el cuarto, Marco Antonio Hern3ndez articula una original interpretaci3n del problema del “c3rculo hermen3utico” en *Ser y tiempo* de Heidegger, incidiendo en el “vaiv3n entre la objetividad fenomenol3gico-trascendental y el v3rtigo ontol3gico-pol3tico”, seg3n reza el subt3tulo de su ensayo; en el quinto, “El Dupin de Poe y la actitud fenomenol3gica”, Guillermo Moreno

nos ofrece una lectura fenomenológica de la obra del escritor norteamericano; finalmente, en el sexto, Javier San Martín nos ofrece una reflexión crítica sobre “El lugar de la filosofía de Ortega en la filosofía española contemporánea”. A todos ellos, compañeros y amigos, quiero agradecerles su colaboración en este cuarto número del *Acta Mexicana de Fenomenología*, así como a Carmen Segura, Roberto Menéndez, Agustín Serrano de Haro, Adrián Bueno y Teresa Oñate, quienes también participaron como ponentes en el citado seminario madrileño. Sin su amistosa e incondicional colaboración nada de lo que aquí presentamos hubiera sido posible, de modo que a todos ellos –tanto a quienes aquí escriben como a quienes no– corresponde el mérito de la presente publicación. En nombre de todos ellos quiero agradecer a los gerentes de Meta Librería, y especialmente a Margarita Pintos, la amable y entusiasta acogida que desde el primer momento mostraron hacia nuestra propuesta, ofreciéndonos allá un inmejorable espacio para el diálogo y la reflexión. Mención aparte merece nuestro amigo José Luis Guerrero, antiguo gerente de Meta Librería, trágicamente desaparecido desde el pasado 8 de noviembre de 2016. Él fue quien nos propuso celebrar aquel primer seminario en Meta Librería, en cuya organización estaba plena y entusiastamente inmerso cuando falleció. A su memoria dedicamos aquel encuentro fenomenológico, y a ella dedicamos los trabajos que mis compañeros y yo presentamos.

En la segunda sección, Documentos, ofrecemos la traducción española de la importante conferencia pronunciada por Edmund Husserl en la Sociedad de las Ciencias de la Cultura de Friburgo el 21 de febrero de 1919 con el título “Naturaleza y espíritu” [*Natur und Geist*], publicada en el tomo XXV de la colección Husserliana. Esta cuidada traducción corre a cargo de Antonio Ziri6n, acompa6ada de una breve “Presentaci6n” en la que nos ofrece los pormenores hist6ricos y filos6ficos de este escrito. En la tercera secci6n encontrar6 el lector un fruct6fero e interesante di6logo en forma de entrevista entre Marcela Venebra y Hans Rainer Sepp a prop6sito de la reciente publicaci6n de *In Grundrisse der Oikologie* [2019], donde este 6ltimo sintetiza su propuesta de una “filosof6a oikol6gica”. Finalmente, en la cuarta secci6n, y en estrecha relaci6n con la anterior, Andr6s Miguel Osswald nos ofrece en su comentario bibliogr6fico una presentaci6n general de la trayectoria acad6mica y filos6fica de Hans Rainer Sepp, destacando, en un segundo momento, los aspectos m6s relevantes de su filosof6a oikol6gica. Con este trabajo cerramos el cuarto n6mero del *Acta Mexicana de Fenomenolog6a*, por lo que solo me resta agradecer una vez m6s la generosa colaboraci6n a todos los colegas que lo han hecho posible, tanto con sus trabajos acad6micos como con las tareas de gesti6n y de edici6n. Por mi parte, a t6tulo personal, tampoco quisiera dejar pasar la oportunidad de expresar la enorme satisfacci6n que me produce esta publicaci6n, tanto por los motivos expuestos, como por ofrecernos un fiel reflejo de la estrecha vinculaci6n que durante las 6ltimas d6cadas se ha ido forjando entre quienes nos dedicamos a la filosof6a desde un enfoque fenomenol6gico a uno y otro lado del Atl6ntico. Este cuarto n6mero del *Acta Mexicana de Fenomenolog6a* no es sino una prueba m6s de ello, fruto del rigor y de la

tarea académica, pero también de la amistosa colaboración entre quienes, más allá de las fronteras y de toda diferencia ideológica y política, seguimos convencidos de que la fenomenología nos ofrece el más potente instrumento teórico para hacer de la filosofía una ciencia estricta y rigurosa, para reivindicar una teoría fuerte de la razón que nos permita, en definitiva, hacer frente a la imperante irracionalidad y acercarnos al ideal husserliano de una verdadera y auténtica humanidad.

Noé Expósito Roper. Madrid. Mayo de 2019



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

LA DISCUSIÓN ACERCA DE LA NATURALEZA DEL LENGUAJE EN EDMUND HUSSERL Y KARL BÜHLER

THE DEBATE ABOUT THE NATURE OF LANGUAGE BETWEEN EDMUND HUSSERL AND KARL BÜHLER

María Teresa Álvarez Mateos
Universidad Complutense de Madrid

mt.alvarez@ucm.com

15

En la crítica de Karl Bühler a la caracterización husserliana del lenguaje encontramos un cuestionamiento de la validez de la fenomenología para dar cuenta del mismo. Estas observaciones de Bühler se limitan a su interpretación de algunas obras de Husserl publicadas en su época, fundamentalmente las *Investigaciones Lógicas* de 1900. Expondremos algunos aspectos clave de esta crítica, mostrando las aportaciones del análisis fenomenológico para una teoría de los fenómenos lingüísticos. Finalmente señalaremos en qué medida parte de la obra de Husserl que se mantenía inédita en el momento en que Bühler publicó su *Sprachtheorie* [Bühler, 1934], ofrece caminos complementarios para la comprensión del lenguaje que pueden ser leídos en consonancia con las tesis de Karl Bühler reunidas en esta obra y en su *Axiomatik der Sprachwissenschaften* [Bühler, 1933].

In Karl Bühler's critique of the Husserlian characterization of language we find a questioning of the validity of phenomenology to account for it. These observations of Bühler are limited to his interpretation of some works of Husserl published in his time, fundamentally the *Logical Investigations* of 1900. We will expose some key aspects of this criticism, showing the contributions of the phenomenological analysis for a theory of linguistic phenomena. Finally, we will indicate to what extent part of Husserl's work, which was unpublished at the time Bühler published his *Sprachtheorie* [Bühler, 1934], offers complementary ways of understanding the language that can be read in accordance with Karl Bühler's thesis, which are exposed in this work and in his *Axiomatik der Sprachwissenschaften* [Bühler, 1933].

Palabras clave: Karl Bühler | Husserl | Fenomenología | Lenguaje

Keywords: Karl Bühler | Husserl | Phenomenology | Language

Karl Bühler centra su crítica a la comprensión del lenguaje en el marco de la fenomenología en la teoría husserliana de los actos [*Aktelehre*] de naturaleza intencional, presentada en las *Investigaciones lógicas*, conforme a la cual los actos lingüísticos constituyen un subtipo dentro del conjunto más general de los actos intencionales. El núcleo de su comentario no se dirige, sin embargo, hacia la consideración de los fenómenos lingüísticos como una especie de actos, siendo este aspecto compartido por el propio Bühler, para quien los intercambios lingüísticos constituyen acciones [*Sprechhandlungen*] y, por consiguiente, son una forma de comportamiento más entre otras posibles. La descripción de la acción [*Handlung*] en la obra de Bühler coincide en lo fundamental con la comprensión fenomenológica de los actos intencionales: La acción es una "operación observable dirigida hacia un objetivo [*Ziel*] que debe ser alcanzado".¹ La debilidad de la teoría husserliana se debe, según el autor, más bien a su comprensión de los contenidos lingüísticos mentados en cada acto como entidades ideales, comprensión que es a su vez subsidiaria de una concepción logicista del lenguaje que deja fuera de la investigación aquellos aspectos pragmáticos, contextuales y retóricos que puedan influir en la interpretación completa y adecuada de los enunciados. La comprensión de estos últimos como significaciones ideales les confiere independencia respecto de las condiciones propias de cada situación de enunciación, así como de las motivaciones de los hablantes y las presuposiciones previas de sus interlocutores. En tanto

¹ Karl Bühler, *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache* [*Das Organon-Modell*]. [Jena: Gustav Fischer, 1934], p.52. Traducción propia. La distinción que establece Bühler en este primer capítulo entre acciones lingüísticas [*Sprechhandlungen*] y los productos de estas acciones [*Sprachwerke*], coincide parcialmente con la distinción husserliana entre actos intencionales y los contenidos de dichos actos, si bien Bühler acentúa con la terminología empleada el carácter de resultado de los contenidos de los actos lingüísticos, observando así la secuencia temporal y causal que existe entre los actos y sus contenidos, y confiriendo a estos últimos una relativa independencia respecto de las acciones que los producen. Tal independencia permite que tales productos puedan ser concebidos, a su vez, como objetos de referencia para actos futuros.

que son significaciones ideales expresadas por medio del lenguaje, los contenidos de los actos lingüísticos tienen un sentido unívoco que trasciende las diferencias entre los recursos expresivos empleados por cada hablante, así como los distintos matices que proporcionan los variados lenguajes naturales y, dentro de ellos, los registros idiomáticos particulares. Este sentido único, ideal e independiente respecto de la forma de expresión empleada en cada caso, permite la traducción entre diferentes enunciaciones y explica que un mismo sentido pueda ser referido mediante diferentes recursos expresivos, alternativos a los lenguajes de palabras, tales como las imágenes, los sonidos musicales, etc. Las significaciones ideales son independientes respecto de los hábitos, las alusiones comunes y las presuposiciones compartidas por los miembros de cada comunidad lingüística determinada. Todas las posibles formas de referencia a un objeto determinado constituyen variaciones o modificaciones de significado que encuentran su límite ideal en la posibilidad de una mención unívoca de dicho objeto por medio de un nombre propio. Husserl describe así el lenguaje en sus *Investigaciones lógicas* al modo de una construcción lógica erigida sobre la base de los elementos que selecciona y ordena la gramática pura. A su vez, la separación entre los actos intencionales y los medios lingüísticos a través de los cuales los primeros son expresados, supone la demarcación de una separación fundamental entre pensamiento y lenguaje. Como reconoce Husserl en *Investigaciones Lógicas*, pese a que solemos recurrir a enunciados lingüísticos para describir de manera teórica el funcionamiento de los procesos de significación, ello no implica que todo acto de significación se exprese necesariamente por medio de lenguajes de palabras, incluso en sus formas más básicas. Ahora bien, los objetos de investigación de la lógica pura pertenecen a un ámbito más complejo de fenómenos: constituyen un cauce de vivencias psíquicas que con intenciones significativas concretas “pertenecen a ciertas expresiones verbales y forman con ellas una unidad fenomenológica”.² Una variante especial de estas formas de realización de actos intencionales, que se sirven de medios distintos al lenguaje de palabras, es la expresión no comunicada de contenidos intencionados en lo que Husserl denomina “el lenguaje solitario del alma”.³ En este caso no nos encontramos con palabras reales sino con la representación imaginativa de palabras; es decir, nos representamos a nosotros mismos como si hablásemos con otra persona. En estos monólogos interiores las palabras ya no cumplen la función de señalar hacia determinado significado desconocido, porque los actos psíquicos mentados por estas representaciones de palabras son vividos por nosotros en el mismo momento actual.

² Edmund Husserl, *Hua XIX Introducción*, § 2. Ed. cast. *Investigaciones lógicas*, trad. Manuel García Morente, *Aclaración de los fines a que tienden estas investigaciones* [Madrid: Alianza, 1999], p. 217.

³ Cf. Edmund Husserl, *Hua XIX* § 8. Ed. cast. *Investigaciones lógicas*, trad. Manuel García Morente, *Las expresiones en la vida solitaria del alma* [Madrid: Alianza, 1999], p. 24.

Bühler pone en cuestión que una caracterización de este tipo constituya una descripción adecuada de los fenómenos lingüísticos que observamos en cualquier situación comunicativa. En tales situaciones no se produce un mero intercambio de significaciones ideales entre diferentes interlocutores, sino que los factores contextuales y las presuposiciones y conocimientos previos de los que parten juegan un papel clave en la interpretación de los mensajes transmitidos⁴ y condicionan no solo la forma de referencia al objeto, es decir, el modo en el que este es mentado, sino también la dirección hacia el propio objeto que resulta del proceso de interpretación. La importancia del contexto y de las presuposiciones en la correcta interpretación de los enunciados no solamente concierne a aquellos que contienen metáforas, ironías u otros recursos retóricos, sino también a enunciados puramente representativos de contenido objetivo. Este contexto previo de referencias comunes es puesto entre paréntesis por parte del método fenomenológico, de tal manera que su existencia queda neutralizada y no aparece como condición previa necesaria para concluir las condiciones de verdad de cada enunciado. Bühler comprueba cómo Husserl en la "Quinta" de las *Meditaciones cartesianas* [1931] se aleja del posible error al que hubiera podido llegar siguiendo el programa de *Investigaciones e Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* [1913], toda vez que la aplicación del método de puesta entre paréntesis de la existencia situara fuera del ámbito de la conciencia resultante tras la reducción fenomenológica a los propios contenidos mentados y presupuestos en la enunciación, así como a la perspectiva del receptor o interlocutor⁵. Como se sigue del argumento acerca de la empatía [*Einfühlung*] desarrollado en las *Meditaciones cartesianas*, según el cual la entrada de otro sujeto en el propio campo perceptivo comporta la apercepción del psiquismo ajeno que nos es co-dado con sus expresiones corporales, los estados intencionales y, por consiguiente, también los significados mentados por el otro sujeto participante en el diálogo, aparecen también en la propia corriente de vivencias como co-dados [*mitgegeben*] y apercebidos, si bien no percibidos de manera directa. De este modo, los significados "son constituidos lógicamente y correctamente dentro del ámbito monádico cerrado de las significaciones relativas al sujeto"⁶.

⁴ "Allein, was wir wirklich dort finden, hat einen ganz anderen Charakter, es zeigt uns, dass die Sprache in ihren Gefügen stets an das Sachwissen der Empfänger appelliert" [Karl Bühler, *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache* [Das Organon-Modell] [Jena: Gustav Fischer, 1934], p. 65. "Tan solo lo que ahí encontramos realmente tiene un carácter completamente diferente, nos muestra que el lenguaje en su conjunto apela constantemente a los conocimientos previos del receptor del mensaje." [Traducción propia.]

⁵ "Ein alter ego als Empfänger von Sprachzeichen" [op.cit. p. 68. "Un alter ego como receptor de los signos lingüísticos". Traducción propia].

⁶ "Sie werden innerhalb des fensterlosen Monadenraumes der subjektsbezogenen

Bühler expresa sus dudas acerca de la viabilidad y la utilidad del método fenomenológico para dar cuenta del lenguaje y asegura estar convencido de que por medio de otros métodos también podría alcanzarse una semántica "pura" construida a imagen de las matemáticas. Para ello considera necesario, en primer lugar, realizar una segunda puesta entre paréntesis [*Wiederausklammern*] que conduzca a la relativización del ámbito monádico de la conciencia encerrada en un mundo tan solo mentado o representado. Por medio de esta segunda puesta entre paréntesis, el ámbito de la conciencia es reconducido a su génesis en el mundo de la vida, en los contextos vivenciales que envuelven a los sujetos en cada momento presente. Este procedimiento devuelve, por consiguiente, los contenidos de conciencia al ámbito experiencial presente en cada situación comunicativa en la que se encuentran los hablantes. En segundo lugar, se requerirá un sistema coordinado que permita un análisis lingüístico objetivo, uniendo a la teoría de los actos de significación una teoría de las configuraciones o conformaciones lingüísticas [*Gebildelehre*] que expresan las convenciones lingüísticas intersubjetivamente regladas en cada lengua natural.⁷ El análisis lógico de los fundamentos de una gramática pura no puede, según Bühler, explicar la naturaleza real del lenguaje. Para ello se requiere un estudio empírico, como el llevado a cabo por la moderna lingüística, que atienda a la consolidación de estas configuraciones compartidas, expresadas en los distintos lenguajes naturales. Dicho enfoque empírico exigirá un estudio histórico y comparado de la diversidad de sistemas lingüísticos.

En el ámbito monádico del hablante, dentro del cual se hallan los medios empleados para expresar determinadas significaciones, se encuentran palabras de diversa procedencia que testimonian la naturaleza acumulativa e histórica del lenguaje, en tanto que se trata de un medio transmitido de unas generaciones a otras que resulta transformado en el devenir histórico. El límite de la libertad que se halla en el gesto husserliano de conferir subjetivamente determinadas significaciones a los actos intencionales, se encuentra justamente en el carácter necesariamente vinculante de los medios lingüísticos de los que el sujeto se sirve para la expresión de tales actos, los cuales son recibidos pasivamente por el sujeto y provienen de un mundo exterior en el que tales significantes son intercambiados y transmitidos. En otras palabras: con independencia de las intenciones significativas del sujeto, su expresión está necesariamente mediada por las significaciones que comportan las palabras de la lengua en que expresa. La explicación del significado presente en *Investigaciones Lógicas* carece de la segunda dimensión de análisis que según Bühler debe complementar

Bedeutungen einwandfrei logisch konstituiert". *Ídem*.

⁷ Esta segunda teoría da cuenta, según Bühler, del ineludible momento social del lenguaje. "*Alles andere wäre ein der Sprache gegenüber insuffizienter Individualismus und Subjektivismus.*" [op. cit., p. 69, "Cualquier otra cosa sería un individualismo y subjetivismo insuficiente frente al lenguaje".]

a la teoría de los actos, a saber, el estudio de las reglas y los procesos de intercambio lingüístico y la consolidación y transmisión de configuraciones lingüísticas determinadas. En las *Investigaciones lógicas*, Husserl atiende exclusivamente al libre uso de las posibilidades expresivas del lenguaje a cargo del sujeto intencional, sin tener en cuenta ni la dimensión intersubjetiva del intercambio lingüístico, ni la dimensión histórica de la sedimentación y transmisión de significaciones compartidas. Dentro del modelo de comprensión de los actos intencionales en las *Investigaciones* de Husserl, la teoría de la significación es concebida como la expresión de representaciones mentales, es decir, de contenidos representados o “intencionados” por parte del sujeto que emite dichas expresiones.

El paradigma de la expresión de representaciones previamente concebidas se extiende a la caracterización general del lenguaje: Dichas representaciones exteriorizadas resultan verificadas a partir de la donación efectiva de fenómenos a la conciencia. Bühler identifica en esta caracterización husserliana del lenguaje la confluencia de dos funciones distintas del mismo, a saber, una función representativa y una función expresiva. Cada una de estas funciones tiene como polo de referencia un elemento distinto en el marco de la situación comunicativa: la representación concierne a los estados de cosas efectivos del mundo que son designados por parte del sujeto con fines informativos; la expresión remite al propio sujeto que exterioriza sus estados mentales con fines comunicativos. Al subrayar el carácter individualista y subjetivista de la caracterización del lenguaje que puede ser inferida de la teoría de los actos presente en las *Investigaciones*, Bühler alude a la omisión de la perspectiva del segundo participante presente en toda situación comunicativa: el receptor de cada enunciado. La función del lenguaje que tiene como polo de referencia al receptor, no es sino la función apelativa, una finalidad básica del lenguaje que está presente en las formas más primitivas y rudimentarias de los signos, las señales comunicativas. A la confusión de las funciones representativa y expresiva existente en la teoría husserliana de los actos de significación, Bühler contrapone un esquema triple de funciones del lenguaje –expresiva, apelativa y representativa– que se corresponde a los tres elementos situados en los ángulos del triángulo que simboliza la situación comunicativa: el hablante, el oyente y el mundo compartido de objetos al que ambos se refieren y en el que ambos interactúan.

En el cuarto axioma formulado en *Axiomatik der Sprachwissenschaften*,⁸ Bühler señala la prioridad de la función representativa, pues solo desde ella se explica el desarrollo del lenguaje como sistema. El lenguaje es un sistema compuesto de dos clases que se pertenecen recíprocamente: una clase relativa a la selección de palabras [*Wortwahl*] y otra relativa a la construcción de oraciones [*Satzbau*].⁹ Solo gracias a un lenguaje en el que es posible la

⁸ Cfr. Karl Bühler, *Axiomatik der Sprachwissenschaften* [Frankfurt: Klostermann, 1933].

⁹ Bühler presentó esta caracterización del sistema con la expresión “Das Dogma vom

construcción de oraciones resulta posible ejecutar la función representativa y mentar, con fines informativos, los estados de cosas relativos al mundo externo. La función apelativa y la función expresiva resultan enriquecidas en este sistema que incluye la construcción de oraciones, pero no requieren de este nivel de complejidad para llevar a cabo su función en el nivel más básico de comunicación: la función apelativa supone en última instancia una concepción del signo como señal comunicativa y la función expresiva se apoya en el lenguaje gestual a modo de índice que se refiere de manera directa a estados internos del sujeto. Ambas funciones, apelativa y expresiva, se apoyan para su realización, en última instancia, en aspectos comunicativos más relacionados con los recursos pragmáticos y materiales de la situación comunicativa que en el carácter sistemático del lenguaje. Por el contrario, ni el lenguaje gestual, ni la conformación oral del discurso conforme a determinada melodía, tiempo y ritmo, ni los recursos pragmáticos orientados a la apelación de los interlocutores, resultan de utilidad para representar objetivamente contenidos referidos al mundo externo.

La distinción de las funciones expresiva, apelativa y representativa planteada por Bühler en el tercer axioma del texto programático de 1933, es llevada a cabo desde el análisis lingüístico: En su uso discursivo, los signos lingüísticos desempeñan simultáneamente las tres funciones, si bien alguna de ellas adquiere en cada momento prioridad sobre el resto, dependiendo de la dirección intencional con la que se lleva a cabo cada acto de significación. Bühler explica esta prevalencia de una determinada función lingüística a través del principio de relevancia abstractiva, según el cual podemos entender la misma expresión lingüística como representación, como apelación y como expresión, porque para cada una de las tres direcciones de sentido son relevantes distintos momentos de la situación comunicativa. La lengua solamente se convierte en sistema gracias a la función representativa, que es la única que puede reunir en un todo [*Zusammenhang*] a los tres polos de referencia envueltos en la situación comunicativa. Gracias a la disponibilidad del sistema que constituye el lenguaje, cada hablante puede libremente elegir la forma según la cual interpreta sus emisiones lingüísticas, ya sea, por ejemplo, como meras señales o como signos que representen objetos del mundo externo.

A partir de la recepción de los volúmenes de la obra husserliana que permanecían aún inéditos en el momento en que Bühler elaboró su *Sprachtheorie*, podemos evaluar ahora la pertinencia de la crítica de Bühler a la fenomenología de Husserl en cuanto sistema filosófico presuntamente inadecuado para dar cuenta de la naturaleza del lenguaje. Como hemos señalado, buena parte de los conceptos utilizados en la teoría lingüística de Bühler [*Sprechhandlung*, *Sprachgebilde*, *Zeichen*, *Anzeichen*, etc.] encuen-

Lexikon und von der Syntax" en un Congreso celebrado en Hamburg en 1931.

tran definiciones equivalentes en el marco teórico de las Investigaciones husserlianas. En relación a la definición del "signo" [Zeichen], observamos en la obra de Husserl concepciones inicialmente más laxas de esta noción, que van adquiriendo mayor precisión y restricción de significación en el transcurso de su obra, a medida que se va distinguiendo el signo propiamente lingüístico de otros elementos involucrados en los procesos de significación, tales como el indicio [Indiz], la señal [Anzeichen] y la imagen [Bild], anteriormente nombrados indistintamente por medio de la misma palabra Zeichen. Así, en la temprana *Filosofía de la Aritmética* [1890-1901], obra que recoge su trabajo de habilitación, Husserl aclara que se refiere al "signo" en el sentido más amplio y funcional que quepa pensarse, refiriéndose mediante él a un concepto relacional que remite a algo designado.¹⁰ Todas las clasificaciones que presenta en esta obra y que conducen a ordenar los signos conforme a diferentes tipologías –signos exteriores o conceptuales, signos unívocos o polisémicos, signos simples o compuestos, signos directos e indirectos, signos idénticos y no idénticos, equivalentes y no equivalentes; signos naturales o artificiales, etc.– no traen consigo una descomposición de este concepto relacional en diferentes categorías en función del tipo de relación mediante la cual son referidos en cada caso los objetos mentados. En la "Primera investigación lógica", Husserl introduce la distinción entre un sentido amplio del término "signo", que incluiría también a las señales y que alude a la mera indicación hacia algo, y un sentido estricto o propio, que además de esta función indicativa incluye una función significativa. Conforme a este segundo sentido, el signo expresa además cómo se refiere al objeto indicado comprendiéndolo de determinada manera, es decir, atribuyéndole un significado. Es este sentido estricto del signo el que es tomado en consideración en la lingüística de Bühler, en tanto que concibe el signo como lo que "está por otra cosa", de tal modo que se da una relación no recíproca entre el significante y lo significado. En el caso de la señal, nos encontramos ante una relación recíproca o simétrica en la que la indicación y lo indicado resultan perfectamente intercambiables. Por el contrario, en el caso del "signo" en sentido propio, no se observa esta reciprocidad, ya que el signo introduce en la designación el referirse al objeto designado de determinada manera. Este añadido significativo en la designación por medio de signos hace que no podamos intercambiar el signo y lo designado por él sin perder la interpretación concreta del modo en el cual se produce la significación. Estas distinciones presentadas en las *Investigaciones lógicas* supusieron un avance considerable en los presupuestos de la naciente ciencia lingüística, y permitieron reconocer diferen-

¹⁰ Estas aclaraciones forman parte de los añadidos a la tesis de habilitación, publicados bajo el epígrafe *Zur Logik der Zeichen [Semiotik]*, 1890, cfr. Edmund Husserl, Hua XII, *Philosophie der Arithmetik, Mit ergänzenden Texten* [1890-1901] [Den Haag: Martinus Nijhoff, 1970].

cias categoriales que hasta el momento habían ocupado un lugar secundario, tales como las distinciones entre modos mediatos e inmediatos de significar, la clasificación de los signos en categoremáticos y sincategoremáticos, las citadas diferenciaciones entre signos, imágenes, indicios y señales, la diferencia fundamental entre los significados mentados en los actos de significación y los objetos reales que constituyen la referencia de dichos actos, entre otras distinciones. Si bien constituyen distinciones y clasificaciones de carácter abstracto, su utilidad para el avance de una semiótica que dé cuenta de manera adecuada de los procesos de significación resulta indiscutible, especialmente debido a la necesidad de estas disciplinas de proveerse de una base conceptual precisa a partir de la cual poder analizar los fenómenos semióticos. En este sentido, las Investigaciones husserlianas constituyen un momento clave en los intentos de dar solución a la pregunta acerca de qué sea un signo, sin respuesta a la cual ninguna ciencia lingüística o semiótica puede llegar a resultados concluyentes.

Pero además cabe dudar acerca de que sean ciertas las críticas de Bühler acerca del exceso de enfoque subjetivista e individualista en la comprensión husserliana del lenguaje, así como de su descuido en relación al estudio de las configuraciones semánticas [*Gebilde*] reales que se muestran en los variados lenguajes naturales. La misma idea husserliana de "mundo de la vida" [*Lebenswelt*] que adquiere creciente protagonismo en los textos redactados a partir de los años 20,¹¹ muestra cómo la inmersión del sujeto en un mundo de la vida previamente dado e históricamente constituido le confiere al lenguaje que es aprendido por el sujeto una dimensión intersubjetiva ineludible. Por ello, el punto de partida de la fase genética del análisis fenomenológico coincide en lo esencial con el punto de partida del que parte la lingüística de Bühler, a saber, el estudio del lenguaje en cada situación comunicativa concreta. Esta coincidencia en cuanto al punto de partida no debe conducir, sin embargo, a una confusión en cuanto a las diferencias de enfoque propias del lingüista y del filósofo. Para el primero, la tarea de la semántica habrá de consistir en un estudio empírico detallado de las significaciones expresadas a través de los diversos idiomas y

¹¹ Cfr. Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Texte aus dem Nachlass, Dritter Teil, 1929-1935*, [Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973], Hua XV, Iso Kern [ed.]; E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hua VI, Walter Biemel (ed.). Ed. cast. trad. Julia V. Iribarne [Buenos Aires: Prometeo, 2008]; E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937* [Dordrecht: Kluwer, 1993], Hua XXIX, Reinhold N. Smid [ed.]; E. Husserl, *Die Lebenswelt, Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass [1916-1937]* [Dordrecht: Springer, 2008], Hua XXXIX, Rochus Sowa [ed.].

registros idiomáticos; para el segundo, a la base de tal diversidad subyace una distinción fundamental entre los conceptos expresados y las significaciones variadas y particulares que modifican estos conceptos universales comunes. El hecho de que Husserl, en tanto que filósofo, no renuncie a esta última distinción entre los significados y las palabras con que estos se expresan, no justifica la impugnación de su fenomenología por mor de su carácter puramente formal o su descuido de las realizaciones lingüísticas concretas que son observables en la experiencia. Más bien al contrario: justamente para aprehender la diferencia entre los conceptos ideales mentados en las variadas expresiones lingüísticas y las manifestaciones de estas últimas, se requiere de la percepción detenida y comparada de las expresiones lingüísticas concretas. Nuestro modelo de acceso a estos conceptos ideales requiere siempre la mediación de las variadas expresiones lingüísticas en las cuales las significaciones ideales son aprehendidas como constantes que resultan en cada caso modificadas. De este modo, Husserl afirma la unidad fenomenológica fundamental que se da entre las significaciones ideales y las variadas expresiones en las que las primeras son expresadas. Gracias al empleo del método fenomenológico es posible atender a esas significaciones comunes que son repetidamente expresadas y referidas implícitamente en la constante variación de fórmulas verbales utilizadas. En virtud de esta unidad fenomenológica fundamental entre el significante y su significado, nos resulta posible en todo momento dirigir nuestra atención a la palabra como mero soporte físico y entonces analizarla, por ejemplo, como vocablo perteneciente al léxico de determinado idioma [como hacemos al afirmar que *Lebenswelt* es una palabra alemana]; o bien dirigir nuestra atención a ella como representante del objeto que significa. En este último caso no aprehendemos la palabra con la mirada del filólogo, como grafía o como sonido verbal, sino que su materialidad se mantiene solo latente en nuestra percepción como soporte para la percepción de lo representado por la palabra. Esta doble dirección de la atención es posible gracias a la unidad fenomenológica fundamental entre los elementos que integran la estructura del signo.¹² Sin esta suposición de una

¹² La distinción entre los elementos que integran la estructura del signo entendido en sentido amplio, aparece planteada de manera nítida en relación a los elementos que componen la imagen física: "1/ la imagen física [un soporte material], la cosa de lienzo, de mármol etc., 2/ el objeto representante o figurante [*Bildobjekt*], y 3/ el objeto representado o figurado. Para este último preferimos utilizar el término *Bildsujet*. ["1] *Das physische Bild, das Ding aus Leinwand, aus Marmor usw.*, 2] *Das repräsentierende oder abbildende Objekt, und 3] das repräsentierte oder abgebildete Objekt. Für das letztere wollen wir am liebsten einfach Bildsujet sagen.*" Edmund Husserl, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung, Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen*. Texte aus dem Nachlass [1898-1925] [Den Haag: Martinus Nijhoff, 1980], p. 19. Hua XXIII, Eduard Marbach [ed.]. Traducción propia. Anotaciones aclaratorias entre paréntesis. Un mismo tema puede ser representado de manera diversa por medio de distintas imágenes. En las *Investigaciones lógicas*, en ausencia de términos específicamente designados para nom-

unidad fenomenológica en la estructura del signo no podemos explicar que una y la misma palabra pueda ser aprehendida tanto como vocablo perteneciente a un idioma, siguiendo el ejemplo anterior, como en relación al objeto que dicha palabra significa. Tendríamos, por el contrario, que asumir una duplicación de sentidos propia de cada término, en lugar de considerar tal duplicación en relación a nuestra doble manera de dirigir la atención a una y la misma palabra.

Podemos concluir, entonces, afirmando que cuanto más amplio y variado sea nuestro conocimiento empírico de las diferentes formas de significación, así como de la distinta manera en la que se expresan idénticos conceptos en diversas realidades idiomáticas, más completa será nuestra visión acerca de las perspectivas desde las que cada fenómeno es mentado. Así, el análisis fenomenológico de Husserl, lejos de presentar una desventaja frente al enfoque lingüístico de Bühler, nos ofrece un marco teórico muy preciso desde el cual acceder a distinciones conceptuales que de otra forma permanecerían inadvertidas, conduciéndonos a una comprensión insuficiente de los procesos de significación. Además, constituye un método de análisis complementario respecto del estudio empírico de las expresiones y hábitos lingüísticos propios de grupos humanos concretos, que nos permite comprender tales expresiones a partir de la distinción fundamental entre palabras y conceptos.

brar cada uno de los dos últimos elementos que integran el signo, se formula la distinción entre el objeto "en el modo por el cual es mentado" [es decir, el *Bildobjekt*] y "el objeto mentado como tal" [*Bildsujet*].

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Bühler, K. [1950], *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache* [Das Organon-Modell]. Jena: Gustav Fischer, 1934. Ed. cast., trad. Julián Marías, *Teoría del lenguaje* [Madrid: Revista de Occidente].
- [1933], *Axiomatik der Sprachwissenschaften*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Husserl, E. [2008], *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution*. Texte aus dem Nachlass [1916-1937]. Dordrecht: Springer. Hua XXXIX, Rochus Sowa [ed.].
- [1993], *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937. Dordrecht: Kluwer. Hua XXIX, Reinhold N. Smid [ed.].
- [1984], *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Den Haag: Martinus Nijhoff. Hua XIX, Ursula Panzer [ed.]. Ed. cast. [1999], trad. Manuel García Morente. Madrid: Alianza Editorial.
- [1980], *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung, Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen*. Texte aus dem Nachlass [1898-1925]. Den Haag: Martinus Nijhoff. Hua XXIII, Eduard Marbach [ed.].
- [1973], *Logische Untersuchungen*. Erster Band: *Prolegomena zur reinen Logik*. Den Haag: Martinus Nijhoff. Hua XVIII, Elmar Holenstein [ed.]. Ed. cast. [1999], trad. Manuel García Morente. Madrid: Alianza Editorial.
- [1973]. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-1935. Den Haag: Martinus Nijhoff. Hua XV Iso Kern [ed.].
- [1970], *Philosophie der Arithmetik*. Mit ergänzenden Texten [1890-1901], Den Haag: Martinus Nijhoff. Hua XII, Lothar Eley [ed.].
- [1954], *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Den Haag: Martinus Nijhoff. Hua VI, Walter Biemel [ed.]. Ed. cast. [2008], *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. Julia V. Iribarne. Buenos Aires: Prometeo.
- [1950], *Cartesianische Meditationen und pariser Vorträge*. Den Haag: Martinus Nijhoff. Hua I. S Strasser [ed.]. Ed. cast. [2005], *Meditaciones cartesianas*, trad. José Gaos. México: FCE.

[1950], *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*. Erstes Buch. *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Den Haag: Martinus Nijhoff. Hua III, Walter Biemel [ed.]. Ed. cast. [1962], *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro primero. *Introducción general a la fenomenología pura*, trad. José Gaos. México, FCE.



NOTAS SOBRE FENOMENOLOGÍA DE LA ENFERMEDAD
A PROPÓSITO DEL LIBRO *PHENOMENOLOGY OF ILLNESS*

REMARKS ON PHENOMENOLOGY OF ILLNES
A DIALOGUE WITH *PHENOMENOLOGY OF ILLNES*

Agata Bąk

Universidad Nacional de Educación a Distancia
UNED, Madrid, España

agat.bak@gmail.com

29

Este escrito se propone realizar un acercamiento a la fenomenología de la enfermedad, pues se trata de un tema muy apropiado para mostrar la vigencia del proyecto fenomenológico. La exposición del tema se hará al hilo de la fenomenología husserliana y el reciente libro *Phenomenology of Illness* de Havi Carel. En primer lugar, se analiza el sentido global de la vuelta "a las cosas mismas" de la fenomenología enfocada al diálogo con los estudios sobre enfermedad. Seguidamente, se esboza el análisis fenomenológico del cuerpo, que permite ahondar en el análisis del cuerpo enfermo propuesto por Carel. Al hilo de esta exposición, nos esforzamos en articular la dinámica propia del sujeto paciente, que discurre entre la pérdida y nuevas posibilidades y normalidad. Acabamos sugiriendo consecuencias práctico-éticas de esta consideración, centrándonos en la relación paciente-médico analizada por Annemarie Mol.

Palabras clave: Cuerpo vivido | Sujeto paciente | Fenomenología de la enfermedad | Husserl

This paper outlines a phenomenology of illness. It is indeed an interesting way of showing the actuality of phenomenological project. The problem will be exposed in dialogue with Havi Carel's *Phenomenology of Illness* and drawing on Husserlian phenomenology. First, I analyze the global sense of going "back to the things themselves" and the way in which it is understood in contemporary research on health and quality of life. Secondly, I highlight most important points of phenomenological analysis of the body in order to better understand the relevance of analysis of the ill body, as proposed by Carel. These descriptions are the basis for a further inquiry into dynamics proper of "patient subject", the subject of illness. We aim at describing how the loss and transformation which are proper of illness can give rise –mainly in case of chronic and not degenerative diseases– to new possibilities and new normalcy. We finish suggesting some practical and ethical consequences of this consideration departing from Annemarie Mol's reflection on patient-doctor relationship.

Key words: Lived body | Patient as a subject | Phenomenology of illness | Husserl

A Ana, por enseñarme la férrea lógica del cuidado y la entrega

1. FENOMENOLOGÍA Y ENFERMEDAD. OBSERVACIONES PRELIMINARES¹

30

Me gustaría comenzar explicando por qué la enfermedad es un tema interesante para la fenomenología.² Una prueba de ello es la evolución misma de la corriente fenomenológica, pues pensadores como Heidegger o Merleau-Ponty ya se acercaron al fenómeno de la enfermedad, bien discutiendo con los profesionales de la época [como es el caso de los conocidos *Seminarios de Zollikon* de Heidegger], bien analizando en su obra ciertos casos patológicos [como el famoso caso Schneider de los escritos merleau-pontianos]. En esta línea trabajan en la actualidad autores como Leder [1990], Svenaeus [2000], Toombs o Carel [2016], y en el ámbito hispanohablante cabe citar, por ejemplo, los trabajos de Escribano [2015], López Sáenz [2010] o Trilles [2010]. Por otra parte, como es sabido, la fenomenología estuvo relacionada desde el comienzo con disciplinas como la psicología, y buen ejemplo de ello es la obra de Aron Gurwitsch. Del mismo modo, hay muchos expertos en el campo de la psiquiatría que han

¹ Artículo elaborado dentro del programa de Formación de Profesor Universitario [FPU] 2013–2017 del Ministerio de Educación y Ciencia, adscrito al Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política de la Universidad Nacional de Educación a Distancia [UNED], bajo la dirección del profesor Javier San Martín.

² El presente ensayo es el desarrollo del guion de una intervención realizada en el marco del Seminario “¿Qué es la fenomenología?”, organizado por mi compañero Noé Expósito Ropero y el Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política de la UNED, que se celebró a lo largo del curso 2016–2017 en la Meta Librería de Madrid, tal vez nuestro lugar predilecto de encuentros filosóficos. Agradezco enormemente la posibilidad de participar en él. También debo advertir que, debido a estas circunstancias, el presente artículo puede conservar ciertos rasgos de una exposición oral que, en honor al encuentro en el que participé, me ha parecido oportuno conservar. Además, puesto que el coloquio fue dirigido a círculos ‘exotéricos’ de la fenomenología husserliana, he perseguido cierta intención pedagógica, con lo cual el estudioso ‘esotérico’ puede tener la sensación de que el artículo cae en la trampa de ciertos lugares comunes [que espero, sin embargo, haber evitado]. Queda avisado el lector. Finalmente, agradezco a Rubén Sánchez Muñoz, a Javier San Martín y a Noé Expósito Ropero sus pertinentes comentarios en la revisión previa del manuscrito.

desarrollado sus teorías teniendo muy en cuenta la fenomenología, tales como Minkowsky o Binswanger, Strauss o Eye, o en la actualidad, Parnas, Rattcliffe o Sass, por citar solo a algunos. Recientemente se encuentra en el centro del debate el denominado *Interpretative Phenomenological Analysis* [en adelante, IPA], según el cual la fenomenología proporciona al investigador el “sentido vivo de la experiencia”.³ El amplísimo panorama de relaciones entre la fenomenología y el estudio de la enfermedad requiere, pues, importantes matizaciones, ya que el auge de la palabra “fenomenología” en estudios cualitativos ha crecido notablemente en los últimos tiempos. Y es que, por un lado, según nos instruyen los investigadores cualitativos y filósofos de la salud, parece que el vocablo se ha empleado, fundamentalmente, para comprender la relevancia de la perspectiva de primera persona para el estudio de la enfermedad. Sin embargo, no todo testimonio de la enfermedad constituye una descripción fenomenológica, si con ese término pretendemos referirnos al ejercicio filosófico en el marco del método. A ello apunta la crítica de Zahavi, quien argumenta que hay más bien poco de fenomenología qua filosofía fenomenológica en el enfoque IPA.

Lo que ocurriría, según el filósofo danés, es que en estos estudios “los términos «fenomenología» y «fenomenológico» se utilizan a menudo como sinónimos de la «fenomenicidad», es decir, como títulos del carácter cualitativo de la experiencia”.⁴ Sin embargo, que la filosofía haya de dar cuenta de la experiencia en primera persona no es un postulado exclusivo de la fenomenología. Autores como Dretske o Nagel plantearon el debate acerca de ello en la filosofía de la mente hace ya décadas. Lo distintivo de la fenomenología no es meramente, según el autor danés, que ella dé cuenta de «cómo es la experiencia», sino que apunta en primer lugar, a cierto afán de sistematicidad, de insertar el fenómeno en un contexto de investigación más amplio, además, trascendental, de “dar cuenta de las condiciones bajo las cuales algo puede aparecer como real”, y no en realizar un mero “inventario del contenido del universo”,⁵ aunque este contenido se corresponda con los datos de la experiencia. Un segundo flanco de crítica se centra en la presuposición tácita de que con el estudio “fenomenológico” de la enfermedad estemos “volviendo la mirada hacia dentro para examinar los acontecimientos en la esfera privada interior. Más bien, miramos cómo el mundo aparece para el sujeto”.⁶ Esto se hace no desde el afán científico de producir conocimiento conforme a las reglas científicas, sino desde la interrogación por la

³ Dan Zahavi, “Getting it quite wrong: Van Manen and Smith on Phenomenology” en *Qualitative Health Research*, Vol. 29, Issue 6, 2018, pp.1-8. [Salvo que se indique de forma expresa o se mencione la traducción existente, todas las traducciones son de la autora.]

⁴ *Ibíd.*, p. 2.

⁵ *Ibíd.*, p. 4.

⁶ *Ídem.*

posibilidad del conocimiento⁷ que no es ya tanto una pregunta por este o aquel hecho, sino una pregunta por la estructura y posibilidad del conocimiento. Con ello perseguimos, pues, “la ciencia del ser en el sentido absoluto”, y esta ciencia, según Husserl, tal y como lo expone Zahavi en el artículo, es en rigor una metafísica,⁸ en el sentido de que no es comparable con ninguna de las ciencias particulares que sí indagan los hechos.⁹ Lo fáctico tiene su sentido en la investigación fenomenológica, pero en tanto que se ve implicado en la estructura de la vida trascendental. Investigar fenomenológicamente no significa, de acuerdo con Husserl, “documentar empíricamente como en la objetividad, mediante lo empírico inductivo”.¹⁰ No obstante, en cuanto a la segunda objeción de Zahavi, hemos de puntualizar que la relación entre fenomenología y psicología es más problemática que lo antes sugerido. Husserl anunciaba una “vuelta a las cosas mismas”, y la denominada “psicología fenomenológica” desempeña un papel importante en su investigación.¹¹

El valor de una psicología pura, es decir, una que contempla las cosas en su dación inmediata [y sin ir más allá de ellas], gracias a ser a la vez “experiencia de las cosas del mundo y de mí mismo”¹² es una de las vías de acceso a la fenomenología trascendental. Esto es, la base sobre la que se pone en marcha la reflexión fenomenológica es el mundo de los fenómenos, que no se pierde de vista, sino que se depura y, en última instancia, se gana su comprensión desde el punto de vista trascendental. Esta psicología parte propiamente de la actitud natural,¹³ pero exige un “aprender a ver”,¹⁴ una descripción honesta de lo que desde la ciencia se ha convenido en llamar psicológico o inmanente [así, conciencia, reflexión, sentimientos, representaciones, etc.]. En esta descripción honesta ya se pone de relieve

⁷ Edmund Husserl, *La idea de la fenomenología Cinco lecciones* [Madrid: Tecnos, 2011], p.17. Hua II [The Hague: Walter Biemel, 1973]. Acerca de la citación de la obra de Husserl, en el caso de la obra traducida al castellano cito por su título en castellano [*Crisis*, *Meditaciones*, etc.] con referencia a la página de la traducción, seguido de la referencia al volumen de Husserliana correspondiente, referencias que detallo en la bibliografía final. En el caso de edición no publicada en castellano, cito por el volumen de la edición de obras completas, Husserliana [Hua].

⁸ *Ibíd.*, p. 23.

⁹ No entramos aquí en el interesante debate acerca del carácter del método / metafísica / ontología de la fenomenología. De cara al presente ensayo, y en este sentido se pronuncia, queremos marcar con Zahavi [cfr. art. cit.], la distancia entre la investigación científica, que opera con ciertos presupuestos no fenomenológicos, y la investigación fenomenológica, que los somete a examen desde la actitud trascendental.

¹⁰ Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas* [Madrid: Tecnos, 2006], p. 182. Hua I [The Hague: Walter Biemel, 1973].

¹¹ Cfr. Javier San Martín, *Estructura del método fenomenológico* [Madrid: UNED, 1986], p. 92.

¹² *Ídem.*

¹³ *Ibíd.*, p. 90.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 98.

que la trascendencia [el “mundo exterior”], presupuesta como tal en la investigación científica, está referida a lo supuestamente inmanente. Por tanto, concluye San Martín, “tampoco tiene ningún valor metodológico el dualismo que se base en la separación de la experiencia externa e interna, pues cualquier experiencia interna implica la relación con las cosas externas.”¹⁵ Esta base psicológica tiene un estatus ambiguo en Husserl, aunque hay fragmento¹⁶ que afirman que una psicología fenomenológica realizada con honestidad de la mirada sería, en última instancia, la psicología trascendental y la fenomenología auténtica. De esta consideración previa se siguen dos condiciones para una fenomenología de la enfermedad, una positiva y otra negativa. La negativa dirá que no cualquier dato subjetivo es de por sí fenomenológico. La condición positiva abre la posibilidad de una descripción fenomenológica en el sentido “técnico” del término, aunque no culmine en una psicología trascendental, siempre y cuando los análisis estén orientados “a las cosas mismas”.

El trabajo de Carel¹⁷ se sitúa en este nicho, ya que persigue justo “los cambios en la estructura global de la experiencia que pueden aplicarse a muchas, o tal vez todas las enfermedades”.¹⁸ Enunciemos brevemente los beneficios de este encuentro tanto para la fenomenología como para el estudio de la enfermedad.

Un problema con el que la fenomenología se encuentra desde muy pronto es que la investigación se lleva a cabo siempre en primera persona, el yo que filosofa,¹⁹ mientras que para comprender la objetividad del mundo [el hecho de estar allí para todos], y la posibilidad de su conocimiento, es preciso abordar la cuestión de la intersubjetividad. De aquí surge el interés por la normalidad, tanto como instancia individual de posibilidad de la experiencia concordante,²⁰ como normalidad intersubjetiva en tanto que instancia a la que se da la objetividad plena.²¹ Por ello Husserl dedica importantes apuntes a las formas no “normales” de la subjetividad. Cabe decir que lo “anormal” en este caso no implica una valoración peyorativa,

¹⁵ *Ibíd.*, p. 100.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 94.

¹⁷ Havi Carel, *Phenomenology of Illness* [Oxford: Oxford University Press, 2016], p. 4.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 2.

¹⁹ El hecho de que la fenomenología parta de una meditación en primera persona conlleva el siguiente corolario: “La crítica universal de *mí* experiencia es, por ende, la crítica universal de la experiencia como tal, que me corresponde a mí y solo podría corresponderse a mí llevar a cabo” [E. Husserl, *Erste Philosophie* [1923/4]. Erste Teil: *Kritische Ideengeschichte*. Hua VIII. [The Hague: Rudolf Boehm, 1959], p. 58.

²⁰ Edmund Husserl, “Solipsistische und intersubjektive Normalität und Konstitution von Objektivität” en *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Hua XIII [Geneve: Iso Kern, 1973], p. 360.

²¹ *Ibíd.*, p. 370.

sino más bien una anomalía.²² Husserl se refiere al caso de los niños o los animales, en resumen, a toda clase de sujetos susceptibles de una participación distinta a la de “seres humanos maduros y normales”.²³ Estas ideas aparecen ya en el corpus de su obra publicada²⁴ pero es un tema al que dedica distintos escritos en su obra póstuma. La enfermedad, entonces, contará como experiencia anómala, tanto a nivel individual como intersubjetivo, y es, por tanto, un caso interesante para la fenomenología. Este es el primer sentido de la relevancia de la cuestión que tocamos.

En segundo lugar, el estudio de la enfermedad también gana en el encuentro con la fenomenología. Frente a las consideraciones exclusivamente clínicas, biológicas, fisiológicas y neurológicas del fenómeno, y bajo la silenciosa asunción de que la enfermedad es esto, y nada más, la fenomenología ofrece una reflexión acerca del sentido de la experiencia de la enfermedad, puesto que atiende a lo que significa para el sujeto y para la comunidad y cómo modifica su ser en el mundo. En palabras de Carel, la fenomenología de la enfermedad permite comprender cómo cambian el cuerpo, los valores y el mundo de una persona enferma. Añadimos también –pues es perfectamente posible extender esta consideración fenomenológica– la problemática de la integración intersubjetiva o social la enfermedad, cuestión que no debemos obviar dadas sus consecuencias éticas, que se desgranar en el libro, y a las que aludiremos brevemente en las observaciones conclusivas. En todo caso, Carel parece tener clara esta doble relación:

El [libro] argumenta que el análisis filosófico es esencial para desarrollar una comprensión plena de la enfermedad, y complementa el trabajo de la antropología médica, sociología de la salud y de la enfermedad, psicología de la salud y estudios cualitativos de la salud. El libro argumenta también que la enfermedad es un área rica y pobremente explorado por la filosofía como disciplina, y es que desafía los conceptos filosóficos centrales de la filosofía moral y política, como equidad [*fairness*], autonomía o agencia, pero también en metafísica, por ejemplo, cambiando la percepción del tiempo y del espacio.²⁵

En lo que sigue perseguimos esbozar el mapa conceptual con base en los

²² Para la discusión sobre el término “anómalo”, como más descriptivo que “anormal” [de tinte más normativa], véase Steinbock, *Home and beyond. Generative Phenomenology after Husserl* [Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1995], pp. 132-133. Coincidimos con él en que el término tiene para Husserl connotaciones tanto descriptivas como normativas.

²³ Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica* [Buenos Aires: Prometeo Libros, 1976], p. 228/Hua VI, ed. Walter Biemel [cito en la edición castellana cuando la hay y hago referencia a la alemana posteriormente]

²⁴ *Ídem.*

²⁵ Havi Carel, *op. cit.*, p. 2.

problemas antes mencionados tratando de entrelazarlos. Partiendo de las particularidades de la filosofía fenomenológica al hilo del pensamiento de Husserl queremos mostrar que el marco conceptual en el que se mueve permite expresar diversos problemas propios de la enfermedad. Estos análisis atenderán exclusivamente la perspectiva corporal, sobre todo el aspecto anímico del cuerpo, dejando fuera aspectos culturales [palabra escogida para traducir el término alemán *geistig*] o generativos. Naturalmente, no es la única perspectiva o el único enfoque desde la que se puede abordar el tema. Al hilo de la exposición analizaremos en el libro de Carel [2016],²⁶ para ver cómo, de hecho, la fenomenología opera en su descripción de la enfermedad en términos de cinco pérdidas que experimenta el sujeto paciente. En una reflexión acerca del sentido de las pérdidas, articularemos la dinámica del sujeto paciente, que transcurre entre una negatividad [las pérdidas] y las nuevas positivities [nuevas "normalidades"]. Con ello, se atiende el problema de la articulación positiva del sujeto enfermo, que Carel concibe sobre todo en términos morales,²⁷ y que en el presente trabajo se centrarán en la dinámica corporal. Finalmente, al hilo del trabajo de Annemarie Mol,²⁸ se ponderará el potencial práctico de una reflexión fenomenológica acerca de la enfermedad que Carel también vislumbra.

2. LA MIRADA FENOMENOLÓGICA: EL CUERPO QUE MIRA

La fenomenología invita a un cambio de punto de vista desde el que realizar la investigación filosófica. Hemos aludido al cuestionamiento de presupuestos tácitos de la actitud natural, en la que se incluye también la labor científica que, aunque indague en los presupuestos psicológicos o leyes lógicas que lo regulan, no cuestiona el presupuesto tácito según el cual "el conocimiento es una vivencia psíquica: conocimiento del sujeto que conoce. Frente a él se hallan los objetos conocidos".²⁹ Cabe decir que esta consideración puede llevar al escepticismo más radical³⁰ o al problema del psicologismo. En consecuencia, la fenomenología exige prescindir de cualquier afirmación acerca del modo de ser de lo que se conoce, pero también del de la conciencia tal y como está presupuesta en la actitud natural. Para lograr este propósito, Husserl lleva a cabo una reducción del sentido del mundo a la conciencia absoluta, al ego trascendental, para el que se consti-

²⁶ *Ídem.*

²⁷ *Ibíd.*, pp. 70-225.

²⁸ Annemarie Mol, "Health and the Problem of Patient Choice", en *The Logic of Care*, [New York: Routledge, 2008].

²⁹ Husserl Edmund, *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones* [Barcelona: Herder, 2011], p. 17 Hua II, Walter Biemel (ed.).

³⁰ *Ibíd.*, pp. 84-24.

tuye el mundo, y para el cual el mundo llega a tener sentido. Esto ha sido interpretado a menudo en clave de un idealismo que destruye la realidad del mundo y lo condena a un mero fenómeno. Sin embargo, la exposición husserliana, por más que pueda resultar controvertida en *Ideas I*, parece perseguir otra explicación. En su obra tardía, Husserl problematiza esta correlación del mundo y de la conciencia:

El método exige ahora que el ego, a partir de su fenómeno concreto de mundo pregunte retrospectiva y sistemáticamente, y por ese camino aprenda a conocerse a sí mismo, el ego trascendental, en su concreción, en la sistemática de sus estratos consecutivos y en sus indecibles embrollos, fundaciones de validez. Al aplicar la epojé el ego es dado apodóticamente pero como una "concreción muda". Debe ser llevado a la exposición, a la expresión y en verdad, en un "análisis" sistemático, intencional, que formula la pregunta retrospectiva respecto del fenómeno del mundo. En este proceder sistemático se logra, en primer lugar, la correlación del mundo y la subjetividad trascendental objetivada en la humanidad.³¹

El descubrimiento del "a priori de correlación", que según el propio Husserl tuvo lugar a principio de su investigación fenomenológica, en el momento de redacción de *Investigaciones Lógicas*,³² permite concebir de forma simultánea la conciencia como necesariamente conciencia-de algo, es decir, necesitada de que algo se presente ante ella para hacerse explícita, dirigida intencionalmente a algo, y a la vez el objeto como objeto-de la conciencia. Según nos recuerda Trilles-Calvo

Ya no estamos frente a la conciencia cartesiana «cogito me cogitare» sino que el a priori de correlación requiere, más bien, que se investigue –y esta es la labor de la fenomenología– cómo puede constituirse un objeto para un sujeto, y qué hace este sujeto al que se le da el objeto, de modo que la relación sería la de un ego-cogito-cogitata.³³

En estos análisis el cuerpo desempeña un papel crucial. Si bien no está tematizado en los primeros escritos fenomenológicos, pronto pasa a ocupar un papel cada vez más protagonista en las investigaciones husserlianas. Notablemente, es en *Ideas II* donde se lleva por primera vez un análisis constitutivo del cuerpo, no en tanto una res extensa [un *Körper*, vocablo propio para designar, por ejemplo, cuerpos físicos], sino, en primer lugar, y asumiendo su carácter físico a través de distintos modos de aparición, a una como un órgano de la conciencia, como cuerpo vivo [*Leib*] a través del que actuamos, valoramos y conocemos, y por el que estamos en el mundo anímico y personal.

³¹ Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* [Buenos Aires, Prometeo, 2009], p. 228. Hua VI, Walter Biemel (ed.).

³² *Ibid.*, p. 169.

³³ Calvo Trilles, "Intencionalidad y dolor. Primeras aproximaciones" en Sylla B., et. al., *Fenomenología Hoje VI. Intencionalidade e cuidado* [Rio de Janeiro: Via Verita Editora, 2016], p. 207.

En lo que sigue nos detendremos exclusivamente en algunos rasgos de estos análisis que interesan para encauzar nuestro debate acerca del sentido de la enfermedad.

En primer lugar, diremos con Javier San Martín que “el análisis del cuerpo, que podría empezar siendo análisis de un objeto que se da a la conciencia, termina siendo análisis de la primera capa o del primer nivel de la conciencia”.³⁴ Lo crucial es comprender que la investigación de *Ideas II* que pretende indagar en el modo de constitución de las tres regiones de realidad, la materia, anímica y espiritual o personal, abre un nuevo campo de la constitución en sentido genitivo, constitución-de la conciencia, que será explorado en escritos posteriores, notablemente a partir de los años 20. El cuerpo no se analiza meramente como una cosa física, que también lo es en cierto sentido³⁵ sino, a la vez, como un órgano de la conciencia,³⁶ esa conciencia que ha de hacerse explícita en los análisis retrospectivos del mundo que al mismo tiempo enriquecen nuestra propia comprensión.

Sobre el modo como nuestro cuerpo propio es constituido, hay una paradójica experiencia que describe esta duplicidad: el de las dos manos tocándose.³⁷ Cuando una de mis manos toca la otra, dice Husserl, tengo una experiencia doble: por un lado, tenemos un objeto al que palpo, una mano, pero, por otra parte, soy yo el que palpa, siento cómo yo exploro el mundo de manera táctil. Yo tengo este cuerpo, siento toda una serie de cosas como mías, sensaciones, movimientos, por lo que “mi cuerpo en cuanto cuerpo palpado es algo palpado que palpa”.³⁸ Según nos muestra Husserl, esto vale realmente para cualquier experiencia táctil: “Y así en general mi cuerpo, al entrar en relación física con otras cosas materiales [golpe, presión, sacudida, etc.] no depara meramente en la experiencia de sucesos físicos referidos al cuerpo y a las cosas [*Dinge*], sino también sucesos corporales específicos.”³⁹ El cuerpo, en su doble faz, aparece como algo implicado en

³⁴ Javier San Martín, *Estructura del método fenomenológico*, ed. cit. p. 78.

³⁵ Y, como observa pertinentemente Escribano [2015], no debe obviarse el aspecto *körperlich* del *Leib*. En primer lugar, porque la fenomenología no pretende instaurar un nuevo cartesianismo, dividido entre el cuerpo físico-fisiológico y el cuerpo vivo [*Ibid.*, p. 77-78]; y, en segundo lugar, porque, como se desprende de los análisis de Leder [1990], hay diversas maneras en las que podemos vivir lo propiamente *körperlich* de nuestra existencia, y notablemente en caso en el que lo *körperlich* se anuncia disfuncionalmente, esto es, en la enfermedad.

³⁶ Se deja de lado la cuestión de cómo se relacionan la conciencia y el cuerpo. Contamos con una serie de expresiones husserlianas que lo matizan: “tener un cuerpo” [*Ideas II*, p. 190/Hua IV, p. 150] “gobierno el cuerpo” [*Crisis*, p. 149/ Hua VI, p. 109], pero que cambian de orientación en el curso de las investigaciones husserlianas.

³⁷ Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución* [México: FCE, 2005], p. 148. Hua IV, Marly Biemel [ed.].

³⁸ *Ídem.*

³⁹ *Ibid.*, pp. 185-186.

el mundo de las conexiones naturales y causales, a la vez que como una intimidad de la vida consciente de las sensaciones, que Husserl analiza en *Ideas II* ampliando el significado genérico de *Empfindungen*, y distinguiendo entre ubiestesias [*Empfindniss*], sensaciones localizadas en el cuerpo, sensaciones no localizadas y difusas [a las que podemos dar el nombre de cenestesias] y, finalmente, sensaciones de movimiento [cinestesias].

Precisamente por el hecho de que la vida de la conciencia se fragua en el entrelazamiento íntimo de distintas vivencias [de algo], nos sentimos tentados a considerar que las sensaciones como parte íntegra de la conciencia, “un movimiento ciego de la vida hilético-cinestésica, en resumen, un impulso pulsional inmanente”,⁴⁰ nos hace afirmar, con Landgrebe, que la subjetividad trascendental es, efectivamente, corporal.⁴¹

De cara al presente trabajo hemos de tener en cuenta que, en primer lugar, “estas sensaciones constituyen la primera aportación de sensaciones a la conciencia”⁴² porque constituyen la base no solo para actos de la percepción, sino que también llegan a ser o son el “soporte para la vida desiderativa y volitiva”⁴³ y, en segundo lugar, que las ubiestesias, sensaciones localizadas en el cuerpo, nos lo hacen presente a nosotros mismos, trazando de forma sutil su contorno.⁴⁴ Junto a ellas, las sensaciones no localizadas en ninguna parte concreta, las sensaciones o sentimientos comunes [*Gemeingefühle*]⁴⁵ y sensaciones cinestésicas, trazan el pulso de la corporalidad, según las sugerentes palabras de Pokropski, creando “espacialidad dinámica del sentimiento”, el “irreducible fondo corporal de la experiencia”. Esto es, toda experiencia del mundo tiene como su contraparte no un ego abstracto, sino un ego carnal, con fondo, sensaciones que lo colman y que además lo hacen en diversas direcciones y con diversa intensidad, de forma, por así decirlo, “polirítmica”.⁴⁶ En segundo lugar, destacamos la ac-

⁴⁰ Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro segundo: *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución* [México: FCE, 2001], p. 8.

⁴¹ Ludwig Landgrebe, “Der phänomenologische Begriff der Einfahrung” en *Faktizität und Individuation* [Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1982], p. 73. Es imposible relatar aquí los pasos que conducen desde la consideración de la constitución del cuerpo en tanto objeto de una región a la consideración de su papel en la constitución de la objetividad.

⁴² Javier San Martín, *Estructura del método fenomenológico*, p. 78.

⁴³ Edmund Husserl, *Ideas II*, ed. cit., p. 192.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 185.

⁴⁵ Estas últimas, sospecha Pokropski, estarían vinculadas también con la experiencia de los órganos y vísceras, cuyo modo de presentación sería la de “sentimientos [*feelings*] que «llenan» mi cuerpo”. [Marek Pokropski, “Affectivity and time: Towards a Phenomenology of Embodied Time-Consciousness” en *Studies in Logic, Grammar and Rhetorics* 41 (54), [Poland: University of Bialystok, 2015], p. 166.] Es de notar que en la traducción castellana de Antonio Ziriñ [Ideas II, p. 206] se vierte el término *Gemeingefühle* por “sensaciones y sentimientos comunes”, mientras que Husserl se refiere allí exclusivamente a sentimientos.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 170

tividad o el poder del cuerpo vivo. Este no se limita a “mero sentir”, mero recibir, si por ello entendemos el *pathos* de ser afectado. Por el contrario, el cuerpo vivo es explorador activo del mundo circundante. De entre las clases de sensaciones Husserl distingue una, la de cinestesis, las sensaciones de movimiento, cuyo aporte a la constitución del mundo es fundamental.

La experiencia de la movilidad es inmediatamente espontánea, a diferencia del movimiento de otros objetos, que no depende directamente de nuestra voluntad, sino que está mediatizado por nuestro cuerpo. El sujeto humano es definido en consecuencia como un yo puedo [tocar, mover, girar la cabeza para ver de otro lado], que tiene la capacidad “para mover libremente este cuerpo o los órganos en que se articula y para percibir mediante ellos un mundo externo”.⁴⁷ En la presente exposición apenas podemos sugerir que el papel de las cinestesis es crucial para la constitución de un objeto, puesto que la posibilidad de su percepción descansa, en última instancia, no solo en la percepción puntual, sino en su situación “frente a” un cuerpo vivido, que puede cambiar de posición y así ver sus lados no dados en un primer acto [es el horizonte de una percepción lo que se crea desde un sujeto se-moviente], puede permanecer inmóvil, comprende la duración del objeto cuando este permanece en distintas perspectivas del observador,⁴⁸ etc.

El alcance del valor de la movilidad para la constitución del mundo es largo; destacamos que nos sitúa en el panorama en el que el primerísimo rasgo de la conciencia es su actividad, la actividad perceptiva, cognoscitiva, volitiva, desiderativa. Podemos afirmar con Ludwig Landgrebe que el “mover-se es la estructura más básica de la actividad humana”.⁴⁹ Y si la relación entre conciencia y el mundo se expresa en términos de actividad, no es descabellado concebirla en términos de una “familiaridad práctica” [como sí afirma Landgrebe, *ibíd.*], la de una conciencia encarnada que “palpa”, se mueve entre las cosas, las explora, desea y conoce. Lo crucial de este potencial palpante del cuerpo es la apertura de un campo de posibilidades, fundadas en las disposiciones capacitantes

⁴⁷ Edmund Husserl, *La idea de la fenomenología*, ed. cit., p.152.

⁴⁸ Es la formulación en cierta forma canónica del papel de las cinestesis. No obstante, su función es primordial en la formación de campos de sensaciones y en la explicación de la identidad [permanencia del objeto a pesar de cambios que lo pueden afectar]. Exige pues un examen de entrelazamiento de temporalidad con la corporalidad y el problema de la duración o cambio en la percepción o de anulación de la percepción, que Husserl aborda en distintos lugares, como, por ejemplo, en el manuscrito D 9 o D 13. Este último afirma de forma explícita que “si la libertad del yo puedo se realiza sin obstáculos, trae con ella un futuro infinito” [Steinbock, *op. cit.*, p. 291].

⁴⁹ Ludwig Landgrebe, “El problema de la teleología y la corporeidad en la fenomenología y el marxismo”, Bernhard Waldenfels, Jan M. Broekman y Ante Pazanin [eds.], *Fenomenología y marxismo*. Vol. 1 [Frankfurt: Suhrkamp, 1982], p. 78.

motrices.⁵⁰ La libertad del movimiento es la libertad de percepción, también de acción sobre otras cosas y sobre uno mismo; las cinestesias operan en la constitución misma del mundo y conforman el espacio de toda acción futura.

La familiaridad con el mundo descansa, también, en un presupuesto que introducimos a modo de tercer rasgo de la conciencia corporal que nos interesa a propósito de la enfermedad. El cuerpo no es solo unidad rítmica y pulsante ante el que se abre un campo de posibilidades vitales. La experiencia se constituye en habitualidad y concordancia. Hay una certeza tácita en nuestro día a día de que el mundo existe y no cesa. Esta se apoya en el carácter continuo de la experiencia corporal, lo cual significa, en primer lugar, que las sensaciones tienen carácter campal, esto es, que no existen rupturas o momentos vacíos], pero también, en el segundo, que la experiencia sigue un cierto curso "normal", de percepciones "correctas". Carel también apunta a este rasgo al referirse a la "certeza corporal": "Afirmando que tenemos un sentido tácito de la certeza corporal que solo llega a nuestra atención cuando se rompe y es reemplazada por la duda corporal".⁵¹

La vida es una continua percepción, percepción que no solo se agota en el presente, sino que lleva en sí algo del pasado y siempre anticipa el futuro, con distintas clases de sensaciones que, por así decirlo, dibujan los contornos de mi cuerpo. Ahora mismo estoy observándoles, estando aquí sentada, desde una perspectiva que me impide ver la puerta de entrada, pero la intuyo allí, a mi espalda, porque la había visto. A ustedes los percibo de forma continua. Ustedes no se desvanecen de repente, no resultan ser una ilusión. Las consecutivas percepciones confirman el contorno de las caras, la postura, la posición. Los libros permanecen inmóviles en las estanterías. Hay una cierta estabilidad de mi observación que no "estalla" en fulgor de percepciones inconexas. Este es el indicio de que el sistema funciona "correctamente", mi experiencia es coherente y da de sí, por así decirlo, un mundo. A la vez, mi cuerpo es un estrato colmado de campos de sensaciones como frío, calor, tensión, presión [ese respaldo], relajaciones, tal vez dolores. Palpo nerviosamente esta hoja que traigo entre las manos y siento sensaciones táctiles localizadas en las puntas de los dedos. Esto también forma parte de una cierta coherencia.

Desde esta perspectiva, no es de extrañar que Husserl llame a veces

⁵⁰ Ludwig Landgrebe, "Der phänomenologische Begriff der Erfahrung" en *Faktizität und Individuation* [Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1982], p. 67.

Quepons [2018, p. 81] define *Vermöglichkeit* en Landgrebe como "disposición que hace posible o, también se puede decir que «habilita» a otras facultades o capacidades [en el sentido de *Vermögen*, *Fähigkeit*], así, otras capacidades superiores se habilitan gracias a estas disposiciones". Agradezco al autor y a Noé Expósito la fascinante discusión de la que fui testigo a lo largo del año 2018 acerca del significado de este concepto.

⁵¹ Havi Carel, *Phenomenology of Illness*, ed. cit, p. 5.

al cuerpo sistema de percepciones correctas.⁵² Aquí lo “incorrecto” hace referencia a si yo, por ejemplo, tras observar larga y tendidamente a esta persona allí en el rincón de la sala me extrañara de su inmovilidad y en un momento me percatara de que no es una persona, sino un maniquí [el ejemplo del maniquí es explorado por Husserl en *Erfahrung und Urteil*⁵³], esto es una discordancia. En esta situación, ciertas percepciones quedarían “tachadas”, calificadas como “incorrectas” y corregidas adecuadamente en el curso de la experiencia posterior. O si me pareciera ver a alguien, afirmar su existencia, y luego me daría cuenta de que no es sino la sombra de Margarita Pintos⁵⁴ proyectada sobre la pared que hace que parezca que hay alguien allí. Esta experiencia se auto-refuta en cierto momento porque es incoherente. Muestra su insostenibilidad ante el curso de experiencia posterior.

Deberíamos, pues, tomar en consideración algo así como el “curso normal de la experiencia”, una primera instancia de normalidad, referida a la intimidad de mi cuerpo, totalmente individual que, a su vez, nos presenta un mundo coherente. Este es el mundo primordial, la inalienable experiencia subjetiva de la realidad [Husserl analiza la objetividad intersubjetiva del mundo, pero hemos de subrayar que esta esfera primordial está siempre presente] que nos proporciona la seguridad básica de estar en el mundo. El carácter de la normalidad es trascendental⁵⁵ esto es no concierne a esta u otra experiencia concreta, sino que se refiere a la constitución misma de esta.

Las rupturas de esta normalidad pueden ser de lo más variadas. Desde lo más simple, pequeños sobresaltos, equivocaciones, dudas [como la del maniquí], pasando por alteraciones temporales de la experiencia del mundo [con algunas sustancias psicoactivas, por ejemplo], hasta alteraciones más permanentes de la experiencia. Hablaremos de ello a lo largo del siguiente epígrafe.

En su libro, Carel hace referencia al third order, tercer orden del cuerpo, atribuido en su estudio a Sartre⁵⁶ que parece apuntar también a la experiencia individual de uno mismo, pero incorporando [en un sentido fuerte, enraizando en la propia comprensión] en sí las miradas de los demás. En *Phenomenology of Illness* se tematiza la cuestión de “cómo el cuerpo de una es percibido por otros y cómo esto afecta el entendimiento propio de su cuerpo”⁵⁷. Nosotros creemos, por el contrario, que el tercer orden

⁵² *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920 [The Hague: Iso Kern, 1973], pp. 360. Hua XIII.

⁵³ *Ibid.*, p. 99.

⁵⁴ La propietaria de la Meta-Librería presente en el momento de presentación de este trabajo

⁵⁵ Joona Tapaile, “Normalität” en *Gander, H-H, E. Husserl Lexikon* [London: Routledge, 2010], p. 212.

⁵⁶ Havi Carel, *op. cit.*, pp. 51ss.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 8.

realmente está *in nuce* en el “segundo”, es decir, intersubjetivo. Y ello por la manera en la que Husserl introduce la intersubjetividad trascendental. Sugerimos que la comprensión del cuerpo propio, en tanto que intersubjetivo, no se construye encima de la comprensión de la intersubjetividad, sino que es consustancial a ella.

Indudablemente, la fenomenología se hace siempre en primera persona. La constitución del mundo primordial, aspecto inalienable de toda experiencia, tal y como se presenta por ejemplo en la “Quinta meditación cartesiana” es individual, en la que los otros, en rigor, no hacen acto de presencia. Pero esta experiencia íntima del mundo no es una experiencia plena, ya que esta solo se fragua cuando entran en escena otros seres encarnados. En el momento en que Husserl se plantea en el § 51 de esta obra que la experiencia del otro pasa por el reconocimiento de que este otro cuerpo vivo que hay allí es un allí que constituye para sí mismo un aquí absoluto y para el que yo soy un allí, queda establecida, aparte del reconocimiento del otro como subjetividad, esta posibilidad de objetivación o intersubjetivación de mi propio cuerpo.

El pleno sentido de lo anímico humano no es solo este mundo que se abre ante un cuerpo que palpa, sino también la presencia de otros que pueden palparlo, observar su espalda [que nosotros nunca percibimos], reconocerlo como una subjetividad, etc. Esta comunidad de sujetos también instaaura un orden de normalidad. Y es que si uno, por ejemplo, ve un elefante rosa que los demás no ven, puede llegar –y no precisamente a base a sus percepciones del elefante– a la conclusión de que es una anomalía de su experiencia, gracias a la posibilidad de que el otro corrija mi experiencia y eventualmente yo la suya.

La experiencia plena de la intersubjetividad incorpora, pues, según la marcha de las *Meditaciones cartesianas*, dos momentos de comprensión de lo intersubjetivo: en primer lugar, el del mundo primordial, regido por una normalidad referida a primera persona, y, en segundo, el momento del reconocimiento del otro en tanto que alter ego [por tanto, con su propia normalidad], que se opera a una con el momento de comprensión de que mi esfera primordial es inaccesible para él, y que constituye para él una posible anomalía. Solo gracias a esta comprensión nace la posibilidad de entender la normalidad intersubjetiva no como algo impuesto ‘por encima de’ la ‘plena’ normalidad individual, sino como un momento constitutivo de la subjetividad individual en tanto que parte de la comunidad intersubjetiva trascendental, que también se rige por su propia normalidad.

Ambas instancias pueden entrar, sin embargo, en conflicto. Joona Taipale resume esta dinámica entre lo primordial y lo intersubjetivo hablando de una “tensión normativa”:

[C]omo Husserl [lo] formula a veces, la subjetividad “se comprende a sí misma” como intersubjetividad [Hua XV, pp. 17, 20], pero también pone énfasis en que las experiencias intersubjetivas son sin embargo necesariamente vividos en

primera persona: la intersubjetividad no puede abolir el carácter subjetivo del experimentar. Es decir, las experiencias intersubjetivas son necesariamente experiencias de alguien, y correlativamente el mundo intersubjetivo siempre aparece a alguien desde su punto de vista subjetivo. En consecuencia, el horizonte proyectado por nuestras habilidades y capacidades subjetivas primordiales, por nuestro "yo puedo", tiene que estar presente de alguna forma en experiencias intersubjetivas.⁵⁸

La tensión normativa consiste, en nuestra opinión, en que esta dinámica entre lo subjetivo propio y la necesaria referencia a la experiencia de otros, siempre solo copresente, nunca dada en persona, puede llegar a corregir nuestra experiencia individual y puede dar lugar a lo que Carel denomina, siguiendo a Toombs, una injusticia epistémica.⁵⁹

La fenomenología nos permite, en su triple reconocimiento del cuerpo como parte de la conciencia, como expresión del poder/capacidad de la subjetividad y como instancia de la normalidad de la experiencia, abordar el tema de la enfermedad desde una perspectiva filosófica. Tematizar la enfermedad significa abordar el problema de los cambios y rupturas de experiencia, dar cuenta de sus dinámicas, concretadas en el estudio de Carel en términos de cinco pérdidas. Supone una reorganización, un cambio o un deterioro de las capacidades del yo, que no son advenidas, sino que constituyen el corazón mismo de la subjetividad. La enfermedad exhibe, finalmente, una doble abnormalidad: primero, en el curso de la historia del propio sujeto y, segundo, el sentido de una anomalía en la vida intersubjetiva.

3. EL CUERPO ENFERMO

Tras esta somera introducción al problema del cuerpo, argumentaremos que esta concepción nos proporciona una herramienta muy útil en el análisis de la enfermedad. En concreto, se defenderá que la enfermedad puede comprenderse como perturbación [negatividad o carencia], pero también como una organización diferente [cierta positividad], que pone de relieve la fragilidad o vulnerabilidad de la conciencia, y ello constituye no tanto un "dato" para la ciencia, sino una reflexión previa a ella. A raíz de los análisis de cinco pérdidas en *Phenomenology of Illness* presentaremos la dinámica del sujeto paciente.

La autora de *Phenomenology of Illness* sostiene que un enfoque filosófico [fenomenológico] sobre la enfermedad es necesario para suplir las carencias de la aproximación naturalista a la enfermedad como disfunción fisiológica [*disease*], y para concebirlo en términos de *illness*. La *illness* sería

⁵⁸ Joona Tapaile, "Twofold Normality: Husserl and the Normative Relevance of Primordial Constitution" en *E. Husserl Lexikon*. Vol. 28 [WGB: Issue 1, 2012], p. 50.

⁵⁹ Cfr. Havi Carel, *op. cit.*

la experiencia de disease, mantiene Carel^{60]} ⁶¹ Si esta afirmación equivale a que experimentamos sucesos fisiológicos, hemos de sugerir que es imprecisa. La fenomenología no se ocupa tanto de los sucesos fisiológicos –sería, por lo demás, una arrogancia que la filosofía se postule como experta en cambios a nivel biológico–, ni tampoco es lo fisiológico que es nuestra experiencia. La vivencia del sujeto enfermo es más bien el de sensaciones de disfunción del cuerpo corpóreo, de su aparecer insistente y doliente [en variantes que analizaremos a continuación]. Que sepamos identificar la sensación de calor, aceleración, fatiga, sofoco y una presión latente en el pectoral como taquicardia no es intuitivo, sino mediado ya por nuestros conocimientos. Pero la vivencia se sitúa a un nivel distinto. Y así en general, la fenomenología se sitúa no en competencia con la ciencia, sino en una distinta perspectiva, desde la que esclarece las condiciones en las que arraiga la ciencia⁶² para ver esta afirmación en el contexto que nos ocupa. En lo que sigue la mención de la enfermedad se referirá a la acepción de *illness*.

La enfermedad es “la crisis del sentido en la vida de la persona enferma”,⁶³ y esto porque supone una disrupción de habilidades, hábitos y expectativas. El sujeto enfermo, afectado por la enfermedad, no está meramente enfermo. Es, o deviene, sujeto enfermo, sujeto paciente. Curiosamente, es desde ella como empezamos a preguntarnos por la salud que, como argumenta Sveneaus⁶⁴ es, en cierto sentido, un concepto transparente, difícil de tematizar. Es un patrón de acción, de estar corporalmente en el mundo,⁶⁵ en el que la vida de la conciencia se desarrolla “correctamente”, de forma coherente, con sus óptimos y pequeños fallos, pero, en el fondo, sin grandes rupturas. La ruptura o crisis de esta transparencia se da cuando el cuerpo vivido se torna denso, lleno de sensaciones imposibilitantes, que pueden tener que ver directamente con la experiencia de lo corpóreo [*körperlich*] que sobresale de repente. Ya no hace falta apretar la caja torácica⁶⁶ para sentir su palpar, de otra forma ausente en nuestra experiencia ordinaria, sino que, de repente este órgano se nos presenta inesperadamente y de forma que obstruye nuestra experiencia, en una sensación localizada muy tensante, a veces casi “dolorosa”, irradiando además la tensión a todo el

⁶⁰ *Ibíd.*, pp. 14-17.

⁶¹ *Illness*, además, hace referencia a una experiencia transformadora, más que a un resfriado temporal, que no manifestará todas las características comentadas en este libro, el término designa un estado duradero, crónico y/o degenerativo, que cambia la vida humana. Esto no quita que posiblemente se puedan analizar a nivel fenomenológico también enfermedades o malestares pasajeros.

⁶² *Cfr. Ibíd.*, p. 2.

⁶³ *Ibíd.*, p. 14.

⁶⁴ Fredrick Sveneaus, *The Hermeneutics of Medicine and The Phenomenology of Health* [Dordrecht: Springer, 2000], p. 78.

⁶⁵ *Cfr. Ibíd.*, p. 80.

⁶⁶ Edmund Husserl, *Ideas II*, Hua IV, p. 165.

cuerpo vivido. El cuerpo corpóreo des-aparece [*dys-appears*], según la formulación de Leder [1990], tematiza el cuerpo de una forma inesperada, poniendo en el foco de la atención su mal funcionamiento.

El grado de estas apariciones disfuncionales, si tienen carácter duradero, transforman [rompen o hacen entrar en crisis] al sujeto. Su nueva situación tiene consecuencias a nivel individual, pero también intersubjetivo, y en última instancia social, institucional y político. Vayamos por partes para esclarecer el sentido de esta afirmación.

A. Las cinco pérdidas de la enfermedad

Carel sigue a Toombs a la hora de tematizar la vivencia de la enfermedad en términos de cinco pérdidas, que serían la pérdida de la integridad o completud, la pérdida de la certeza, la pérdida del control la pérdida de la libertad para actuar, la pérdida del mundo familiar.⁶⁷ Intentaremos explicarlas con base en las observaciones sobre el cuerpo que hemos trazado. Todas ellas constituyen el testimonio de cómo el cuerpo aparece disfuncionalmente.

La primera de ellas, la pérdida de la completud, se refiere al hundimiento más o menos agudo o, por contra, degenerativo y paulatino de ciertas funciones, ciertos hábitos, etc. La experiencia de la enfermedad demanda a menudo un cambio radical de hábitos, rendimientos de la conciencia sedimentados que, como también apunta Husserl en *Meditaciones cartesianas*⁶⁸ constituyen la esfera trascendental. Es también la pérdida de la integridad, de unidad funcional del cuerpo corpóreo. Mientras que este es normalmente experimentado como transparente: "No lo experimentamos de forma explícita [aunque sí implícitamente] ni lo tematizamos como objeto de nuestra atención, tampoco está en el centro de nuestras acciones, incluso cuando estas acciones son explícitamente físicas"⁶⁹ la experiencia de la enfermedad hace aflorar aspectos en el que el *Körper* aparece disfuncionalmente [este es el sentido del vocablo *dysappear* que emplea Leder [1990]]. La integridad del curso normal de la experiencia puede romperse, bien porque algunos sentidos no funcionan ya de manera óptima, bien porque la enfermedad supone la pérdida en una facultad. En este caso, al menos en principio, acompaña la sensación de incompletud. Y, a diferencia de las pequeñas disrupciones de la normalidad a las que nos hemos referido anteriormente, estas rupturas son más difíciles de integrar en una nueva concordancia este parece ser el curso natural de la experiencia, como se discute en Steinbock.⁷⁰ La falta de integridad puede deberse también a que

⁶⁷ Havi Carel, *op. cit.*, p. 42.

⁶⁸ E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, Hua I, p.101.

⁶⁹ *Ibíd.*, p. 55.

⁷⁰ Anthony Steinbock, *Home and beyond. Generative Phenomenology after Husserl* [Evanston: Northwestern University Press, 1995], p. 134.

la dirección natural hacia el mundo queda perturbada, al manifestarse dolorosamente lo corpóreo del cuerpo, que de pronto requiere toda la atención.

El sentimiento de la certeza está relacionado, según Toombs y Carel, con la pérdida de la fe de nuestro carácter indestructible. El cuerpo vivido es plenitud de sensación y apertura de posibilidades y “sirve de suelo” de la experiencia. En tanto que le sirve de suelo, es, en cierto sentido, “antes” que todo objeto del conocimiento⁷¹ y el componente necesario de toda *Urdoxa*, en la que se asienta todo nuestro habérselas con las cosas. Cuando afloran disfuncionalidades, rupturas en nuestro curso de la experiencia, en el fracaso de esta certeza irrumpe con fuerza el carácter corpóreo [*körperlich*] del sujeto, manifestando su vulnerabilidad⁷² esencial. En la vulnerabilidad, analiza Escribano

se vivencia la oscuridad y la densidad del propio cuerpo, su oposición al propio deseo o voluntad, la aparición también del estigma social. El punto de fuga hacia el que parece apuntar esta dirección es a la rigidez de la cosa, a la alienación en lo opaco y en lo hostil; y en último término, al cadáver.⁷³

46

La pérdida de la certeza se muestra, pues, en la ruptura de la asunción tácita de nuestras propias posibilidades, al estar fallando el cuerpo, pero también reorienta las expectativas posibles, manifestando de forma más insistente la posibilidad última, la imposibilidad absoluta, esto es, la posibilidad del cadáver.

Estas dos pérdidas aluden a una tercera, la pérdida de control. Pensemos en las enfermedades del carácter imposibilitante, que merman las fuerzas del sujeto encarnado que ya no puede hacer las cosas que hacía antes o que no puede hacer cosas que hacen los demás. La disfuncionalidad con la que se hace presente el cuerpo es experimentada como dis-habilitante. Es también la experiencia de falta de iniciativa en el mundo circundante. El “yo puedo” proclamado en la intimidad del imperio sobre el cuerpo se convierte en un “yo no puedo”.⁷⁴

En este contexto, no debe extrañarnos la pérdida de la libertad, ya que, por un lado, mutila el “yo puedo” husserliano arraigado en el cuerpo y, por otro, parece más directamente relacionada con la libertad de elegir. En el ejemplo que da la propia autora, la disnea –ahogo o dificultad en la respiración– se vive como un “no puedo” en el mundo.

⁷¹ El “antes” al que hacemos referencia es aplicado por el traductor, Agustín Serrano de Haro, [en la nota 10 en *Ibíd.*, p. 22] a la integridad prerreflexiva de la Tierra en tanto que suelo. Creemos, del mismo modo, que la necesaria referencia a la que hemos hecho alusión antes nos permite hablar en este mismo sentido del cuerpo.

⁷² El aspecto corporal de la vulnerabilidad desde fenomenología husserliana ha sido puesto de relieve en la reciente publicación de Quepons [2019, pp. 225-226].

⁷³ Xavier Escribano, “Poética del movimiento corporal y vulnerabilidad: una reflexión desde la fenomenología de la enfermedad” en *Revista Co-herencia*. Vol.12. No. 23, Julio - Diciembre [Medellín: Universidad EAFIT, 2015], p. 80.

⁷⁴ *Ibíd.*, p. 80.

El mundo se achica y se torna hostil. El sentido de la posibilidad que acompaña a los objetos desaparece. Una bicicleta no es invitación a una tarde de aire fresco y libertad. Es reliquia de tiempos pasados. Las botas de montaña están ahora en el armario. Ya no son “algo para ponerse para ir de excursión”; desde hace tiempo son demasiado pesadas y el senderismo, demasiado difícil. Sus suelas ya no desprenden el evocador olor a barro y montaña, pero no tienes corazón para deshacerse de ellas.⁷⁵

Finalmente, la pérdida del mundo familiar, resume de alguna manera todas las anteriores, y apunta a la fractura de familiaridad práctica que abre el cuerpo. Si, como en el caso de Toombs, afectada por esclerosis, esta familiaridad se rompe por culpa de la enfermedad y las pérdidas anteriores, el mundo familiar, el campo habitual de posibilidades capacitado por el cuerpo se contrae, resultando que el objeto ahí delante no es ya una posibilidad naciente prerreflexivamente. Es, por el contrario, un indicio muy consciente y doloroso de la inexistencia de ciertas opciones. La puerta del servicio, más que invitar a entrar, recuerda que está a cinco metros de distancia. Lo mismo vale para el propio cuerpo vivido, donde la irreflexiva espontaneidad del cuerpo requiere de repente de la atención de la mirada ante la disfuncionalidad que aflora, como, por ejemplo, en el control sobre el pie derecho que no quiere levantarse, el peso del andar. Lo que antes era manipulable a la voluntad de una, ahora se torna límite y obstáculo.

Como vemos, estas pérdidas afectan amplias esferas de la vida humana. Desde la relación con el propio cuerpo, pasando por la percepción del tiempo y del espacio, la concepción de uno mismo y los demás. La siguiente cita de Carel, relativa a la pérdida del mundo familiar, resume varios de estos temas:

La persona enferma no puede continuar más con sus actividades normales, o participar del mundo de trabajo y ocio como antes. Mientras los amigos y compañeros viven como antes, el mundo familiar de la persona enferma se pierde ante demandas de la enfermedad, y esta diferencia exagera la sensación de la pérdida. Buena parte de la familiaridad del mundo surge del hecho de compartirlo [*sharedness*] con otras personas, lo cual también se pierde en la enfermedad, cuando la habilidad de una persona de hacer cosas se ve afectada y ya no pueden hacer deporte o mantenerse despiertos hasta la tarde, por ejemplo. [Toombs, 1992, p. 97]. La dimensión temporal del mundo de una también se ve conmovida, porque los planes han de ajustarse al pronóstico médico y el pasado de salud se separa tajantemente del presente enfermo. [cfr. Bury, 1982]. ‘El futuro se deshabilita, se torna impotente e inaccesible’ [Toombs, 1987, p. 234].⁷⁶

Las cinco pérdidas penetran en el enfermo de distintas maneras. En un primer momento, son pérdidas referidas a la experiencia normal de uno mismo y refieren al pasado sedimentado en la experiencia. Tienen que ver

⁷⁵ *Ibíd.*, p. 111.

⁷⁶ Havi Carel, *op. cit.*, p. 42.

con la aparición disfuncional de ciertos rasgos de la corporeidad, como la manifestación que puede ser del tipo muy localizado [las piernas que no se mueven como antes] o, por el contrario, afectar a los sentimientos comunes, como las dificultades de mantenerse en vigilia, o una debilidad generalizada del cuerpo. En segundo lugar, estas anomalías no se refieren meramente a las capacidades anímicas del sujeto, sino que implican, como se desprende de los pasajes citados, siempre a los demás. El cuerpo vivido es también un cuerpo cultural,⁷⁷ y el sentido de la posibilidad de acción, familiaridad, está revestido de significados culturales: los útiles, las herramientas de comunicación, valores, etc. La pérdida de la capacidad del sujeto enfermo tiene esta necesaria referencia a ser anómalo, distinto, en la comunidad.

B. El sujeto enfermo

48

Hasta el momento se ha definido al sujeto exclusivamente en términos privativos, de las imposibilidades del sujeto encarnado. El mérito de Carel consiste en intentar articular también la positividad de la enfermedad. Es cierto que sus esfuerzos van encaminados sobre todo a una filosofía moral, aunque, no obstante, acierta al ver en la experiencia de la enfermedad una "forma de vida".⁷⁸ Cabe hablar pues de la experiencia del sujeto paciente. Semejante tarea tiene relevancia para la fenomenología en tanto que la investigación trascendental ha de esclarecer "modificaciones intencionales",⁷⁹ por lo que, a diferencia de sujetos no-humanos, las modificaciones que atañen a los sujetos enfermos han de quedarse en algo más que analogías.

El sujeto paciente, como se ha analizado en el apartado anterior, experimenta alguna de estas cinco pérdidas. Ve la pérdida de su apertura, de sus posibilidades, de su futuro, aspiraciones.⁸⁰ La enfermedad transforma la vivencia del cuerpo, tornándolo de repente en punto sobresaliente de nuestra percepción del mundo, y no mera apercepción atemática que acompaña su exploración. El cuerpo vivido se convierte en el tema de la atención, en objeto, es más, en un objeto de cuidados. Pero, a la vez, el cuerpo vivido prosigue con la vida, se instaura una nueva normalidad, sigue siendo el trasfondo de la experiencia, si bien transformado. Esta situación plantea la siguiente problemática:

A nivel íntimo corporal la enfermedad se concibe como una ruptura del curso de la experiencia, la frustración a menudo dolorosa de las capacidades del sujeto, y la exhibición de su fragilidad en "su «desnudez» respec-

⁷⁷ Cfr. N. Depraz, *Lucidité du corps* [Dordrecht: Springer, 2001].

⁷⁸ Havi Carel, *op. cit.*, p. 132.

⁷⁹ Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, p. 191./ Hua VI

⁸⁰ *Ibid.*, p. 68.

to del contacto con otras cosas”⁸¹ y con el propio cuerpo, en el que se hace patente de repente su condición material corruptible, con la posibilidad del cadáver como horizonte último. Las imposibilidades, sin embargo, no suponen solo una negatividad [respecto de lo que fue o respecto de los demás]. Más bien, como apuntan López Sáenz⁸² o Escribano hay en él una articulación positiva, un ‘estilo’⁸³ de experiencia vulnerable, unas prácticas que siguen plenas aunque necesariamente han sido transformadas. Este punto es crucial para conceptualizar de forma adecuada la idea del “paciente”.

En sus análisis de la noción de normalidad Steinbock lanza la pregunta sobre cómo compaginar un trascurso perceptivo “normal” con las anomalías que con el tiempo pueden instaurar otra experiencia concorde o coherente.⁸⁴ Para ello distingue entre normalidad entendida como concordancia o como coherencia y normalidad de óptimo. La pérdida o disminución de ciertas facultades [por ejemplo, la vista] suponen una disrupción radical del sentido. No obstante, con el tiempo la experiencia recupera su plenitud, al ser el cuerpo vivido siempre un campo de sensaciones pleno. La experiencia exhibe concordancia y coherencia. Por eso, Steinbock introduce una segunda matización del concepto de normatividad, el de óptimo. Según esta definición, “una percepción anormal [...] es aquella que no solo da el objeto percibido de forma inusual, sino peor, con menor abundancia de diferencias materiales”.⁸⁵ De acuerdo con esta distinción podemos perfilar el sentido de la pérdida sin negar, como podría desprenderse del párrafo anterior, la positividad de la experiencia de la enfermedad como estilo o forma de vida.

Esto es, el sentido de la ruptura tiene que ver primero con un cambio adivenido en el curso normal de la experiencia, una crisis de las capacidades del cuerpo que trastoca el mundo. Eventualmente, se instauran nuevos cursos de experiencia, instaurando una nueva normalidad, diferente. Esta nueva normalidad puede seguir siendo una abnormalidad, bien en el sentido de que la experiencia es ‘menos óptima’ que antes, bien —especialmente en

⁸¹ Ignacio Quepons, “Vulnerabilidad y emociones morales: apuntes de una investigación fenomenológica” en Sánchez Muñoz, R., *Perspectivas éticas* [Ciudad de México: Titrant humanidades, 2018], p. 225.

⁸² Ver María del Carmen López Sáenz, “Hermenéutica del cuerpo doliente-dolido desde la fenomenología del sentir” en *Cuerpo y alteridad*. Vol. 2. *Investigaciones Fenomenológicas*, [Madrid: UNED, 2010], p. 102. Ver también Xavier Escribano, art. cit., p. 81.

⁸³ La noción de estilo es más trabajada por Merleau Ponty, pero aparece también en Husserl referido a la corporalidad [cfr. p. ej. Hua XIV, pp.498-9, 521], si bien no hay noticias de su exposición sistemática. Tal y como la leemos, hace referencia a la configuración e individualidad de la experiencia concreta en todas sus dimensiones, individual, corporal, histórica, e intersubjetiva, generativa, familiar, social, cultural cfr. Hua XV, p. 154, para su carácter identitario o Hua XIV, p. 424, para mención de *Einheitstil* en relación con el carácter.

⁸⁴ Anthony Steinbock, *Home and beyond. Generative Phenomenology after Husserl* [Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1995], p. 134.

⁸⁵ *Ibíd.*, p. 139. [Cursiva del autor.]

el caso de condiciones crónicas innatas – por referencia a los demás, en el que la vivencia subjetiva propia se verifica como una anomalía [a menudo molesta a nivel social].⁸⁶

Matizar esta diferencia entre pérdida y positividad del “estar enfermo” resulta importante de cara a la problematización del sujeto paciente. Carel da cuenta de la problemática ética involucrada en ello. A nivel de la capacidad de decisión respecto de sí mismo y también respecto de la propia enfermedad mantiene que “la habilidad de la persona enferma para hacer elecciones racionales se erosiona debido a la falta de conocimientos médicos y una capacidad limitada de juzgar si el profesional de salud, cuya labor es sanar, puede, de hecho, hacerlo”.⁸⁷

4. REFLEXIÓN PRÁCTICA FINAL

50

Hay toda una serie de autores, como Guenther [2013], Leder [2018], Salamon [2018] o el propio libro de Carel comentado aquí,⁸⁸ que han reclamado, desde diversos ámbitos, el papel reivindicativo que puede tener la fenomenología, bajo el lema no siempre explícito de “fenomenología crítica”. Salamon afirma que “el primer gesto de crítica no es el rechazo o el alejamiento, sino el acercamiento con atención, cuidado y curiosidad. También puede tener el efecto de desorientarnos, si bien exactamente por el hecho de cuánto está en juego en nuestras consideraciones, nosotros inclusive”.⁸⁹ La fenomenología, en tanto que ejercicio de acercamiento a las cosas mismas e indagación es sus legalidades, pone de relieve lo que está en juego en fenómenos vitales y produce el asombro al cuestionar el sistema del saber preconcebido.⁹⁰ ¿Acaso no es este el movimiento fenomenológico originario, el de acercarse a las cosas mismas con el fin de desafiar y comprender la actitud cotidiana, natural? Carel también tiene clara la función que le otorga a la fenomenología: “Acabamos sugiriendo que una aproximación fenomenológica [i.e., el uso de herramientas fenomenológicas] puede ser

⁸⁶ Esta distinción nos parece especialmente fecunda de cara al planteamiento del debate en torno a la noción de “discapacidad”, criticada a veces como discriminación *capacitista*, que estima algunas capacidades como inherentemente mejores, y la consecuente injusticia epistémica y los defensores de la “diversidad funcional” que ponen de relieve la diferente organización, diferente normalidad de las personas afectadas.

⁸⁷ Havi Carel, *op. cit.*, p. 42.

⁸⁸ Que semejante reivindicación pueda llevarse en el seno de la fenomenología husserliana es cuestión problemática. De lo que no cabe duda, como sugerimos en otro trabajo [Bak, Expósito, Álvarez, 2016], es de la preocupación práctica inherente al proyecto husserliano.

⁸⁹ Gayle Salamon, “What is critical about Critical Phenomenology” en *Puncta. Journal of Critical Phenomenology*. Vol. 1 [University of Oregon, 2018], p.12.

⁹⁰ *Ibid.*, p.16.

parte del esfuerzo orientado a paliar una injusticia epistémica".⁹¹ Esta injusticia se basa en una doble asunción, analizada aquí solo de forma esquemática, pero que ha venido esbozando en anteriores trabajos [cfr. Carel, 2012]. En el texto que nos ocupa, se expresa de la siguiente manera:

Argumentamos que las personas enfermas pueden sufrir dos tipos de injusticia epistémica: la testimonial y la hermenéutica. En el caso de la enfermedad, uno es susceptible de padecer la injusticia testimonial a través de una atribución presuntiva de características tales como infiabilidad cognitiva [*cognitive unreliability*] e inestabilidad emocional, lo que resta credibilidad a los testimonios de personas enfermas. Las personas enfermas pueden también sufrir una injusticia hermenéutica, ya que muchos aspectos de la experiencia de la enfermedad son difíciles de comprender y comunicar y esto se debe a menudo a las brechas en recursos hermenéuticos colectivos.⁹²

El papel transformador de la fenomenología debería, pues, ponderar el carácter injusto de la negación de credibilidad de los pacientes y suplir, con la descripción adecuada, la carencia hermenéutica de comprensión de la enfermedad. Desde la óptica del presente artículo se argumenta que una de las claves para enfrentarse a esta injusticia consiste en articular la noción de sujeto paciente comprendiendo tanto las pérdidas que sufre como las prácticas positivas, o estilo de vida en la enfermedad.

Para esclarecer este punto nos referiremos a *The Logic of care*,⁹³ publicación centrada en pacientes diabéticos en Holanda, que reflexiona sobre la práctica clínica, pero también sobre mecanismos sociales que controlan, encauzan y valoran la enfermedad. El escenario allí planteado confronta abiertamente dos aproximaciones al paciente: la lógica de la elección [*the logic of choice*] y la lógica del cuidado [*the logic of care*]. Sin entrar en el horizonte interpretativo de la autora, que no es fenomenológico, pero que nos parece interesante explorar, vamos a asumir la terminología que aplica. La lógica de la elección se asentaría así sobre la asunción de que somos individuos capaces de elegir sin constreñimiento de ningún tipo y que siempre vamos a elegir lo mejor. El debate con el enfermo en este modelo se centraría en si es cierto que somos capaces de elegir, y en el análisis de las circunstancias que puedan impedirlo, nublar el juicio, etc. Y, ciertamente, observa Carel, en este punto existe un importante obstáculo tanto a nivel de la capacidad de decisión respecto de sí mismo como respecto de la propia enfermedad: "la habilidad de la persona enferma para hacer elecciones racionales se erosiona debido a la falta de conocimientos médicos y una capacidad limitada de juzgar si el profesional de la salud, cuya labor es sanar, puede, de hecho, hacerlo".⁹⁴

⁹¹ Havi Carel, *op. cit.*, p. 11.

⁹² *Ídem*.

⁹³ Annemarie Mol, *The logic of care. Health and the Problem of Patient Choice* [New York: Routledge, 2008].

⁹⁴ Havi Carel, *op. cit.*, p. 42.

En el marco de esta consideración, la relación entre el paciente y el médico se limita a una relación de autoridad: el profesional es el que sabe más de la enfermedad, por lo tanto tiene mayor potestad de elegir lo mejor para un sujeto demasiado poco experto en esta materia y, por ello, menos apto para hacerlo. Esta relación está centrada en su abnormalidad, lo que hay que curar, y está condicionada por lo que el paciente [justamente paciente, meramente receptivo] no sabe, no tiene, no entiende.

Mol propone ver esta relación desde otro enfoque. Para abordar la lógica del cuidado, la autora sugiere "En vez de centrarme en las habilidades [o su falta, incidimos], voy a hablar de las prácticas en las que están inmersas estas personas".⁹⁵ Aquí el "cuidado" ha de contemplarse no como un sentimiento advenido, ajeno a lo que el médico debe hacer: "mientras que el cuidado se asocie primariamente con 'amor tierno', podrá parecer algo opuesto a la tecnología".⁹⁶ Si aceptamos que el cuidado es un sentimiento que le puede advenir al médico que de otra forma es "prescriptor de recetas" para satisfacer las necesidades de un paciente, que no siempre es capaz de discernir qué es mejor para él, si lo aceptamos como algo que no es consustancial a la propia práctica médica, el riesgo de sucumbir a las dos injusticias epistémicas por parte del personal sanitario será mayor. No obstante, como bien argumenta Mol, esto no es lo que en realidad sucede. Y es que el cuidado es una opción práctica consciente, que se rige por su propia lógica y tiene sus pautas. Consiste, según lo declarado en el libro, en una consideración de las prácticas de los pacientes.⁹⁷ Es una opción que, se argumenta, se sitúa en un estrato previo a la lógica de la elección. Y es lo que permite cambiar la perspectiva desde la que se aborda el tratamiento. El sujeto no es ya un sujeto abstracto, que elige [o deja elegir, si no se declara capaz] lo mejor para él. Es un sujeto activo envuelto en "situaciones"⁹⁸ en las que su enfermedad se articula de forma positiva, como un estilo de vida. De esta manera, el sujeto ya no es evaluado por el médico en términos de ser capaz o incapaz de elegir esto o lo otro, de ser capaz de tomar la decisión o no. El profesional se centrará en el estilo de vida –en este caso, de los diabéticos– para así poder aconsejar o guiar por la enfermedad. Controlar el modo en que el paciente vive la enfermedad, sus miedos, deseos, imposibilidades, impedimentos, seguidos de los resultados de control metabólico, preferencias relacionadas con la edad, sexo, origen etc., estarán en el foco de atención para aconsejar y cuidar al sujeto por parte del profesional. En el fondo, es el mismo diagnóstico y, en cierto sentido, la misma denuncia que se desprende de *Phenomenology of Illness* que nosotros retomamos a modo de reivindicación.

⁹⁵ Annemarie Mol, *op. cit.*, p. 6.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 5.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 7.

⁹⁸ *Ídem.*

La enfermedad no ha de tomarse en términos exclusivamente de la pérdida. Ciertamente, es parte del problema, y supone un reto para la persona afectada por la enfermedad, pero no lo agota. Y es que en el caso de muchas enfermedades [siempre como *illness*] o condiciones existe una positividad expresada en prácticas concretas, modos y formas de vida.

La descripción fenomenológica de la enfermedad tiene pues diversas funciones. En primer lugar, nos permite suplir ciertas injusticias hermenéuticas. En segundo lugar, permite abordar una cierta noción de sujeto, aportando un enfoque valioso a la propia filosofía. Y, en tercer lugar, tiene consecuencias en el mundo actual. Carel viene denunciando que la consideración de la enfermedad en términos exclusivamente de *disease*, que ha dado resultados impresionantes en el tratamiento⁹⁹ parece permear muchas ramas de la atención médica, a excepción, tal vez, de la geriatría, la pediatría, etc.¹⁰⁰ Lo que añadimos con la lectura de Mol es lo siguiente: dada la interpretación del sujeto que hacemos observando el sujeto enfermo, hemos de promover una forma distinta de aproximación institucional al paciente. La lógica del cuidado, siendo precisamente una lógica, es decir, no un sentimiento gratuito y, en cierto sentido, ajeno a la práctica médica, es digna de ser considerada como una pauta de actuación para los profesionales de la salud.

⁹⁹ Havi Carel, *op. cit.*, p. 16.

¹⁰⁰ *Ídem.*

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- BAK, A., EXPÓSITO R., N. ÁLVAREZ, T. [2016], "La vigencia del proyecto fenomenológico husserliano: análisis de la noción de subjetividad trascendental" en *Scientia Helmantica. Revista internacional de filosofía*. Vol. 3. No. 6. Universidad de Salamanca, pp. 34-55.
- CAREL, H. [2016], *Phenomenology of Illness*, Oxford: Oxford University Press.
- DEPRAZ, N. [2001], *Lucidité du Corps de l'Empirisme Transcendental en Phénoménologie*. Dordrecht: Springer, Netherlands.
- ESCRIBANO, X. [2015], "Poética del movimiento corporal y vulnerabilidad: una reflexión desde la fenomenología de la enfermedad" en *Revista Coherencia*. Vol. 12. No. 23. Medellín, Colombia. pp.71-88
- GUENTHER, L. [2013], *Solitary confinement: Social Death and its Afterlives*, Minnesota: University Press of Minnesota.
- HUSSERL. E. Hua I [1991a], *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrsg. und eingeleitet von Stephan Strasser. Nachdruck der 2. verb. Auflage. Ed. cast. [2006], trad. Mario A. Presas, *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Tecnos.
- [1973a], Hua II, *Die Idee der Phänomenologie*. Fünf Vorlesungen. Hrsg. und eingeleitet von Walter Biemel. Nachdruck der 2. erg. Auflage. Ed. cast. [2011], trad. Jesús Adrián Escudero, *La idea de la fenomenología*. Cinco lecciones. Barcelona: Herder.
- [1991b], Hua IV, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch: *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Hrsg. von Marly Biemel. Nachdruck. 199. Ed. cast. [2005], Trad. Antonio Ziri6n Quijano, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro segundo: *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México: FCE.
- [1976], Hua VI *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Hrsg. von Walter Biemel. Nachdruck der 2. verb. Auflage. Ed. cast. [2009], trad. Julia V. Iribarne, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires: Prometeo Libros.
- [1973b], Hua XIII, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920, Hrsg. Von Iso Kern.
- [1973c], Hua XIV, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928. Hrsg. von Iso Kern.

[1973d], Hua XV, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935. Hrsg. von Iso Kern.

LANDGREBE, L. [1977], "Das Problem der Teleologie und der Leiblichkeit" en Waldenfels, Bernhard, Broekman, Jan M. & Pazanin, Ante [eds.]. *Phänomenologie und Marxismus*. Vol. 1. Frankfurt: Suhrkamp, pp.71-104.

LANDGREBE, L. [1982], "Der phänomenologische Begriff der Erfahrung" en *Faktizität und Individuation*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

LEDER, D. [1990], *The Absent Body*. Chicago: University of Chicago Press.
[2018], "Coping with chronic pain, illness and incarceration: what patients and prisoners have to teach each other" en *Medical Humanities*. Vol. 44 . No. 2, pp.113-119.

LÓPEZ SAENZ, M.C. [2010], "Hermenéutica del cuerpo doliente-dolido desde la fenomenología del sentir" en *Investigaciones Fenomenológicas*. Vol. Monográfico 2. *Cuerpo y alteridad*, pp. 89- 123.

55

MOL, A. [2008], *The logic of care: Health and the Problem of Patient Choice*. New York: Routledge.

POKROPSKI, M. [2015], "Affectivity and time: Towards a Phenomenology of Embodied Time-Consciousness" en *Studies in Logic. Grammar and Rhetorics*. Vol. 41. No. 54. Poland: University of Bialystok, pp. 161-172.

QUEPONS, I. [2019], "Vulnerabilidad y emociones morales: apuntes de una investigación fenomenológica" en Sánchez Muñoz, R. *Perspectivas éticas*. Ciudad de México: Tirant humanidades.

[2018], "Del movimiento del cuerpo al movimiento de la historia_ sensibilidad afectiva, sentido y mundo de la vida en la fenomenología de Ludwig Landgrebe" en *Investigaciones fenomenológicas*. Madrid: UNED-SEFE.

SALAMON, G. [2018], "What is critical about Critical Phenomenology" en *Puncta. Journal of critical Phenomenology*. Vol. 1. University of Oregon, pp. 8-17.

SAN MARTÍN, J. [1986], *Estructura del método fenomenológico*. Madrid: UNED.
[2015]. *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*. Madrid: Trotta.

STEINBOCK, A. [1995], *Home and beyond. Generative Phenomenology after Husserl*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.

SVENAEUS, F. [2000]. *The Hermeneutics of Medicine and The Phenomenology of Health*. Dordrecht: Springer.

TAIPALE, J. [2010], "Normalität" en Gander, H-H. [ed.], *Husserl- Lexikon*. WGB, pp. 212-213.

[2012], "Twofold Normality: Husserl and the Normative Relevance of Primordial Constitution" en *Husserl Studies* 28, pp. 49–60.

TRILLES, K., [2017], "Intencionalidad y dolor. Primeras aproximaciones" en Sylla, B., Borges, I., Casanova, M., *Fenomenología Hoje VI. Intencionalidade e cuidado*. Rio de Janeiro: Via Verita Editora, pp. 203- 2016.

ZAHAVI, D. [2018], "Getting it quite wrong: Van Manen and Smith on Phenomenology" en *Qualitative Health Research*, 2018, pp.1-8.



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

LECTURAS DE ORTEGA
A PROPÓSITO DE SU FENOMENOLOGÍA
DE LOS VALORES Y SU ESTIMATIVA

READINGS OF ORTEGA
ABOUT HIS PHENOMENOLOGY OF VALUES
AND HIS ESTIMATIVE

Noé Expósito Ropero*
Universidad Nacional de Educación a Distancia
UNED, Madrid, España

nexposito@fsof.uned.es

57

La relación de José Ortega y Gasset con la fenomenología sigue siendo un tema discutido entre los intérpretes del filósofo español. Esta temática, lejos de lo que pudiera parecer, apunta a una cuestión central: ¿cuál es la filosofía de Ortega? A esta pregunta se han dado respuestas muy diferentes [incluso contradictorias entre sí], dando lugar a “lecturas” muy diversas de la obra orteguiana. En este trabajo me propongo ofrecer, si no una sistematización, sí, al menos, una clasificación y categorización de las distintas “lecturas de Ortega” [en genitivo subjetivo y objetivo]. Este análisis, siendo, en principio, metodológico, resulta imprescindible para discernir cuestiones estrictamente filosóficas, tales como el papel de la Estimativa [o Axiología] en la ética fenomenológica orteguiana. O, retomando la cuestión anterior, para establecer con precisión cuál sea el paradigma filosófico de Ortega más allá de sus “fuentes” e “influencias”.

José Ortega y Gasset's relationship with phenomenology remains a topic discussed among his interpreters. This issue, far from what it might seem, points to a central question: what is Ortega's philosophy? Very different, and sometimes contradictory, answers have been given to this question, thus giving rise to very diverse “readings” of Ortega's work. In this paper I offer if not a systematization, at least a classification and categorization of different “readings of Ortega” [this last claim has to be interpreted both as subjective and objective genitive]. This analysis, which is in principle methodological, turns out to be essential to discern strictly philosophical issues, such as the role of the Estimative [or Axiology] in Ortega's phenomenological ethics. In the same way, it is useful to address the question raised here, that is, to establish with precision what is the philosophical paradigm of Ortega beyond its “sources” and “influences”.

Palabras clave: José Ortega y Gasset | Edmund Husserl | Fenomenología | Axiología | Estimativa | Ética

Keywords: José Ortega y Gasset | Phenomenology | Axiology | Estimative Science | Ethics

*A José Lasaga y Javier San Martín,
quienes me han enseñado,
y me enseñan pacientemente, a leer a Ortega.*

El espíritu inapto o ineducado en la meditación será incapaz, al leer un libro filosófico, de tomar como sólo metáfora el pensamiento que es sólo metafórico. Tomará in modo recto lo que está dicho in modo obliquo, y atribuirá al autor un defecto que, en realidad, él aporta. El pensamiento filosófico, más que ningún otro, tiene que cambiar constantemente, finamente, del sentido recto al oblicuo, en vez de anquilosarse en uno de los dos.

José Ortega y Gasset

INTRODUCCIÓN

CONTEXTO Y PLANTEAMIENTO DEL TEMA: LA ESTIMATIVA EN LA FILOSOFÍA DE ORTEGA¹

58

Afortunadamente, hace ya varias décadas que José Ortega y Gasset viene siendo considerado y estudiado como lo que realmente es: un filósofo. Como tal, ninguna dimensión de la realidad le fue ajena, de ahí que también hiciera periodismo, sociología, política, crítica cultural y literaria, antropología o estética; siempre, empero, desde su filosofía. Dada, pues, la amplitud de temas abordados por Ortega, no es de extrañar que la bibliografía que sobre el filósofo español se ha ido generando en los últimos años empiece ya a ser poco menos que inabarcable. Este fenómeno se nos muestra, ciertamente, como una buena y saludable señal, prueba irrevocable del interés y la actualidad de su pensamiento. Sin embargo, como todos, también este fenómeno tiene su reverso, y puede que, paradójicamente, estemos perdiendo de vista lo que Ortega realmente es: un filósofo. El pasado año Javier Gomá afirmaba lo siguiente en uno de los medios periodísticos de mayor difusión e influencia de España:

Es el talento más grande que ha tenido el pensamiento –diría incluso la literatura– español. Ortega es un talento supremo sin genio. Entendiendo por talento la inteligencia y la capacidad de asimilar, componer y exponer las ideas

¹ *Beneficiario del Programa de Formación de Profesor Universitario [FPU] 2015-2019 del Ministerio de Educación y Ciencia, adscrito al Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política de la UNED. Prepara una tesis doctoral sobre la ética fenomenológica de Edmund Husserl y José Ortega y Gasset bajo la dirección del profesor Javier San Martín.

Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación "Vigencia, productividad y retos de la crítica inmanente en la filosofía social actual" [FFI2013-47230-P]. Dirección General de Investigación Científica y Técnica del Ministerio de Economía y Competitividad, España, dirigido por el doctor José Manuel Romero Cuevas y del Proyecto. "Fenomenología del cuerpo y análisis del dolor II" [FFI 2017-82272-P]. Dirección General de Investigación Científica y Técnica del Ministerio de Economía y Competitividad, España, dirigido por el doctor Agustín Serrano de Haro.

de otros. Y entendiendo por genio la capacidad de alumbrar ideas nuevas. Su gran aportación es más sociológica que filosófica y se relaciona con la teoría de las élites y la sociología de masas. Pero antes que filósofo o sociólogo, es el gran educador de España, a la manera de Goethe en Alemania o Rousseau en Francia.²

En el mismo lugar, César Rendueles firmaba las siguientes palabras:

Creo que Ortega y Gasset pagó el precio de fingir que era un intelectual europeo convencional –capaz de simultanear una actividad académica intensa con las intervenciones responsables en la esfera pública– en un país donde tal cosa era imposible. Algunos de sus escritos filosóficos más técnicos, como *La idea de principio en Leibniz*, son muy buenos y, por supuesto, como ensayista podía resultar muy iluminador. Pero también es cierto que a menudo su obra está por debajo de su talento y seguramente no es exagerado considerarlo el padre fundador de esa disciplina intelectual tan vigorosa en nuestro país: la todología.³

Que los medios periodísticos de gran difusión acudan a personalidades públicas para que opinen y escriban sobre Ortega, y no a los especialistas en su pensamiento, puede resultarnos irritante, pero, después de todo, comprensible si se tienen en cuenta las motivaciones e intereses últimos de tales medios. Lo que sí parece más serio, incluso desconcertante, es que quienes nos dedicamos a estudiar a Ortega como filósofo sigamos sin tener claro cuál es realmente su filosofía. Como veremos, no se trata, ni mucho menos, de una cuestión resuelta.

Por ello, antes de poder entrar de lleno en la cuestión central de este trabajo, la fenomenología de los valores y la ciencia *Estimativa* propuesta por Ortega en 1916,⁴ se torna necesaria una mínima reflexión previa sobre las

² Extraído del suplemento cultural *Babelia* de *El País* del 10 de junio de 2017, disponible online en: https://elpais.com/cultura/2017/06/09/babelia/1497029398_916542.html [consultado por última vez el 29 de enero de 2019].

³ *Ídem*.

⁴ Como es sabido, Ortega presenta por primera vez en público su proyecto de una ciencia *Estimativa* en el ciclo de conferencias impartidas en 1916 en Buenos Aires, cuyo título general rezaba *Introducción a los problemas actuales de la filosofía*. Estas conferencias –nueve en total– quedaron inéditas hasta 1996, año en que José Luis Molinuevo las publicó, junto con las cinco conferencias pronunciadas en 1928 en esa misma ciudad, bajo el título *Meditación de nuestro tiempo. Las conferencias de Buenos Aires, 1916 y 1928* [Buenos Aires: FCE, 1996], pp. 35-174. Actualmente están recogidas en el tomo VII de las *Obras completas*, Fundación José Ortega y Gasset. 10 Vol. [Madrid: Taurus, 2004-2010], pp. 557-668. Así, al final de la novena conferencia, Ortega la enuncia como sigue: “Más allá de los objetos empieza el mundo de los valores; más allá que el mundo de lo que es y de lo que no es, el mundo de lo que vale y de lo que no vale, el mundo de la ética y el mundo de la estética. Todo ello reunido en una ciencia peculiar distinta de todas las demás, sería lo que yo propongo llamar ciencia estimativa” [VII, 663]. En lo que sigue incluiré las referencias a las *Obras completas* de Ortega en el cuerpo textual principal indicando, como es habitual, el volumen en números romanos y las páginas en arábigos, siempre según la edición citada de 2004-2010.

diferentes "lecturas" de Ortega. Lejos de lo que pudiera parecer, veremos que ambas cuestiones están intrínsecamente relacionadas, hasta el punto de que la segunda orienta y determina decisivamente la interpretación y el sentido de la primera. El tema que nos ocupa, la *Estimativa* y sus bases fenomenológicas, es un claro ejemplo de ello, pues, como veremos, ha sido, precisamente, una determinada lectura de Ortega –la transmitida por sus discípulos directos, Julián Marías y Antonio Rodríguez Huéscar principalmente y, para la ética, la consagrada por José Luis Aranguren en 1958⁵– la que ha marcado las pautas ulteriores para interpretar la filosofía orteguiana. Dejando de lado todas las diferencias y discrepancias que pueda haber –y que las hay– entre estos tres intérpretes, nos interesa resaltar aquí solo una nota común a todos ellos, y es la escasa, cuando no nula, importancia que conceden a la fenomenología para comprender la filosofía de Ortega.⁶ En el caso de Marías, es de sobra conocido su temprano escrito sobre "la primera superación orteguiana de la fenomenología";⁷ en el de Rodríguez Huéscar, constatamos que también asume sin ningún rastro de crítica las

⁵ Las tres tesis centrales que establece Aranguren en *La ética de Ortega* serían las siguientes: 1. La metafísica orteguiana no es ontológica; 2. Nuestra vida, y no el ser, es lo metafísicamente primario; 3. La ética orteguiana no se funda tanto en la ontología como en la metafísica de «nuestra vida» [cfr. José Luis Aranguren, *La ética de Ortega* [3ª ed. Madrid: Taurus, 1966], p. 26. Para una exposición sistemática de las tesis que Aranguren plantea en este libro cfr. Javier San Martín, "La ética de Ortega: nuevas perspectivas" en *Estudios Orteguianos*, No. 1 [Madrid: UNED, 2000], pp. 151-158. En ellas se apoyan, a su vez, las expresiones que han marcado las pautas de la interpretación contemporánea de la ética orteguiana, estableciendo que esta es una "ética de la vocación", una "ética del ser" y una "ética del *êthos*" [cfr. Aranguren, *op. cit.*, pp. 17-45]. Por mi parte, sin rechazar estas expresiones, mantengo que deben ser reconducidas a sus bases fenomenológicas, es decir, a la Estimativa y la correspondiente fenomenología de los valores que la sustenta. Esto último nos mostraría, a mi juicio, y frente a lo que pensaba Aranguren, que la ética orteguiana hunde sus raíces en una *ontología fenomenológica* que Ortega sintetiza como sigue en 1918: "Mientras no se parta de una rigurosa y suficiente *clasificación de los objetos* la filosofía será una aventura campo atraviesa. En el mundo antiguo no llegó el filosofar a su plenitud hasta que no consumó Aristóteles su tabla de las *categorías* o clases del Ser. Hoy no nos sirve ésta porque está hecha para clasificar la realidad y no la objetividad, concepto mucho más amplio [VII, 714, nota 1]. En otro trabajo titulado "Las cuatro dimensiones de la filosofía primera y su sentido ético-práctico según José Ortega y Gasset" [en trámite de publicación] he intentado mostrar el alcance de esta problemática, que Ortega califica de *filosofía primera*, y cómo toda la "metafísica de la vida humana" o "antropología filosófica" esbozada a partir de 1929 no supone ruptura alguna con este proyecto, sino, más bien, todo lo contrario.

⁶ Cfr. el reciente trabajo de Javier San Martín "El lugar de la filosofía de Ortega en la filosofía española contemporánea" en este mismo número del *Acta Mexicana de Fenomenología*, pp. 141-158.

⁷ Cfr. Julián Marías [1956], "Conciencia y realidad ejecutiva. La primera superación orteguiana de la fenomenología" en *Acera de Ortega* [Madrid: Espasa Calpe, 1991], pp. 139-147.

afirmaciones de Ortega a este respecto;⁸ y Aranguren, sencillamente, ignora toda esta problemática al quedar fuera de sus intereses inmediatos –aparte de su interés en la ética, no era su intención ofrecer una interpretación global, sistemática y minuciosa de la filosofía orteguiana.

Sin embargo, como nos recuerda Javier San Martín,⁹ esta “caja de Pandora” o “de gusanos”, según la expresión de John T. Graham, se reabre polémicamente –puesto que suponía revisar críticamente las afirmaciones del propio Ortega respecto a su relación con la fenomenología– en los años 70 con los trabajos de Philip W. Silver, Oliver W. Holmes, Robert O’Connor y Nelson Orringer, y, ya definitivamente, en 1984 con el libro de Pedro Cerezo *La voluntad de aventura*, donde, como es sabido, califica a las lecturas de Marías y Huéscar a este respecto de “hermenéutica venerativa”.¹⁰ Sin embargo, ha sido el propio San Martín quien ha defendido abiertamente, ya desde los años 90, que “no se debe hablar de la fenomenología EN Ortega, como si fuera esta una influencia más de las muchas que actúan en él, sino que la fenomenología es LA FILOSOFÍA DE Ortega”.¹¹ Advertimos, pues, cómo el debate de fondo gira en torno a la cuestión central de cuál es la filosofía de Ortega. Y lo cierto es que, efectivamente, no hay consenso al respecto. Baste leer, por ejemplo, el reciente ensayo de Jesús M. Díaz y Jorge Brioso, “El filósofo y sus filosofías. Ortega, la fenomenología y algo más”,¹² para constatar que estamos ante un debate abierto, complejo y de plena actualidad.

Ciertamente, a mi juicio, la existencia misma de este debate entre los estudiosos de Ortega nos revela, una vez más, la complejidad y versatilidad de su filosofía, pero también, y al mismo tiempo, la necesidad de plantearlo con el máximo rigor posible. Pues, de lo contrario, difícilmente podremos responder con toda contundencia a quienes ven en Ortega a un sociólogo o “todólogo” antes que a un filósofo. Y, lo que es más serio, difícil-

⁸ Cfr., por ejemplo, Antonio Rodríguez Huéscar, *La innovación metafísica de Ortega: crítica y superación del idealismo* [Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia, 1982], pp. 19-20; 38-100.

⁹ Cfr. Javier San Martín, *La fenomenología de Ortega y Gasset* [Madrid: Biblioteca Nueva/ Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, 2012], especialmente el capítulo 1. “La fenomenología como llave para entender a Ortega”, pp. 17-50, donde nos ofrece un detallado análisis del estado de la cuestión desde los años 70 hasta la actualidad.

¹⁰ Cfr. Pedro Cerezo, *La voluntad de aventura: aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset* [Barcelona: Ariel, 1984], p. 12, p. 226, nota 97; p. 268, nota 28.

¹¹ Cfr. Javier San Martín, *La fenomenología de Ortega y Gasset*, ed. cit., p. 13.

¹² Cfr. Jesús Díaz Álvarez y J. Brioso, “El filósofo y sus filosofías. Ortega, la fenomenología y algo más” en José Lasaga y Jesús M. Díaz Álvarez [eds.], *La razón y la vida. Escritos en homenaje a Javier San Martín* [Madrid: Trotta, 2019], pp. 373-386. Para una lectura de Ortega en diálogo con autores como Richard Rorty y John Gray, y enfatizando la dimensión historicista y pragmatista de su pensamiento, cfr. el ensayo de estos mismos autores “Esperar lo inesperado: Algunas reflexiones sobre la contingencia a partir de la obra de Antonio Rodríguez Huéscar y José Ortega y Gasset” en *Bajo palabra. Revista de filosofía*. II Época. No. 11 [Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 2015], pp. 117-147.

mente podremos comprender a fondo las tesis y los conceptos que sustentan su pensamiento y, en consecuencia, ponernos en claro cuál sea la filosofía de Ortega. Pues bien, en el caso concreto de la *Estimativa*, creo que resulta prácticamente imposible comprenderla a fondo sin atender a sus bases fenomenológicas. Es decir, despojada de su complejo trasfondo fenomenológico –conceptual y metodológico–, la ciencia *Estimativa* propuesta por Ortega en 1916 carecería de fundamentos filosóficos. Y, del mismo modo, respecto a su alcance, al haber sido considerada como un proyecto ocasional, circunstancial y puntual, parecería no ir más allá de un par de textos –según mantiene, por ejemplo, Jorge Acevedo¹³–, el *Discurso para la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* de 1918, inédito hasta su publicación en el tomo VII de las *Obras completas* [2007],¹⁴ y la síntesis que del mismo publicó Ortega en 1923 en la *Revista de Occidente* bajo el título “Nuevos hechos, nuevas ideas. ¿Qué son los valores? Iniciación en la *Estimativa*”.¹⁵ Sin embargo, tal es la tesis que mantengo, toda la filosofía madura de Ortega, toda la “metafísica de la vida humana” o “antropología filosófica” desarrollada a partir de 1929 en la denominada “segunda navegación” y, por supuesto, toda su ética, hunden sus raíces en las tesis y conceptos esbozados en estos primeros años en torno a la *Estimativa*.

Baste el siguiente ejemplo como botón de muestra de lo que quiero decir. Se suele recordar siempre que Ortega anuncia un curso sobre ética en 1929, en las lecciones *¿Qué es filosofía?* [cfr. VIII, 363] –promesa que, como es sabido, incumple– pero se olvida, o se desconoce, que la primera vez que la anuncia es, precisamente, en el curso sobre el *Sistema de la psicología* de 1915 en torno a la *Estimativa*:

Última ampliación de las clases de objetos: los «valores». Valores simples y estructurales. Estimación y desestimación. Estimación simple: lo «bueno». Estimación sintética: lo «mejor» y el preferir. Lo «útil» y el «aprovechar o utilizar». Amor colectivo: ejemplo, a la raza. Anuncio de una Ética como axiología o estimativa libre de la regulación lógica [VII, 469].

Pues bien, un detalle decisivo para esta temática, y del que no teníamos noticia hasta la presente investigación, es que Ortega conocía, puesto que lo cita en su *Discurso* de 1918, el artículo de Theodor Lessing [1872-1933] titulado *Sistema de axiomática del valor* [*Studien zur Wertaxiomatik*] [cfr. VII, 733, nota 1]. Tal y como nos informa Ullrich Melle en su “Introducción” al

¹³ Cfr. Jorge Acevedo, “En torno a la teoría de los valores, axiología o estimativa” en *Ortega y Gasset. ¿Qué significa vivir humanamente?* [Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2015], pp. 167-186.

¹⁴ Cfr. VII, pp. 703-738.

¹⁵ Cfr. *Revista de Occidente* IV. Octubre, 1923, pp. 39-70. Este texto fue recogido posteriormente en el tomo III de las *Obras completas* bajo el título “Introducción a una Estimativa. ¿Qué son los valores?”, ed. cit., pp. 531-549.

tomo 28 de Husserliana que contiene las *Lecciones sobre ética y teoría del valor* [1908-1914], Theodor Lessing había estudiado con Husserl en el semestre de verano de 1906 y en el de invierno de 1906/07, y en la primavera apareció el citado artículo, publicación por la que Husserl se sintió engañado al considerar que se basaba en su trabajo inédito de investigación.¹⁶ Esto dio lugar a lo que Melle llama el "Lessing-Affäre", ya que Husserl denunció el supuesto plagio, lo que obligó a Lessing a retractarse y reconocer que su trabajo se basaba en las investigaciones inéditas de Husserl.¹⁷ Asimismo, nos informa Melle, Husserl escribió numerosas anotaciones al margen de su ejemplar del artículo de Lessing, marcando con una "H" las ideas que consideraba de su autoría.¹⁸ Dado, pues, que Ortega conocía indirectamente, vía Lessing, las tesis de Husserl sobre ética y axiología, debemos investigar a fondo el peso de esta relación y, en consecuencia, revisar la idea comúnmente aceptada entre los intérpretes de que fue Max Scheler el gran precedente y referente, cuando no el único, de la *Estimativa* orteguiana.¹⁹ Pues bien, la pregunta de si esta Ética como axiología o estimativa programada por Ortega, y toda la fenomenología de los valores que la sustenta, es abandonada o no a partir de 1929 resulta decisiva para determinar con precisión en qué paradigma filosófico se mueve Ortega y de dónde proceden sus tesis de madurez. Porque, no se olvide, en 1929 Ortega tiene ya 46 años. Mi tesis, ya lo he adelantado, es que toda la ética orteguiana, formulada técnicamente, y no solo figurativamente –después nos detendremos en esta distinción–, hunde sus raíces en la *Estimativa* y, en consecuencia, su fenomenología de los valores opera implícita y explícitamente a lo largo y ancho de toda su

¹⁶ Cfr. Ullrich Melle, "Einleitung des Herausgebers" en E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908-1914*. Ed. Ullrich Melle, [The Hague: Kluwer, 1988], pp. XIII-XLIX; p. XXIV. Agradezco al profesor Ignacio Quepons el haberme puesto sobre la pista de esta polémica entre Husserl y Lessing, así como sus valiosísimos comentarios en relación con la ética y la axiología de Husserl durante el seminario sobre la *Estimativa* de Ortega que tuve la oportunidad de ofrecer en el Instituto de Filosofía de la Universidad Veracruzana en mayo de 2018. Aprovecho esta nota para extender mi agradecimiento a los profesores Ignacio Rojas, Rubén Sánchez y Antonio Ziri6n, así como a los compa6eros y estudiantes que hicieron posible la celebraci6n de los seminarios sobre la fenomenología de los valores de Ortega durante los meses de mayo y junio de 2018 en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, en la Universidad Popular Autónoma de Puebla y en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México respectivamente.

¹⁷ *Ibíd.*, pp. XXV-XXVII.

¹⁸ *Ídem.*

¹⁹ Cfr. Aranguren, *op. cit.*, pp. 39; 59; Ignacio Sánchez Cámara, "Ortega y Gasset y la filosofía de los valores" en *Revista de Estudios Ortegaianos*. No. 1, 2000, pp. 159-170; José Lasaga, *Figuras de la vida buena. [Ensayo sobre las ideas morales de Ortega y Gasset]* [Madrid: Enigma/ Fundación José Ortega y Gasset, 2006], p. 151, nota 26; Ricardo Gibu, "En torno a la esencia del poder. Un estudio comparativo entre Max Scheler y José Ortega y Gasset" en *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu*. Vol. 57, No. 163, 2015, pp. 125-153; J. Acevedo, *op. cit.*

obra. Esta es una de las razones por lo que asumo, con San Martín, que la fenomenología es la filosofía de Ortega.

Sin embargo, la tesis anterior se enfrenta, entre otras, a cuatro dificultades esenciales. Todas ellas están interrelacionadas, pero cabría distinguirlas en función de su generalidad o especificidad temática. La primera y más general ya ha sido enunciada, y es la dificultad de establecer cuál es la filosofía de Ortega. Quienes asumimos que la respuesta es la fenomenología, nos enfrentamos a una segunda dificultad, y es la de vernos obligados a desmontar la interpretación canónica establecida por los citados discípulos directos, que se apoya, a su vez, en las palabras del propio Ortega, quien mantenía en 1947 que "abandoné la Fenomenología en el momento mismo de recibirla" [cfr. IX, 1119]. La tercera dificultad, específica ya del tema que nos ocupa, radicaría en mostrar las bases fenomenológicas de la *Estimativa* orteguiana, es decir, por qué resulta prácticamente imposible comprender este proyecto despojado de los recursos fenomenológicos que lo sustentan. Y, por fin, la cuarta dificultad sería la de mostrar cómo esta axiología o *Estimativa* opera "tácitamente" en toda su obra, según nos dice el propio Ortega en otro escrito de 1947 [cfr. IX, 900-901], y, en consecuencia, por qué algunos conceptos nucleares de su filosofía, como el de "sistema de preferencias", al que después aludiremos, solo cobran pleno sentido al ser leídos desde la *Estimativa*. Así, con la primera dificultad como telón de fondo, la segunda nos obliga a revisar críticamente la escasa o nula importancia que los intérpretes de Ortega han concedido tanto a la *Estimativa* como a los valores en la filosofía orteguiana, ya desde que José Luis Aranguren asentara en 1958 la tesis de que el "sistema de los valores" no juega un papel importante en su ética, sino secundario y solo por "contagio", refiriéndose a la influencia de Max Scheler.²⁰ Así, y en consonancia con esta interpretación, la *Estimativa* y los valores han sido una dimensión prácticamente olvidada en los estudios posteriores, tanto de la ética orteguiana como de su filosofía en general, salvando, por supuesto, algunas notables excepciones.

Sin embargo, frente a lo que pensaba Aranguren, y con él algunos de los más notables intérpretes de Ortega, como José Lasaga, quien limita la importancia de "la ética de los valores" a la fecha de 1929,²¹ creo, con Ignacio Sánchez Cámara, aunque por razones distintas, que "Ni la ética de Ortega y Gasset ni, en general, su filosofía, pueden ser cabalmente comprendidas sin la referencia a su adhesión a la teoría de los valores".²²

²⁰ Cfr. Aranguren, *op. cit.*, pp. 39; 59.

²¹ Cfr. José Lasaga, *Figuras de la vida buena [Ensayo sobre las ideas morales de Ortega y Gasset]*, ed. cit., p. 151, nota 26.

²² Cfr. Ignacio Sánchez Cámara, "Introducción" a José Ortega y Gasset, *Introducción a una estimativa. ¿Qué son los valores?* Vol. 11 de *Opuscula Philosophica* [Madrid: Encuentro, 2010], pp. 5-9, ed. de Ignacio Sánchez Cámara, p. 5.

Digo que por razones distintas porque Sánchez Cámara desconocía también todo el trasfondo fenomenológico de la Estimativa orteguiana, así como el verdadero alcance que la fenomenología juega en el conjunto de su filosofía. Esto último se explica, entre otros motivos, porque cuando estos intérpretes²³ proponen su lectura de Ortega aún no se habían publicado –ni investigado a fondo– algunos documentos tan decisivos como el citado *Discurso para la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* de 1918 o las importantes “Notas de trabajo sobre Estimativa”, inéditas hasta 2016 y 2017, cuando fueron editadas y publicadas en tres partes por Javier Echeverría y Dolores Sánchez.²⁴ Estamos, pues, ante un

²³ De entre los intérpretes actuales, quizás haya sido Ignacio Sánchez Cámara quien más ha insistido en la importancia de los valores para interpretar la filosofía orteguiana, cfr. “Ortega y Gasset y la filosofía de los valores”, ed. cit., pero sin tener en cuenta el citado *Discurso para la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* de 1918, puesto que no había sido aún publicado, como sí lo tienen Javier San Martín, cfr. “La recepción de la fenomenología y su filosofía en torno a El tema de nuestro tiempo” en *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Edición de Javier Zamora Bonilla [Granada: Comares, 2013], pp. 47-67, y Diego Gracia en *La cuestión del valor*, [Madrid: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Discurso de ingreso, 11 de enero de 2011]. Jesús M. Díaz Álvarez también ha insistido en la importancia de los valores en la filosofía de Ortega, pero tomando como texto de referencia para esta cuestión, por los mismos motivos que Sánchez Cámara, la “Introducción a una Estimativa” de 1923, y no el *Discurso*, cfr. Jesús M. Díaz Álvarez, “El héroe realista como modelo moral. Algunas consideraciones sobre la ética de Ortega y Gasset” en J. San Martín y J. Lasaga [eds.], *Ortega en circunstancia. Una filosofía del siglo XX para el siglo XXI* [Madrid: Biblioteca Nueva/ Fundación José Ortega y Gasset, 2011], pp. 143-170. Y, de entre los discípulos y contemporáneos de Ortega, cabría citar a Manuel García Morente, quien se ocupa de la “Ontología de los valores” en sus *Lecciones preliminares de filosofía* [Buenos Aires: Editorial Losada, 1938], pp. 391-406 y, sobre todo, a mi juicio, los estudios de Manuel Granell sobre Ethología, quien advirtió perfectamente la importancia de los valores en la filosofía de Ortega, por más que se camuflaran tras el “estimar”, según nos recuerda en 1976: “En la Facultad madrileña resonaba por añadidura esta frase terrible: el *absolutismo de los valores*. Era sobrecogedor. Los valores planeaban majestuosos por el cielo sin mácula de Platón. Paradójicamente, los valores me daban cierto respiro. «Aquí abajo»... me decía. No sin alguna trampa, podía acentuarse el *estimar*, galvanizando los valores. Pero el respiro máximo lo hallaba Ortega en sus clases” [cfr. *Ethología y existencia. Fundamentaciones ethológicas*, Fundación Manuel Granell, 2008, p. 16, las cursivas son del propio Granell]. Con todo, el escrito más importante, a mi juicio, que Granell dedica a esta cuestión data de 1987, y es la “Introducción” que escribe a *El tema de nuestro tiempo*, publicada en la editorial Espasa Calpe, 2010, pp. 9-56. Este escrito de madurez, de los últimos que escribe, puesto que muere en 1993, no ha sido incluido en la edición digital que la Fundación Manuel Granell ha realizado de sus obras, pero nos ofrece, insisto, una de las mejores hojas de ruta, si se me permite la expresión, para abordar el tema de la Estimativa orteguiana, tanto por los textos a los que hace referencia como por las intuiciones que allí nos ofrece. Mención y tarea aparte exige el estudio de sus obras sobre la ciencia ethológica –su Ethología–, incomprensiblemente olvidada entre nosotros [cfr. P. Scotton, “La formación del ser humano. Sobre el humanismo de Manuel Granell” en *Res publica. Revista de Historia de las ideas Políticas*. Vol. 21 No. 3 [Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2018], pp. 497-515.

²⁴ Cfr. José Ortega y Gasset, “Notas de trabajo sobre Estimativa. Primera parte” en

tema prácticamente olvidado, pero que está empezando a ser recuperado en nuestros días, tal y como nos muestran Javier Echeverría y Sandra García en su reciente estudio de presentación de estos materiales, titulado, precisamente, "La Estimativa de Ortega y sus circunstancias" [2017].²⁵ Allí nos proponen, según nos dicen los autores, "una nueva interpretación del proyecto orteguiano de una Estimativa", distinguiendo en él "siete dimensiones".²⁶ Para ello, los autores se apoyan tanto en el citado *Discurso* de 1918 como en las correspondientes "Notas de trabajo sobre Estimativa".

Sin embargo, y aquí nos aparece la tercera dificultad comentada, Echeverría y García ignoran en su presentación de estos materiales todo el trasfondo fenomenológico que subyace al proyecto orteguiano, motivo por el cual, a mi juicio, su estudio adolece de serias confusiones, imprecisiones, e incluso errores interpretativos que deben ser revisados detenidamente. Uno de ellos consiste, por ejemplo, en situar al mismo nivel –como fuentes– a todos los autores citados por Ortega, sin ningún tipo de clasificación o jerarquización, de ahí que afirmen lo siguiente: "Ortega se refirió en términos positivos a Lotze, Brentano, Herbart, Kraus, Lipps y Pfänder. Estos seis autores son, como mínimo, fuentes de la Estimativa orteguiana, además de Husserl y Scheler".²⁷ Sin embargo, a mi juicio, este proceder acarrea consecuencias no deseables –aunque sea, como veremos, el mismo que adopta Nelson Orringer– para la investigación, no solo de las fuentes de Ortega, sino, ya en términos más generales, y retornando a la primera dificultad planteada, para establecer con rigor cuál sea la filosofía de Ortega y, por supuesto, para entender las bases filosóficas de su Estimativa. Por tanto, difícilmente podremos calibrar rigurosamente el peso de la *Estimativa* en la obra completa de Ortega –la cuarta dificultad que planteábamos– sin haber comprendido previamente el potencial y el alcance de la misma. Nos encontramos, así, si se me permite la expresión, ante la pescadilla que se muerde la cola, de ahí que antes de entrar a fondo en las dos últimas cuestiones se torne necesario un breve análisis de las dos primeras dificultades.

Planteados así los problemas, he de advertir al lector de que el presente ensayo constaba originalmente de dos partes. La primera es la que aquí ofrezco, dedicada a un breve estudio crítico de las distintas lecturas de

Revista de Estudios Ortegaianos. No. 32 [Madrid: Fundación Ortega y Gasset, mayo de 2016], pp. 5-54. Edición de Javier Echeverría y Dolores Sánchez; "Notas de trabajo sobre Estimativa. Segunda parte", ed. de Javier Echeverría y Dolores Sánchez, *Revista de Estudios Ortegaianos*, No. 33 [Madrid: Fundación Ortega y Gasset, noviembre de 2016], pp. 7-25, y "Notas de trabajo sobre Estimativa, Tercera parte", ed. de Javier Echeverría y Dolores Sánchez, *Revista de Estudios Ortegaianos*, No. 35, noviembre de 2017, pp. 7-36.

²⁵ Javier Echeverría y Sandra García, "La Estimativa de Ortega y sus circunstancias" en *Revista de Estudios Ortegaianos*. No. 34 [Madrid: Fundación Ortega y Gasset, mayo de 2017], pp. 81-115.

²⁶ *Ibid.*, p. 81.

²⁷ *Ibid.*, p. 90.

Ortega. La segunda tenía por objeto presentar un comentario crítico del citado estudio de Echeverría y García a partir de las bases metodológicas y filosóficas logradas en esta primera parte. Sin embargo, dada la envergadura de ambas tareas, no me ha quedado más remedio que dividir el ensayo original en dos escritos. Por tanto, y aunque ambos pueden ser leídos por separado, me permito remitir al lector interesado en esta problemática a la continuación original del presente trabajo, que he titulado “La *Estimativa* de Ortega: de sus circunstancias a sus bases fenomenológicas”.²⁸ Será allí, pues, donde, al hilo de la confrontación con la interpretación que proponen Echeverría y García, y comentando las “Notas de trabajo” de Ortega, esbozo más detalladamente mi lectura de la *Estimativa*, lectura que, como he adelantado ya, califico de fenomenológica. Mostrar en qué consiste esta y en qué se distingue de las demás lecturas de Ortega será, pues, el objetivo de las páginas que siguen a continuación.

2. BASES PARA UNA REVISIÓN CRÍTICA DE LAS LECTURAS DE ORTEGA

67

La cuestión de las lecturas de Ortega presenta, ya desde su formulación formal, un doble genitivo: uno subjetivo y otro objetivo. Dado que estamos ante dos genitivos diferentes, debemos, en consecuencia, distinguirlos y tratarlos por separado, aunque, como veremos, ambos están intrínsecamente relacionados. En los dos siguientes epígrafes me ocuparé de ellos por separado con el fin de explicar el sentido de estas distinciones, así como su justificación y pertinencia filosófica para el tema que nos ocupa.

2.1. Las lecturas de Ortega: genitivo subjetivo

El primero de ellos se refiere a las lecturas que el propio Ortega realizó de otros autores, de ahí que hablemos de un “genitivo subjetivo”. Estas podrían dividirse, al menos, y de modo muy general, en cuatro grandes grupos o categorías:

1. Fuentes
2. Influencias, inspiraciones y sugerencias
3. Interlocutores y antagonistas
4. Sistémicas o paradigmáticas

1. Expuestas cada una de ellas con la brevedad y el esquematismo que aquí se nos impone, podríamos resumirlas como sigue:

Respecto a las fuentes, son de sobra conocidos, entre otros, los estudios

²⁸ En trámite de publicación en la *Revista de Estudios Orteguianos*.

de Ciriaco Morón Arroyo [1968],²⁹ Philip W. Silver [1978]³⁰ y Nelson Orringer [1979].³¹ Quizás sea el de este último, titulado, precisamente, *Ortega y sus fuentes germánicas*, el que más impacto y difusión ha logrado entre los estudiosos de Ortega. Este estudio podría tomarse, ciertamente, como paradigma de lo que sería investigar las fuentes de Ortega. Sin embargo, a mi juicio, para lograr todo el rigor al que aspira el hispanista estadounidense en su investigación, la categoría o definición de fuente debe ser mucho más precisa y concreta de la que Orringer nos frece:

Aquí entendemos por «fuentes» una realidad precisa y concreta: los libros y artículos publicados por los contemporáneos de Ortega, recogidos en su biblioteca particular y cuyas frases reaparecen, traducidas y levemente alteradas, en las páginas del filósofo madrileño.³²

Y es que, tomada en tal generalidad, la noción de fuente equivale, en realidad, a la de influencia, y así lo asume expresamente Orringer en la introducción de su estudio,³³ de modo que, para clasificar todas las fuentes que analiza, nos propone distinguir entre los “distintos grados de influencia” que los distintos autores han ejercido en Ortega.³⁴ Así, sin rechazar la distinción propuesta por Herbert Spiegelberg entre “la influencia interpersonal de la no personal, la directa de la indirecta”, así como la influencia “total y avasalladora, o parcial en el sentido de un estímulo sin más, o la corroboración de un proceso mental ya en marcha”,³⁵ Orringer propone

²⁹ Cfr. Ciriaco Morón Arroyo, *El sistema de Ortega y Gasset* [Madrid: Editorial Alcalá, 1968]. Este importante estudio aborda la problemática que nos ocupa al tiempo que intenta sistematizar *temáticamente* la filosofía orteguiana. A mi juicio, esta última empresa podría lograrse satisfactoriamente tomando como hilo conductor la noción de *filosofía primera* en Ortega, distinguiendo en esta última cuatro dimensiones: la metodológica, la epistemológica, la ontológica y la antropológica, según he intentado mostrar en otro trabajo titulado “Las cuatro dimensiones de la filosofía primera y su sentido ético-práctico según José Ortega y Gasset” [en trámite de publicación]. Se trataría, por tanto, no de intentar esta sistematización tomando como hilo conductor la posición de nuestro filósofo en cada una de las distintas áreas o temáticas que aborda [política, estética, sociología, crítica literaria, etc.], sino asentando las tesis y conceptos nucleares que articulan las cuatro dimensiones citadas y que conforman su *filosofía primera*. Esto último nos permitiría comprender y sistematizar, a su vez, las tesis y conceptos fundamentales de Ortega en lo que a política, estética, sociología, crítica literaria, etc., se refiere, pero no a la inversa. Y, del mismo modo, esta tarea nos mostraría la importancia de la fenomenología en el pensamiento de Ortega, no ya como un mero método o una mera influencia, sino, precisamente, para comprender y reconstruir su sistema filosófico.

³⁰ Cfr. Philip Silver, *Fenomenología y Razón Vital. Génesis de “Meditaciones del Quijote” de Ortega y Gasset* [Madrid: Alianza, 1978].

³¹ Cfr. Nelson Orringer, *Ortega y sus fuentes germánicas* [Madrid: Gredos, 1979].

³² *Ibid.*, p. 75.

³³ Cfr. *Ibid.*, pp. 16; 17; 26; 30.

³⁴ Cfr. *Ibid.*, pp. 45-47.

³⁵ *Ibid.*, p. 45.

"inventar otras categorías que las de Spiegelberg para describir los grados de influencia en los ensayos de Ortega", tales como las de "influencia «concentrada» a diferencia de otra más o menos «difusa»."³⁶ Esto nos permitiría, en palabras del hispanista estadounidense, constatar "cómo Ortega puede, en una obra, «concentrar» en poco espacio doctrinas de un tratado en alemán y luego «dispersar» las mismas a través de ensayos posteriores".³⁷

Sin embargo, a mi juicio, el citado criterio de Spiegelberg se mueve en un plano más psicológico o biográfico que filosófico —¿qué importancia filosófica, más allá de la biográfica, podría tener para el tema que nos ocupa que Ortega conociera o no a los autores en cuestión?—, mientras que el de Orringer se quedaría a medio camino entre ambos, sin lograr, en todo caso, una categorización filosófica adecuada. Esto se debe, insisto, a la noción misma de fuente que maneja Orringer, al tomarla como sinónimo de influencia, sin advertir que entre ambas podría, y debería, trazarse una distinción esencial, según intentaré mostrar brevemente en las líneas que siguen. Estas distinciones mínimas resultan imprescindibles, por ejemplo, para establecer con rigor cuál sea la filosofía de Ortega más allá tanto de sus fuentes como de sus influencias.

Estudios como los de Orringer nos mostrarían, efectivamente, cuáles son las fuentes de las que bebe nuestro filósofo, ofreciéndonos el origen de algunas tesis y conceptos asumidos y empleados por Ortega. En este sentido preciso, fuentes de Ortega serían, por ejemplo, William James³⁸ o Wilhelm Dilthey. Las nociones de "creencia" y de "vivencia" [*Erlebnis*] que Ortega maneja proceden, en última instancia, de estos dos autores [cfr. I, 634, nota]. Sin embargo, y aunque un rastreo historiográfico y filosófico de las fuentes [y no solo, como propone Orringer, de los ejemplares que encontramos en la biblioteca y archivos de Ortega] nos remita a ellos, esto no convierte a Ortega ni en un pragmatista ni en un representante de la *Lebensphilosophie*. Estas últimas son las filosofías de James y Dilthey respectivamente, pero no la de Ortega. Es decir, las fuentes de un autor, por importantes que sean, no nos muestran por sí mismas cuál sea su filosofía. O, dicho de otra

³⁶ *Ibíd.*, p. 46.

³⁷ *Ídem.*

³⁸ Como bien me señaló José Lasaga, Ortega no tomó el concepto de *creencia* directamente de William James, sino de Miguel de Unamuno. Ahora bien, este *directamente* es muy importante, porque la cuestión central aquí, al menos tal y como la planteo en mi análisis, no es tanto *de quién tomó* Ortega el concepto en cuestión, sino *hasta qué autor nos remite* ese concepto. Se trata, en última instancia, de rastrear la génesis del concepto, no de quién lo toma Ortega. Obviamente, a veces, y generalmente sucede así, la *fuentes* y el *autor* de quien Ortega toma el concepto coinciden, pero no ha de ser necesariamente el caso. Esto es importante porque, en el caso mismo de Unamuno, Ortega *toma* la noción de creencia de Unamuno, pero, en realidad, la *fuentes*, propiamente hablando, es James, ya que también Unamuno toma la noción de creencia del filósofo norteamericano. Así, en este sentido técnico, Unamuno no sería una *fuentes* de Ortega para la noción de creencia. Ya veremos más adelante dónde encasillamos pues a don Miguel.

manera, estos estudios no nos muestran, ni pueden mostrarnos, de ahí las limitaciones de esta investigación, cuál sea el esquema directriz en el que Ortega vierte, organiza y sistematiza sus tesis y sus conceptos y, por ende, la coherencia y el sentido global de su filosofía.

Por ello, estos estudios, como los ya clásicos de Orringer, por importantes que sean para la investigación de la obra de Ortega, no pueden ser considerados más, aunque tampoco menos, de lo que son. Y, en todo caso, insisto, intentando siempre distinguir y categorizar con el mayor rigor posible los distintos autores citados, dentro, por supuesto, de la necesaria generalización que este ejercicio supone. De lo contrario, el "examen metódico de las influencias en Ortega", según lo expresa Orringer,³⁹ podría desembocar, por metódico que se presente, en una mera recopilación anárquica de fuentes e influencias –confundiéndolo incluso estas dos últimas categorías. El mismo peligro corre, a mi juicio, el citado estudio de Echeverría y García. Y, llevada al extremo, tal es la idea de fondo que opera en las afirmaciones de Gomá y Rendueles comentadas al inicio, presentándonos a Ortega como un mero recopilador de ideas ajenas.

2. Respecto a las influencias, inspiraciones y sugerencias, resulta pertinente distinguirlas de las fuentes, ya que es posible ser influenciado, inspirado o sugestionado por un autor y, sin embargo, en rigor, no tomar ningún concepto suyo. Recordemos lo que nos decía Ortega sobre la obra de Jakob von Uexküll, reconociendo que "sobre mí han ejercido, desde 1913, gran influencia estas meditaciones biológicas", influencia que "no ha sido meramente científica, sino cordial" [III, 415]. Lo que Ortega encuentra en von Uexküll es, fundamentalmente, y según su propia expresión, un conjunto de "sugerencias" [ibíd.]. Lo mismo sucedería, por ejemplo, con Friedrich Nietzsche, "el sumo vidente" a quien debemos, nos dice Ortega, "el hallazgo de uno de los pensamientos más fecundos que han caído en el regazo de nuestra época" [cfr. III, 603-604]. Y lo mismo cabría decir, con Orringer, de Georg Simmel, "quien a partir de 1914 y, sobre todo, entre 1920 y 1927, iba a ser una de las mayores influencias en el pensamiento de Ortega".⁴⁰

Estos tres autores serían ejemplos paradigmáticos de influencias, inspiraciones y sugerencias en Ortega, tal y como nos muestran, entre otros, los estudios de Manuel Benavides [1988]⁴¹ o Manuel Durán [1996].⁴² Estas influencias, inspiraciones y sugerencias se nos muestran en algunas obras centrales de Ortega, como *El tema de nuestro tiempo* [1923], resultando

³⁹ Cfr. Orringer, *op. cit.*, p. 17.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 30.

⁴¹ Cfr. Manuel Benavides, *De la ameba al monstruo propicio: Raíces naturalistas del pensamiento de Ortega y Gasset* [Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1988].

⁴² Cfr. Manuel Durán, "Ortega y von Uexküll: de la biología a la razón vital" en *Revista canadiense de estudios hispánicos*. Vol. 21. No. 1 [Ottawa: University of Ottawa, 1966], pp. 101-116.

decisivas, por ejemplo, para el concepto de “vida” que allí maneja [cfr. III, 594 y ss.]. Sin embargo, tomada en rigor, la noción orteguiana de “vida” no es la de ninguno de estos autores, de ahí que no puedan ni deban ser considerados fuentes en el sentido preciso antes expuesto. Es posible, obviamente, que un mismo autor ejerza como fuente e influencia, inspiración o sugestión, pero, dado que no ha de ser necesariamente así, resulta, no solo pertinente, sino necesario, trazar esta distinción. En cualquier caso, y esto es lo decisivo, estas influencias, inspiraciones o sugestiones no hacen de Ortega, propiamente hablando, ni un vitalista ni un biologicista, como él mismo se esforzó en mostrarnos en “Ni vitalismo ni racionalismo” [cfr. III, 715-724]. Tales serían, en todo caso, las filosofías de Nietzsche y von Uexküll respectivamente, pero no la de Ortega. En suma: las influencias, inspiraciones o sugestiones de un autor tampoco nos muestran por sí mismas cuál sea su filosofía.

3. En un tercer grupo podríamos incluir a los principales interlocutores y antagonistas de Ortega. Estos son fundamentales para entender la posición propia de nuestro filósofo, pues con ellos y contra ellos se va perfilando su propio pensamiento. Ejemplos paradigmáticos podrían ser aquí los miembros de la Generación del 98, especialmente Pío Baroja y Miguel de Unamuno. Frente a este último va perfilando Ortega su noción de “razón vital”, en intenso debate con el Rector de Salamanca, quien no concebía más razón que la “razón pura” de la Modernidad, tal y como insiste en *Del sentimiento trágico de la vida* [1912] al afirmar que “en rigor, la razón es enemiga de la vida”.⁴³ Este tema ha sido estudiado, entre otros, por Gonzalo Fernández de la Mora [1961],⁴⁴ Paulino Garagorri [1972]⁴⁵, Edward Inman Fox [1984]⁴⁶ o Javier San Martín [2005],⁴⁷ mostrándonos cómo esta interlocución resulta imprescindible, por ejemplo, para entender la intertextualidad de *Meditaciones del Quijote* [1914].

Lo mismo cabría decir, por ejemplo, de Immanuel Kant, pues difícilmente encontramos una página de Ortega sobre ética en la que no aparezca citado el “rigorismo” del “imperativo categórico” kantiano como su modelo antagonístico [cfr. I, 667; II, 181; VII, 708]. Esto ya lo vio muy bien Aranguren en su citado librito sobre *La ética de Ortega* al recordarnos que “Los adversarios con los que polemiza Ortega son, repitámoslo, neokantianos y utilitaristas”.⁴⁸

⁴³ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos* [Madrid: Alianza, 2011], p. 106.

⁴⁴ Cfr. Gonzalo Fernández de la Mora, *Ortega y el 98* [Madrid: Rial, 1961].

⁴⁵ Cfr. Paulino Garagorri, *Unamuno y Ortega* [Madrid: Salvat /Alianza, 1972].

⁴⁶ Cfr. Eduard Inman Fox, “Revelaciones textuales sobre las ‘Meditaciones’ de Ortega” en *Ínsula: revista de letras y ciencias humanas*. No. 455 [Barcelona: ARCE, 1984], p. 4.

⁴⁷ Cfr. Javier San Martín, “Los escritores del 98 en la configuración del pensamiento de Ortega” en *Devenires. Revista de filosofía y filosofía de la cultura*. Vol. VI. No. 12 [México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2005], pp. 113- 133.

⁴⁸ Aranguren, *op. cit.*, p. 39.

En este sentido, los autores citados no son, en rigor, fuentes de Ortega, como tampoco son únicamente influencias, inspiraciones o sugerencias, sino que nos muestran tanto la intertextualidad como el contra quién de la filosofía orteguiana. Son, expresado con precisión, sus interlocutores y/o antagonistas filosóficos. Sin embargo, de nuevo, estas lecturas tampoco nos muestran por sí mismas cuál sea la filosofía de Ortega.

Por tanto, ninguna de estas tres lecturas, ni tampoco la suma de ellas, nos permiten determinar cuál sea la filosofía orteguiana, pues, de lo contrario, Gomá y Rendueles tendrían razón, y creo, por supuesto, que no es el caso. Y es que, para lograr una articulación coherente y sistemática de todas estas lecturas se requiere, en el caso de Ortega, pero también en el de todo filósofo, a menos que se considere que estamos ante una suerte de Nuevo Adán o *Deus ex machina* filosófico, atender a un cuarto grupo de lecturas, que podríamos denominar sistémicas o paradigmáticas. Como ampliamente ha mostrado San Martín en numerosos trabajos,⁴⁹ Ortega ha tenido dos lecturas de este tipo: el neokantismo, desde su juventud hasta 1913, y la fenomenología, desde entonces hasta su muerte. A este cuarto grupo de lecturas podríamos denominarlas sistémicas o paradigmáticas porque todas las demás, incluyendo, por supuesto, las tres anteriores, son interpretadas desde esta última, y en ella quedan reintegradas y subsumidas.

La fenomenología sería, por tanto, la matriz, el esquema o sistema filosófico en el que Ortega vierte sus fuentes e influencias, y desde el que se enfrenta a sus antagonistas e interlocutores. Existe, pues, una clara jerarquía de niveles entre estas cuatro "lecturas" de Ortega, lo cual implica que sería, no solo impreciso y confuso, sino incorrecto y carente de rigor, afirmar que Ortega es "pragmatista" o "vitalista" en el mismo sentido o nivel en que lo catalogamos de "fenomenólogo". Tal es, pues, el sentido y el alcance de la tesis de San Martín al mantener que la fenomenología es la filosofía de Ortega, por más que a partir de 1929 criticara los escasos textos de Edmund Husserl que conoció, críticas que hoy, por lo demás, sabemos que estaban radicalmente superadas en el momento mismo de ser formuladas, como diría Ortega [cfr. IX, 1119].

Si nuestro filósofo abandonó o no el paradigma fenomenológico es algo que debe dilucidarse atendiendo a los textos mismos, y no a las opiniones de su autor, porque, sencillamente, podría estar equivocado. De hecho, eso es lo que sucede cuando en 1941 atribuye *La crisis de las ciencias europeas* a Eugen Fink, discípulo de Husserl, arguyendo que

No sólo es ese estilo distinto formalmente del de Husserl, sino que en él la fenomenología salta a lo que nunca pudo salir de ella. Para mí ha sido sumamente satisfactorio este brinco de la doctrina fenomenológica porque consiste, nada menos, que en recurrir a la... «razón histórica» [VI, 29, nota].

⁴⁹ Cfr. Javier San Martín, *Ensayos sobre Ortega* [Madrid: UNED, 1994]; *Fenomenología y cultura en Ortega* [Madrid: Tecnos, 1998]; *La fenomenología de Ortega y Gasset*, ed. cit.

Sin embargo, si ya sabemos que los discípulos de Ortega estaban poco familiarizados con la filosofía de Husserl, menos aún lo estaban con sus discípulos, a pesar de que Fink colaboró en el número de homenaje que la revista puertorriqueña *La Torre* rindió en 1956 al filósofo madrileño. Con todo, merece la pena recordar la anécdota, resulta sintomático que, tanto en el índice como en el texto de su colaboración, "El problema del modo de ser de la comunidad humana",⁵⁰ el nombre del autor aparezca mal escrito, ya que leemos "Eugen Kink", en lugar de Fink, sin que a nadie, al parecer, le chirriara esta errata "tipográfica".

Por tanto, y más allá de lo anecdótico, advertimos que la citada nota resulta de un larguísimo alcance, ya que Ortega está reconociendo explícitamente la confluencia de lo que él entiende por fenomenología y su "razón histórica". Este reconocimiento explícito ya sería más que suficiente para obligarnos a revisar críticamente la opinión que Ortega mantiene de la fenomenología. Sin embargo, no son pocos los investigadores que siguen sin tomarse realmente en serio esta cuestión, perdiendo con ello de vista el paradigma filosófico en el que se desenvuelve Ortega. Puede que en algunos casos se trate esta de una cuestión secundaria, pero en otros muchos resulta crucial, como sucede en el estudio de la Estimativa, de ahí que su desatención nos pueda conducir a graves errores interpretativos. Se trata, por tanto, de llevar a la práctica la superación de las lecturas de Ortega que Cerezo catalogó, hace ya más de tres décadas, como "venerativas", ahora referidas ya al genitivo objetivo de la expresión.

2.2. Las lecturas de Ortega: genitivo objetivo

Si hemos de insistir en esta cuestión es, como veremos, porque sigue sin asumirse, y quizás sin comprenderse, el alcance que ella tiene. Lejos de lo que pudiera parecer, esta cuestión determina decisivamente las lecturas contemporáneas de Ortega, y esto sí tiene ya una mayor trascendencia. Consciente de ello, San Martín ha distinguido en un trabajo reciente los que serían, en su opinión, "los tres modos fundamentales" que observa de leer a Ortega, todos, afirma, "perfectamente válidos" y "complementarios entre sí".⁵¹ A ellos cabría añadir, a mi juicio, un cuarto modo generalizado de leer a Ortega, decisivo tanto para interpretar la Estimativa como la ética orteguiana, y al que me referiré a continuación. Por mor de la brevedad que se nos impone, me apoyaré en lo que sigue en la exposición de San Martín, asumiendo sus análisis y remitiéndome al trabajo citado para una mayor profundización en este punto.

⁵⁰ Eugen Fink, "El problema del modo de ser de la comunidad humana" en *La Torre. Revista general de la Universidad de Puerto Rico*. No. 15-16 [San Juan: Universidad de Puerto Rico, 1956], pp. 501-524.

⁵¹ Javier San Martín, "La lectura de Ortega por parte de Giuseppe Cacciato" en Antonio Scocozza y Giuseppe D'Angelo (eds.), *Filosofía, historia, política y cultura. Magister et discipuli*, T. 2 [Bogotá: Penguin Random House, 2015], pp. 397- 420, p. 401.

1. El primero adoptaría el método "histórico", iniciado por José Gaos [1946 y 1947], continuado por Ferrater Mora [1958] y Fernando Salmerón [1959], método que sería "el más sencillo", aunque solo nos ofrecería plena seguridad interpretativa tras la muerte de Ortega, ya que solo con la publicación de las *Obras completas* habríamos logrado una perspectiva global y certera de su filosofía.⁵² San Martín reconoce la necesidad de esta aproximación para estudiar los avances o correcciones de Ortega, pero se muestra muy crítico tanto con la periodización de Ferrater Mora como con quienes la asumen en la actualidad. Dado que este punto atañe directamente al tema de la *Estimativa*, así como a sus posibles interpretaciones, cito por extenso el siguiente pasaje para mostrar el alcance de esta cuestión, así como su intrínseca relación con las "lecturas" de Ortega [genitivo subjetivo] antes expuestas:

Ferrater Mora, cuya periodización de 1958 en su libro *Ortega y Gasset: etapas de una filosofía*, ha sido muy utilizada, aunque en la actualidad esté radicalmente superada, pues cuando escribe Ferrater se desconoce en gran medida sus conexiones con el neokantismo y con la fenomenología, además de la intertextualidad de las *Meditaciones del Quijote*, así como el texto de *Sistema de psicología*. Por eso seguir trabajando con la periodización de Ferrater Mora en la actualidad es una clara indicación de pereza intelectual y desconsideración grave hacia lo que sobre el tema han escrito otros comentaristas después de Ferrater. Mantener esa periodización en la actualidad, lo que no es la primera vez que ocurre, indica, tal vez, que uno se puede permitir escribir lo que quiera sin miedo a descalificaciones graves.⁵³

Estas contundentes palabras exigen pocas aclaraciones. Así, frente a la de Ferrater Mora, San Martín reivindica como "canónica para el siglo XXI, y que convendría que no fuera ignorada por los estudiosos de Ortega", la periodización generalmente aceptada por los intérpretes, según la cual habría tres períodos básicos: el neokantiano [1902-1912], el fenomenológico o de la razón vital [1928], y el de la razón histórica, en el que esta iría asumiendo el papel directivo, y la crítica a la fenomenología se convertiría en un *leitmotiv*,⁵⁴ por más que, insistimos, tales críticas estuviesen ya superadas en el momento mismo de ser formuladas.

En todo caso, y he aquí una apreciación que debe tenerse en cuenta, toda periodización debe ser siempre matizada, y más cuando estudiamos un tema tan complejo y escurridizo como es el de la *Estimativa* y la fenomenología de los valores. Además, no debe perderse de vista que, si bien el paso del primer periodo al segundo implicaría un cambio de paradigma –del neokantiano al fenomenológico–, no sucede lo mismo en el paso del segundo al tercero, ya que Ortega nunca abandonó el paradigma fenome-

⁵² *Ídem.*

⁵³ *Ibíd.*, pp. 401-402.

⁵⁴ Cfr. *Ibíd.*, p. 403.

nológico. Esta última afirmación general nos la confirma, por ejemplo, el curso impartido en Buenos Aires en 1939-1940 titulado *El hombre y la gente* [cfr. IX, 281-440], en el que Ortega asume y opera expresamente con los planteamientos de Husserl, a quien se refiere como “mi maestro” y “la figura filosófica más alta en lo que va de siglo” [cfr. IX, 325].⁵⁵ Las críticas en este curso aparecerán cuando Ortega lo repita en 1949-1950 en Madrid –quizás este cambio de contexto no resulte del todo irrelevante–, y siempre referidas a problemas muy específicos, como es el planteamiento husserliano de la “aparición del otro” según fue expuesto en *Meditaciones Cartesianas* [cfr. X, 218 y ss.]. Y siempre, no se olvide, desde el escasísimo conocimiento que en esa fecha se tenía de los escritos inéditos de Husserl.⁵⁶

Por lo demás, hemos de recordar que Ortega impartió un curso en 1932-1933 cuyo título era, precisamente, “Principios de metafísica según la razón vital” [IX, 49-124], lo que nos obliga a tomar *cum grano salis* el tránsito de la “razón vital” a la “histórica”. Por tanto, el alcance y las implicaciones de este tránsito solo podrán calibrarse rigurosamente mediante el estudio minucioso de las continuidades y/o rupturas de las tesis y los conceptos que estemos considerando en cada tema específico, en este caso, la *Estimativa*. Estos análisis filosóficos son los realmente decisivos, y no las fechas y periodizaciones generales, tales como las de “primera” y “segunda navegación”, por más que fueran acuñadas por el propio Ortega.

Y es que, por más que esta lectura “histórica” global resulte imprescindible, no hay que olvidar que esta no nos permite desentrañar las tensiones internas, inmanentes a la propia filosofía de Ortega, tensiones que una lectura apegada al “método histórico” no podría mostrarnos, sino que tendería, más bien, a desfigurarlas, cuando no a ocultarlas completamente. Este problema resulta decisivo para el estudio de la *Estimativa* y los valores en Ortega, ya que la noción de “valor” se oculta en su filosofía tras el concepto de “preferencia”, que, a su vez, remite y se funda en el concepto de “estimación”.⁵⁷ Hablar, pues, de “estimaciones” implica hablar de “valoración” y

⁵⁵ Ortega hace estas afirmaciones en 1939-1940, cuando imparte el curso sobre *El hombre y la gente* en Buenos Aires, sin embargo, las elimina cuando lo repite en 1949-1950 en Madrid [cfr. X, 139-328].

⁵⁶ Recordemos que no será hasta 1973 cuando Iso Kern edite y publique los tomos XIII, XIV y XV de *Husserliana* dedicados a la compleja cuestión de la intersubjetividad. Cfr. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920*. Hua XIII, Iso Kern [ed.] [The Hague: Martinus Nijhoff, 1973]. Hua XIV. Iso Kern [ed.], *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-28* [The Hague: Martinus Nijhoff, 1973]. Hua XV. Iso Kern [ed.], *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-35* [The Hague: Martinus Nijhoff, 1973].

⁵⁷ Repito aquí –discúlpeleme la insistencia– las palabras de Manuel Granell escritas retrospectivamente en 1976: “No sin alguna trampa, podía acentuarse *el estimar*, galvanizando los valores. Pero el respiro máximo lo hallaba Ortega en sus clases” cfr. *Ethología y existencia. Fundamentaciones ethológicas* [Madrid: Fundación Manuel Granell, 2008], p.

de valores como su correlato intencional, y así nos lo advierte expresamente Ortega en 1923: "Llamo «estimativo» a todo lo que se refiere a los valores y a la valoración. Con ello reanudo una excelente tradición que inicia nuestro Séneca y siguen los «estoicos» del siglo XVI" [V, 176]. Esta afirmación se funda, a su vez, en una importantísima tesis defendida por Ortega en el *Discurso* de 1918 –y en ningún otro escrito–, por lo que merece la pena reproducirla aquí:

No carece de fundamento histórico el haber yo dado la preferencia para expresar estos problemas a las palabras «estimativa» y «estimar». Por ventura, la última vez que aparece en el pasado filosófico la clara intención de sistematizar los valores, bien que en su forma de «bienes» como labor previa a toda ética, es en una carta de Séneca. Nuestro español-romano expone a Lucilio [Epístola 89] las varias divisiones que se habían hecho de la filosofía. Entre ellas parece acostarse mejor Séneca a la que atribuye el estoico Aristón de Chios [VII, 737, nota].

Y, tras ofrecernos la extensa cita en latín, concluye:

76

No cabe más aguda claridad sobre: 1.º el problema objetivo de los bienes, 2.º su independencia de los impetus = apetitos y afectos, 3.º la prioridad de aquella cuestión sobre ésta y 4.º la consideración del problema específicamente ético, de *actionibus* como derivado del estudio objetivo de los valores –*dignitates se pretia rerum*, por un lado, y de la psicología de los actos afectivos por otro. El conocimiento –*nosse*– de valores es nombrado con la palabra «estimar» [*ibíd.*].

Estas tesis son, insisto, de un larguísimo alcance, y difícilmente podrá negarse su importancia para investigar a fondo y con precisión el tema que nos ocupa. Sin embargo, todos estos vericuetos conceptuales pasan inadvertidos a la lectura "periódica" o "histórica" global, a pesar de ser decisivos para comprender por qué Ortega elige los términos "estimativa" y "estimar", y por qué estos implican necesariamente, como su correlato intencional, la noción de "valor".

Aun así, y a pesar de las insuficiencias de esta lectura, constatamos que esta ha sido la aproximación generalizada y más habitual entre los intérpretes a la hora de abordar el tema de la *Estimativa* orteguiana y su fenomenología de los valores. Quizás por ello suele asumirse que su importancia se limita a la "primera navegación", arguyendo, como Aranguren o Lasaga, que "No es casualidad que todas las citas no ocasionales sobre teoría de los valores que podemos encontrar en la obra de Ortega tengan una fecha límite: 1929".⁵⁸ Sin embargo, como hemos visto, la cuestión es mucho más

16. Las cursivas son del propio Granell. Por ello afirmaba anteriormente que, de entre los discípulos de Ortega, es Manuel Granell quien mejor se percata de esta problemática y quien, a mi juicio, más rendimiento obtiene de ella, pues –aunque esta hipótesis está aún por investigar– no creo que nos resulte muy difícil trazar una línea directa entre la *Estimativa* orteguiana y la *Ethología* propuesta por Granell. Quede este tema abierto para futuras investigaciones.

⁵⁸ J. Lasaga, *op. cit.*, p. 151, nota 26.

compleja, ya que “lo estimativo”, lejos de desaparecer en esta fecha, juega un papel central en toda su obra, bajo el concepto que Ortega denominará “sistema de preferencias”.⁵⁹ Junto a este último, pues, también “la valoración” y “los valores”, según la advertencia del propio Ortega. Por eso nos dirá en 1947, conjugando con toda naturalidad ambas nociones, que

Cada hombre, cada pueblo, cada época es, antes que nada, un cierto sistema de preferencias, a cuyo servicio pone el resto de su ser. *La vida es siempre un jugarse la vida al naípe de unos ciertos valores*, y, por eso, toda vida tiene estilo –bueno o malo, personal o vulgar, creado originalmente o recibido del contorno [IX, 901; cursivas mías, NER].⁶⁰

Otro argumento, también de Lasaga, mantendría que “Ortega no podía seguir asumiendo los compromisos ontológicos y gnoseológicos que conlleva una teoría del valor objetivista y realista”.⁶¹ Esta observación me parece correcta si, como hace Lasaga, tomamos como referente “una ética de los valores inspirada en Scheler”.⁶² Sin embargo, tal supuesto es, precisamente, el que estamos poniendo en cuestión. Y es que, analizado el tema con detalle, y tomando como referente la fenomenología de Husserl –en la que se desenvuelve Ortega–, advertimos que, en primer lugar, Ortega nunca rechazó la objetividad de los valores, tampoco en sus escritos tardíos, ya que esta se nos muestra como un rasgo perteneciente a “la fisonomía” misma del valor [cfr. VII, 727], al entender Ortega que los valores son “cualidades ideales de los objetos” [VII, 729]. Es decir, los valores son objetivos, antes que nada, por ser definidos como cualidades de los objetos, de ahí que asumiera expresamente que los valores “No se dan aparte de éstos ni sirven en un lugar sobreceleste como las Ideas platónicas, no son naturalezas angélicas o místicas como no lo son la igualdad o la semejanza” [ibíd.].

⁵⁹ Valgan las siguientes referencias, no exhaustivas, como muestra de la importancia que los conceptos “sistema de preferencias” y “orden estimativo” juegan a lo largo de toda la obra orteguiana, apareciendo en importantes pasajes de los siguientes textos: *Introducción a los problemas actuales de la filosofía* de 1916 [cfr. VII, 602]; “Brindis en la fiesta del Armisticio de 1918” [cfr. III, 153]; *Las Atlántidas* de 1924 [cfr. III, 771]; “Para una psicología del hombre interesante” de 1925 [cfr. V, 188]; “Dios a la vista” de 1926 [cfr. II, 606]; “La verdad no es sencilla” de 1926 [cfr. VIII, 6-7]; “Corazón y cabeza” de 1927 [cfr. VI, 211]; *¿Qué es filosofía?* de 1929 [cfr. VIII, 369]; *La rebelión de las masas* de 1930 [IV, 492]; *Juan Luis Vives y su mundo* de 1940 [cfr. IX, 446]; *Curso de cuatro lecciones. Introducción a Velázquez* de 1947 [cfr. IX, 901-902]; *Del optimismo en Leibniz* de 1948 [cfr. VI, 520].

⁶⁰ Esta misma tesis aparece formulada en el *Discurso* de 1918 como sigue: “La función de estimar y desestimar es el más profundo y radical estado de la conciencia –individual y colectiva–, todo lo demás, sentimiento, apetito e intelección dependen de aquélla. Un hombre es antes y más hondamente que otra cosa cualquiera *un régimen de estimaciones y desestimaciones*: el resto de sus actividades se modela y mueve dentro del marco de su carácter estimativo” [VII, 731, nota].

⁶¹ J. Lasaga, *op. cit.*, nota 26.

⁶² *Ídem*.

En segundo lugar, y matizando aquí la apreciación de Lasaga, Ortega nunca mantuvo una teoría “realista” de los valores, ya que, como nos dice en 1923, “los valores son *cualidades irreales* residentes en las cosas” [III, 542, cursivas mías, NER]. Esta definición entronca perfectamente con la anterior, ya que ambas nos remiten a la noción fenomenológica de objeto que maneja Ortega en el *Discurso* de 1918:

Ser, pues, término de la conciencia es la nota que formalmente define el objeto como tal. Habrá, por tanto, objetos reales, ficticios e ideales. Y a su vez entre los objetos reales habrá los físicos y los psíquicos [VII, 713].

Todas estas definiciones solo cobran pleno sentido en el contexto del análisis fenomenológico en el que se enmarcan, de ahí que, en rigor, solo desde este último puedan ser revisadas críticamente. Dicho de otro modo, para calibrar el verdadero alcance de todas estas tesis y conceptos en la obra de Ortega –y establecer con rigor la ruptura y/o continuidad entre la “primera” y “segunda navegación”– no queda más remedio que remitirnos a su *Estimativa* y la fenomenología de los valores que la sustenta.

En tercer lugar, y no menos relevante, hemos de advertir que en toda la obra completa de Ortega no encontramos ni una sola crítica a las tesis y conceptos que estamos exponiendo. Es decir, no existe ni un solo escrito de Ortega en el que nos ofrezca, no ya una renuncia expresa, sino una sola crítica al proyecto de la *Estimativa* y su fenomenología de los valores. Este detalle, insisto, no es menor, y más en un autor como Ortega, que, permítaseme la expresión, pocas veces se mordía la lengua a la hora de lanzar críticas y mostrar sus reparos filosóficos, incluso contra sí mismo.⁶³ Por tanto,

⁶³ Vale la pena recordar en este momento tres significativas notas retrospectivas de Ortega que nos muestran tanto el cambio de paradigma filosófico, del neokantiano al fenomenológico, como su dura autocrítica. En “Teoría de lo verosímil” [1909], afirma Ortega lo siguiente: “En tanto no llegamos a Dios, y diluyéndonos en él perdemos la secreta lepra de la subjetividad [1], del yo individual, vivimos en una atmósfera de error, y hemos de limitarnos a preferir unos errores a otros para orientarnos de la manera menos mala posible” [II, 35]. Sin embargo, en una nota retrospectiva se retracta y afirma: “Repito que esto es blasfemia. [Nota de 1915]” [II, 35, nota 1]. Del mismo modo, en un segundo texto, “Adán en el paraíso” [1910], leemos: “la función crea el órgano [1]. ¿Y la función quién la crea? La necesidad. ¿Y la necesidad? El problema” [II, 63], a lo que añade retrospectivamente: “También esto me parecería hoy una blasfemia si no me pareciera una ingenuidad. Ni la función crea el órgano, ni el órgano la función. Órgano y función son coetáneos. [Nota de 1915]” [II, 63, nota 1]. Y, finalmente, en otro pasaje del mismo escrito afirma: “No otro es el sentido más hondo de la evolución en el pensamiento humano desde el Renacimiento acá: disolución de la categoría de substancia en la categoría de relación. Y como la relación no es una res, sino una idea, la filosofía moderna se llama idealismo, y la medieval, que empieza en Aristóteles, realismo. La raza aria pura segrega idealismo: así Platón, así aquel indio que escribe en su purana: «Cuando el hombre pone en el suelo la planta, pisa siempre cien senderos». Cada cosa una encrucijada: su vida, su ser es el conjunto de relaciones, de mutuas influencias en que se hallan todas las demás. Una piedra al borde de un camino necesita para existir del resto del Universo [1]”

y con independencia de las fechas y las periodizaciones generales, se torna necesario, más bien, un detenido análisis filosófico de tales cuestiones para dilucidar si, efectivamente, y como reconoce expresamente Ortega en escritos tardíos como el *Curso sobre Velázquez* de 1947 [cfr. IX: 900-901], las tesis centrales de su Estimativa siguen operando "tácitamente" en toda su obra o no.

En lo que al estudio de Echeverría y García se refiere, creo que la conclusión que nos presentan al final del mismo, según la cual, "Conforme a la clasificación propuesta por Ferrater Mora, el proyecto estimativo de Ortega se sitúa en su transición desde el objetivismo al perspectivismo, a la fenomenología y al vitalismo",⁶⁴ exigiría, según lo expuesto anteriormente, varias matizaciones importantes. La primera, de entrada y más general, ya ha sido expuesta al hilo de la cita de San Martín, y es que el esquema de periodización propuesto por Ferrater Mora nos parece que hoy resulta completamente superado para interpretar la filosofía de Ortega, y más cuando el hilo conductor es la problemática fenomenológica, como es el caso de la Estimativa y los valores. Hasta aquí lo referente al primer modo de leer a Ortega que hemos comentado.

2. El segundo modo de lectura identificado por San Martín asumiría el "método estructural y sincrónico", frente al anterior, que sería diacrónico. En este método los textos se tomarían "como valores de una estructura al margen del tiempo", abordados desde una "interpretación caritativa", de acuerdo con la expresión de Jesús M. Díaz mencionada por San Martín, ya que, según este último, "para dar valor estructural a los textos, a veces, puede ser necesario ignorar las consecuencias o incoherencias de algunas expresiones, dichas en un momento determinado".⁶⁵ Lo problemático de esta lectura sería, según San Martín, que los textos "son asumidos en su literalidad sin cuestionar si lo que en ellos se dice es correcto o no; si muestra quiebras o no lo hace, o si realmente se atiende o no a un fenómeno".⁶⁶ Esta sería, de acuerdo con este intérprete, la forma más habitual de leer a Ortega, representada, entre otros, por Julián Marías o Antonio Rodríguez

[II, 66]. Sin embargo, retrospectivamente afirma lo siguiente: "Este concepto leibniziano y kantiano del ser de las cosas me irrita ahora un poco. [Nota de 1915]" [II, 66, nota 1]. Estos textos nos ofrecen, en primer lugar, una muestra fehaciente de lo que supuso el cambio de paradigma filosófico a partir de 1913, por más que Rodríguez Huéscar, como me hizo ver San Martín, rebajara el alcance de estas autocríticas en su obra *Perspectiva y Verdad*. Cfr. Antonio Rodríguez Huéscar, *Perspectiva y Verdad* [Madrid: Alianza, 1985], pp. 26-27; 263. Y, en segundo lugar, nos permiten plantearnos la siguiente cuestión: ¿encontramos en algún texto de Ortega alguna consideración retrospectiva parecida respecto a la Estimativa y la fenomenología de los valores que la sustenta? Por mi parte, insisto, no he encontrado nada parecido.

⁶⁴ Echeverría y García, *op. cit.*, p. 112.

⁶⁵ San Martín, *op. cit.*, p. 403.

⁶⁶ *Ibíd.*, p. 404.

Huéscar.⁶⁷ Sin embargo, y pesar de las carencias señaladas, San Martín reconoce que esta lectura nos ofrecería “una visión de conjunto fundamental para ver o establecer la posición de un autor en el amplio movimiento del pensamiento filosófico, por ejemplo, para compararlo con otros autores”,⁶⁸ de ahí su necesaria aplicación.

3. El tercer método de lectura sería el propuesto por el propio San Martín, que denomina “fenomenológico”. Este no sería ya “caritativo”, sino que exigiría “detenerse en los textos” y “torturarlos con interrogatorios molestos”, con el fin, no ya de situar a Ortega en el movimiento del pensamiento, sino de “utilizar sus textos para pensar conceptos concretos”.⁶⁹ En esta lectura los textos ya no serían tomados necesariamente “como valores sincrónicos de un esquema o estructura, sino directamente como expresiones que se esfuerzan por dar la palabra a la experiencia, y en ese sentido es un método que podríamos llamar fenomenológico”.⁷⁰ Se trataría, en expresión de San Martín, de diseccionar los textos empleando el “bisturí” fenomenológico para comprobar su coherencia y mostrar las implicaciones de los mismos, de ahí que no se pretenda tanto “salvar a Ortega” como “pensar con él y utilizar sus propios pensamientos como yunque en el cual fraguar nuevos conceptos si es que los de Ortega nos parecen imprecisos”.⁷¹ Como ejemplos de esta lectura “fenomenológica” nos ofrece sus propios análisis de los conceptos de “cultura” y “vida”, tan decisivos como ambiguos en libros como el citado de *El tema de nuestro tiempo*.⁷²

Estos serían los tres modos más generalizados de leer a Ortega que identifica San Martín, cuyo análisis comparto y al que me sumo adoptando aquí una lectura “fenomenológica” en el sentido expuesto, y que iré precisando en lo que sigue. A ellos cabría añadir, según indicaba más arriba, en consonancia con los análisis del propio San Martín, y apoyándonos en varios textos de Ortega, una cuarta forma igualmente habitual y extendida de leer al filósofo español.

4. Esta cuarta forma se caracterizaría, a mi juicio, por ser una lectura figurativa del texto orteguiano, frente a la que hemos denominado fenomenológica. Comentando el trabajo del profesor italiano, afirma San Martín lo siguiente: “lo fundamental de la lectura de Cacciatore desemboca en la consideración de la cultura como la balsa que nos salva del naufragio”.⁷³ Ahora bien, prosigue:

⁶⁷ Cfr. *Ídem*.

⁶⁸ *Ídem*.

⁶⁹ Cfr. *Ibíd.*, p. 405.

⁷⁰ *Ídem*.

⁷¹ *Ídem*.

⁷² Cfr. San Martín, “La recepción de la fenomenología y su filosofía en torno a *El tema de nuestro tiempo*”, art. cit.

⁷³ Jesús San Martín, “La lectura de Ortega por parte de Giuseppe Cacciatore”, ed. cit., p. 414.

Para ello hay que asumir que somos náufragos y que en medio del mar proceloso la cultura nos salva. Una crisis significa que la cultura ha dejado de ser esa balsa o tabla de salvación, que se ha problematizado y que hemos caído en un mar de dudas, y que para salir de ellas nos hace falta una recomposición o arreglo de la balsa de salvación. Tenemos, por tanto, aquí varias metáforas en acción cuyo poder explicativo deberemos comprobar. Es cierto que la metáfora es un potente instrumento de conocimiento, pero también es cierto que puede arrastrar inexactitudes que hay que tener en cuenta.⁷⁴

Esta advertencia de San Martín nos muestra la necesidad de, en última instancia, retrotraer las metáforas orteguianas a las experiencias que las sustentan, pues solo así podría comprobarse si realmente se atienen o no al fenómeno que pretenden describir o explicar y, con ello, mostrarnos su legitimidad y justificación filosófica. Este es, precisamente, uno de los principios directrices del método fenomenológico que Ortega, no por casualidad, se esfuerza en exponer de la forma más clara posible en su *Discurso* de 1918, recurriendo una vez más a la metáfora:

Los conceptos viven del crédito que les otorgamos sobre la hipoteca de las intuiciones. Y la ciencia que necesita llevar muy claras sus cuentas es antes que nada una revisión permanente de esa circulación fiduciaria: de las intenciones, conceptos o palabras va a las cosas mismas que son dadas en la intuición [VII, 717].

81

Resulta imposible expresar de forma más bella y sintética este principio fundamental del método fenomenológico,⁷⁵ ofreciéndonos una de esas frases de Ortega que Cacciatore denomina "icásticas", pero que difícilmente se comprenden en profundidad sin emplear el bisturí fenomenológico reivindicado por San Martín. Tal es la tarea que exige el que considero que es uno de los escritos más importantes de toda la obra orteguiana, especialmente para su ética, el citado *Discurso* de 1918. Es, precisamente, en la primera página del *Discurso* donde Ortega nos ofrece una pista decisiva para trazar la distinción entre la lectura que hemos denominado figurativa y la fenomenológica o "técnica", según sus propias palabras:

No he de desaprovechar la ocasión que me ofrecéis. Y aún perdonadme si al aprovecharla friso en la crueldad. ¡Pero es tan insólita! Quien se ocupa de asuntos filosóficos en nuestro país está condenado a no poder hablar de ellos, casi nunca, en la única forma satisfactoria, que es la forma técnica. Muy raro es que halle un público, siquiera sea reducido, al cual interesen los problemas verdaderamente científicos de la filosofía y que, a la vez, goce de preparación suficiente para seguir el hilo de un discurso conciso, abstracto y riguroso. Por

⁷⁴ *Ibíd.*, pp. 114-115.

⁷⁵ Lo mismo cabe decir de esta formulación expuesta en *Meditaciones del Quijote*: "Jamás nos dará el concepto lo que nos da la impresión, a saber: la carne de las cosas. Pero esto no obedece a una insuficiencia del concepto, sino a que el concepto no pretende tal oficio. Jamás nos dará la impresión lo que nos da el concepto, a saber: la forma, el sentido físico y moral de las cosas" [I, 784].

ello se ve en España obligado el cultivador de la filosofía a usar de ella, por decirlo así, subrepticamente, larvando el puro razonamiento con el antifaz de la disertación literaria o la homilía política.

Pero comprenderéis que, a la larga, se hace enojosa esta forzosidad de ejercitar siempre la filosofía bajo las precauciones y cautelas propias a un contrabando [VII, 705].

Leído detenidamente, este párrafo encierra, al menos, dos tesis muy importantes, acompañadas de un sentimiento profundo respecto a sus compatriotas, sentimiento que nunca abandonará a Ortega. La primera tesis mantiene que hay dos órdenes de problemas en la filosofía: los “verdaderamente científicos” y los que no lo son. A los primeros va a dedicar Ortega su *Discurso*, y para abordarlos esboza en este escrito uno de los más completos y complejos análisis fenomenológicos, tanto conceptual como metodológico, que hallamos en toda la obra orteguiana.

La segunda tesis está ligada a la anterior, y distingue tajantemente entre dos formas de hacer filosofía: una sería “la única forma satisfactoria, que es la forma técnica”, el “discurso conciso, abstracto y riguroso”; frente a ella, el filosofar subrepticio, “larvando el puro razonamiento con el antifaz de la disertación literaria o la homilía política”. Formuladas esquemáticamente, las dos tesis enunciadas serían las siguientes: la primera mantendría que hay dos órdenes de problemas en la filosofía, los verdaderamente científicos y los que no lo son; y la segunda sostendría que hay dos formas de hacer filosofía, la técnica, que sería la única forma satisfactoria, y el resto.

Ambas tesis son de muy largo alcance, y si aceptamos que son correctas, como creo que es el caso, debemos aplicarlas también a la filosofía orteguiana. Poco nos importa aquí si Ortega siguió manteniendo posteriormente estas tesis o no –aunque veremos que sí lo hizo–, sino que se trataría, más bien, de ponerlas a prueba a través de los textos mismos, interrogándonos por los fenómenos que las sustentan o las desmienten. Tal es la lectura que denominamos fenomenológica, cuyo reverso se corresponde, como veremos, con la “forma técnica” de filosofar que Ortega reivindica y pone en práctica en su *Discurso*, y que había asumido ya desde 1912 en las conferencias sobre las *Tendencias actuales de la filosofía*:

Además, habiendo yo orientado estas conferencias en una perspectiva más bien histórica, yo no puedo ocultar que ésta es taxativamente la postura en que frente a él se colocan los maestros más exactos e innovadores de la nueva filosofía. Véase, si no, el libro que de entre los publicados en el siglo XX ha ejercido y ejerce más honda, más estricta, más técnica influencia sobre el presente y pienso que la ejercerá sobre el próximo porvenir de nuestra ciencia: me refiero a las *Investigaciones lógicas* de Husserl, profesor en Göttinge[n], que publicadas en 1901 han corrido en una marcha triunfal tal vez sólo comparable a la de la Lógica de Hegel o de la *Crítica de la razón pura*, sin que yo quiera con esto, ni mucho menos, parangonarla en todos sentidos con estas obras clásicas [VII, 257].

La tesis que mantengo es, pues, que lo que Ortega entiende por filosofía

técnica no es otra que la filosofía fenomenológica, tesis que, como veremos, se mantiene operativa hasta el final de sus días. Tal sería el argumento de fondo para sostener, con San Martín, que la fenomenología es la filosofía de Ortega, por más que, obviamente, como todo filósofo, asuma ideas, fuentes e influencias de autores y tradiciones ajenas a esta corriente filosófica.

Sin embargo, junto a esta forma de filosofar, y no de menor importancia en el caso de Ortega, encontramos la que podríamos denominar forma figurativa. Con ella me refiero al complejo y riquísimo *corpus retórico* orteguiano, compuesto de ejemplos, metáforas, imágenes y figuras mediante las cuales Ortega expresa sus tesis y conceptos técnicos. Ambas formas se conjugan en nuestro filósofo, entremezclándose y con-fundiéndose, y aquí es donde radica el problema. El caso de la metáfora que analiza San Martín de “la cultura como la balsa que nos salva del naufragio” es un ejemplo paradigmático de ello. El propio Ortega era consciente de esta problemática, tal y como refleja la cita que he elegido para encabezar este ensayo:

[E] espíritu inapto o ineducado en la meditación será incapaz, al leer un libro filosófico, de tomar como sólo metáfora el pensamiento que es sólo metafórico. Tomará in modo recto lo que está dicho in modo obliquo, y atribuirá al autor un defecto que, en realidad, él aporta. El pensamiento filosófico, más que ningún otro, tiene que cambiar constantemente, finamente, del sentido recto al oblicuo, en vez de anquilosarse en uno de los dos [II, 506].

Pues bien, a mi juicio, toda la filosofía orteguiana, y especialmente su ética, está atravesada por esta dificultad y ambigüedad constitutivas, de ahí que encontremos en ella los casos más sintomáticos de esta problemática. Esto sucedería, además, en un doble nivel: global y conceptual. Con el primero de ellos me refiero al modo general y más habitual en el que Ortega ha expuesto el conjunto de su filosofía, es decir, figurativamente. En consonancia con ella estaría el intento que algunos intérpretes han llevado a cabo de ofrecernos una visión y sistematización global de la ética orteguiana recurriendo, precisamente, a las figuras en las que esta se expresa. El citado estudio de José Lasaga, *Figuras de la vida buena*, sería el ejemplo paradigmático de esta lectura figurativa de Ortega, a la vez que, a mi juicio, el más logrado hasta la fecha.

El segundo nivel mencionado se refiere, no ya al conjunto de la filosofía orteguiana, sino a los conceptos nucleares de la misma. En el caso de la ética, tales conceptos serían, por ejemplo, los de “vocación”, “yo auténtico”, “fondo insobornable” o destino.⁷⁶ Estos conceptos se enmarcan y cobran sentido dentro de la lectura figurativa anterior, pero la tesis que mantengo es que, además, ellos mismos son conceptos figurativos, es decir, metafóri-

⁷⁶ Cfr. por ejemplo, “Pidiendo un Goethe desde dentro” [V, 120-142] y “Goethe, el libertador” [V, 143-148], ambos de 1932, donde Ortega sintetiza en menos de treinta páginas toda su ética de la vocación y su metafísica de la vida humana, explicando, entre otros, los citados conceptos.

cos en el sentido señalado por San Martín. Si es cierto, como mantiene Ortega, que al “hablar, al pensar, nos proponemos aclarar las cosas, y esto obliga a exacerbarlas, dislocarlas, esquematizarlas. Todo concepto es ya exageración” [V, 141], podemos decir que los citados conceptos son, por su carácter metafórico, exageración de exageraciones, si se me permite la expresión. Por ello, no es de extrañar que estas nociones no aparezcan ni una sola vez en el *Discurso* de 1918, ni tampoco en el escrito de 1923 “Introducción a una Estimativa. ¿Qué son los valores?” [III, 531-549], en los que Ortega nos expone su filosofía técnicamente. Y esto, no se olvide, a pesar de que algunas de ellas, como la de “fondo insobornable”, jugasen un papel central en la ética orteguiana ya desde 1916 [cfr. II, 216], concepto que luego recorrerá toda su obra siendo renombrado, según nos indica el propio Ortega, como “yo auténtico” o “vocación” [cfr. V, 128, nota].

Con lo anterior no estoy negando ni el valor filosófico ni la legitimidad de tales conceptos, sino, más bien, reivindicando la necesidad de reconducir fenomenológicamente el texto orteguiano a la experiencia que lo sustenta y legitima. Dicho con otras palabras, conceptos tales como el de “vocación” no pueden plantearse únicamente en su forma figurativa, esto es, en términos de “esa vocecita insonora que en el fondo de nuestra persona nos llama en todo instante a ser de un cierto modo” [IX, 901]; ni tampoco en expresiones formales como “La vocación es el imperativo de lo que cada cual siente que tiene que ser, por tanto, que tiene que hacer para ser su auténtico yo” [ibíd.]. Expresado en tales términos, este concepto queda lejos de lograr una legitimidad filosófica mínimamente satisfactoria, al menos desde una perspectiva fenomenológica.⁷⁷

⁷⁷ Profundizando en los trabajos de Antonio Regalado, *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger* [Madrid: Alianza, 1990] y Pedro Cerezo, “El nivel del radicalismo orteguiano [La confrontación Ortega y Heidegger]” en *La voluntad de aventura: aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*, ed. cit., pp. 302-338; “Sobre técnica y humanismo. Un diálogo imaginario entre Ortega y Heidegger” en *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, [Madrid: Biblioteca Nueva/ Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, 2011], pp. 235-254, sería interesante revisar críticamente la relación de Ortega y Heidegger al hilo de este punto concreto. Y es que, por más que ambos otorguen un papel decisivo al concepto de *autenticidad* [para Lasaga sería “el concepto fundamental de la ética de la razón vital” [ed. cit., p. 193]], en el caso de nuestro filósofo vendría respaldado –o esa es la tesis que mantengo– por una fenomenología de los valores de la que Heidegger renegaba completamente, ya que, según mantiene en su *Carta sobre el humanismo* [1947], “El pensar en valores es aquí y en todas partes la mayor blasfemia que se pueda pensar contra el ser”, cfr. Martín Heidegger, *Carta sobre el humanismo* [Madrid: Alianza, 2000], p. 67. Edición y traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. También en este punto estaría Ortega mucho más cerca de Husserl, quien, como sabemos, otorga un papel central a los valores y a la axiología, ya desde las *Lecciones sobre ética y teoría del valor* [1908-1914], pasando por los importantes artículos de Kaizo de los años 20, y hasta el final de sus días, según nos muestran los manuscritos de investigación de su ética tardía en los años de Friburgo [cfr. E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre, 1908-1914*. Hua XXVIII. Ullrich Melle [ed.]. Ed. cast., *Renovación del hombre y la cultura*. Cinco en-

Y esto, por lo demás, sin entrar a discutir la tensión, a mi juicio irresuelta en estas formulaciones figurativas, de la ambigua identificación que mantiene Ortega entre “vocación” y “yo auténtico”, cuando, en coherencia con las tesis que sustentan su metafísica de la vida humana, la vocación debería identificarse con mi vida en tanto que realidad radical, la cual incluye al yo y a la circunstancia como ingredientes igualmente radicales. Sin embargo, Ortega prioriza siempre el ingrediente yoico,⁷⁸ y con él los “imperativos” que en 1923 denominó en *El tema de nuestro tiempo* “subjetivos”, dejando en un segundo plano los imperativos que en ese mismo libro denominó “objetivos” [cfr. III, 585-586], y que serían los relativos al otro ingrediente radical que es la circunstancia. Una lectura atenta, por ejemplo, de los textos “Pidiendo un Goethe desde dentro” [V, 120-142] y “Goethe, el libertador” [V, 143-148], ambos de 1932, nos mostraría, a mi juicio, esta tensión irresuelta, motivo por el cual la reivindicación orteguiana del “imperativo vital” como *leitmotiv* de su ética no deja de ser ambigua y problemática.⁷⁹

sayos [Barcelona – México: Anthropos-UAM, 2002]; “La idea de una cultura filosófica. Su primera germinación en la filosofía griega” en *Investigaciones Fenomenológicas*. No. 15. 2018, pp. 207-218. Trad. Noé Expósito; “Reflexionen zur Ethik aus den Freiburger Jahren” en *Grenzprobleme der Phänomenologie, Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte, Metaphysik, Späte Ethik* [Texte aus dem Nachlass 1908 - 1937], Hua XXXXII, Rochus Sowa y Thomas Vongehr [eds.] [New York: Springer, 2014], pp. 265-530.

⁷⁸ Este punto decisivo de la “metafísica de la vida humana” orteguiana fue estudiado a fondo por Lasaga en su tesis doctoral, *La consistencia del yo en el pensamiento de Ortega* [Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1991], y desarrollado en el citado libro *Figuras de la vida buena*, enfatizando su intrínseca y compleja relación con el concepto de vocación [cfr. pp. 181-217]. Aprovecho esta nota para agradecerle sus valiosísimos comentarios y aclaraciones sobre este punto tan decisivo como complejo del pensamiento orteguiano, ya que en él se nos muestra la tensión [digo que irresuelta] inherente a su planteamiento al poner el énfasis en la dimensión yoica de la vocación, subordinando a esta, cuando no olvidando, la dimensión *circunstancial* que viene impuesta por el otro ingrediente radical de la vida humana: *la circunstancia*. Por ello insiste Lasaga en que “La prevalencia de cualquiera de los dos ingredientes [vocación/situación] supone ignorar la estructura misma de la realidad vital humana que es trasiego de una intimidad ejecutiva a un mundo en que se ejecuta” [op. cit. p. 206]. De este mismo problema se ocupa en su reciente ensayo “Circunstancia contra vocación: el diálogo de Gaos con Ortega” en *Metafísica y Persona. Filosofía, conocimiento y vida*. Año 11. No. 21, 2019, pp. 11-36. Sobre este punto cfr. también Rodolfo Gutiérrez Simón, “Los límites del sujeto y la libertad en Ortega y Gasset” en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*. No. 69 [Murcia: Sociedad Académica de Filosofía – Universidad de Murcia, 2016], pp. 109-123, y “Sobre la interpretación del concepto orteguiano de «vocación»” en *Revista de Estudios Orteguianos*. No. 31 [Madrid: Fundación Ortega y Gasset, 2015], pp. 115-139.

⁷⁹ Este punto exigiría por sí mismo un minucioso estudio, y analizar, por ejemplo, los diferentes “imperativos” mencionados por Ortega a lo largo de su obra. La hipótesis que mantengo es que todos ellos podrían conjugarse en torno a la noción de “imperativo biográfico” –cuyo correlato metodológico podría denominarse “imperativo fenomenológico–, aunque Ortega no emplee estas expresiones, en lugar del “imperativo vital”, debido a la ambigüedad señalada. La finalidad de estas distinciones no es otra que poder abordar “la necesidad –exigida por Ortega– de completar los imperativos objetivos con los sub-

Por tanto, y sin rechazar estas formulaciones, que me parecen completamente pertinentes y consecuentes con su ética, mantengo que deben ser necesariamente completadas y concretizadas atendiendo, por un lado, a los valores que se ponen en juego en cada vocación, y que, por otro lado, esta noción, de acuerdo con el fragmento antes citado, puede y debe reformularse en términos de "estimaciones" y "sistema de preferencias" [cfr. IX, 901], tal y como propone en su *Estimativa*. Tal era, por lo demás, lo que nos decía Ortega en 1928 al final de sus conferencias bonaerenses:

Porque la ética que ya desde su principio, desde la primera gran obra que creó hasta su nombre, el famoso libro de Aristóteles, no ha sido sino esto: el ponernos en contacto con el gran repertorio de valores posibles de la humanidad. Así en las primeras frases de su libro, el maestro viejo de Grecia emplea una fórmula encantadora para definir la ética: Busca el arquero un blanco para su flecha y ¿no lo buscaremos para nuestras vidas? [VIII, 114].

86

Este pasaje nos ofrece un claro ejemplo de cómo Ortega conjuga perfectamente ambas aproximaciones a la ética: la figurativa, apoyándose en el arquero, figura paradigmática y significativa en su filosofía,⁸⁰ con la técni-

jetivos" [III, 585]. Ortega mantenía en el citado libro de 1923 que "Nuestras actividades necesitan, en consecuencia, ser regidas por una doble serie de imperativos, que podrían recibir los títulos siguientes", ofreciéndonos la siguiente tabla [cfr. III, 586]:

	IMPERATIVO	
	CULTURAL	VITAL
Pensamiento.....	Verdad	Sinceridad
Voluntad	Bondad	Impetuosidad
Sentimiento	Belleza	Deleite

Este cuadro nos muestra, en primer lugar, el problemático y ambiguo uso de los conceptos de "vida" y "cultura" en este libro, y en ello ha insistido perspicazmente San Martín [cfr. "*La recepción de la fenomenología y su filosofía en torno a El tema de nuestro tiempo*", ed. cit.]. En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, nos explica, a mi juicio, el origen de la ambigüedad irresuelta, y que arrastra a lo largo de toda su obra, el concepto de "imperativo vital", ya que este enfatiza, insisto, la dimensión yoica [los *imperativos subjetivos*], relegando y subordinando a un segundo plano los relativos a la *circunstancia* [los *imperativos objetivos*] –según la distinción trazada por el propio Ortega. Por tanto, y en completa coherencia con su metafísica de la vida humana –entendiendo *vida*, claro está, como *vida biográfica*, y no como mera *vida biológica*–, compuesta por los ingredientes igualmente radicales de *yo* y *circunstancia*, creo, digo, que la noción de "imperativo biográfico" recogería del modo más claro y sintético el imperativo ético propuesto por Ortega y que debería integrar tanto el polo subjetivo como el objetivo del mismo. Y, de acuerdo con las ideas que venimos exponiendo, la *Estimativa* y la *fenomenología* de los valores jugarían un papel central en todo este planteamiento.

⁸⁰ Tanto es así que Lasaga interpreta en su esquema de la "serie dialéctica del héroe sin melancolía" la figura del arquero como figura ejemplar de "vida plena", frente a las figuras de Don Quijote, San Mauricio y Don Juan [op. cit., p. 94]. Este esquema nos mostraría, por lo demás, la necesidad de apelar a la noción de "valor" y a los "valores", como hace Lasaga para caracterizar a las distintas figuras-modelo como "pleno de valor", "vacío de valor", "por llenar de valor", o distinguiendo entre "valor eterno" y "valor contingente". Y esto, insisto, por más que se resista a reconocer el alcance de la "filosofía de los valores"

ca, basada en su fenomenología de los valores. Por eso, insisto, no coincido con la interpretación de Lasaga,⁸¹ según la cual “la ética de los valores” pierde importancia a partir de 1929, puesto que en 1947 encontramos exactamente las mismas ideas que las expuestas en los años tempranos: “La vida es siempre un jugarse la vida al naípe de unos ciertos valores, y, por eso, toda vida tiene estilo –bueno o malo, personal o vulgar, creado originalmente o recibido del contorno” [IX, 901]. Y es la *Estimativa*, precisamente, la que opera como fundamento y justificación última de estas ideas, tanto al principio como al final.

Por lo demás, es muy importante advertir, y esto ha de quedar claro, que las denominaciones forma figurativa de filosofar y su correspondiente lectura figurativa no presentan en mi análisis el más mínimo sentido peyorativo, sino todo lo contrario. Esta forma de lectura resulta imprescindible para lograr una perspectiva global de la filosofía orteguiana, especialmente de su ética, así como de los conceptos centrales que la sustentan. Además, esta lectura viene exigida por el propio texto orteguiano, ya que, como el mismo Ortega nos advierte en su *Discurso*, el filósofo español de comienzos del siglo XX se ve obligado a expresarse bajo “el antifaz de la disertación literaria” [cfr. VII, 705]. Esta advertencia será reiterada en el citado Curso sobre Velázquez de 1947, en el que después nos detendremos brevemente, distinguiendo allí entre las ideas expuestas en “meras imágenes” [cfr. IX, 900] y “la verdadera explicación” formulada “técnicamente” [cfr. IX, 901]. La “explicación técnica” aludida en 1947, asumida y operante “tácitamente” en todos estos años, será la que Ortega presentó en su *Discurso* de 1918, de ahí la enorme importancia del mismo.

Por ello, y por más que, desde el afecto y reconocimiento, discrepe con Lasaga sobre la importancia y el papel que los valores y la *Estimativa* jueguen en la ética orteguiana, la denominación que propongo de lecturas figurativas se apoya, en última instancia, en la observación de Lasaga, que comparto, según la cual Ortega expresa “sus ideas sobre moral, sirviéndose de figuras, instrumento ideal por tener un pie en lo concreto y sensible y otro en lo simbólico y conceptual”.⁸² Este “pensar por figuras, ni arquetipos ni personajes literarios, sino un tercero que sintetice componentes de ambos”, daría lugar, como bien arguye Lasaga, a un “uso filosófico del pensar figurativo”.⁸³ Comparto enteramente su lectura, aceptando, insisto, no solo la pertinencia, sino la necesidad de la misma.

Sin embargo, a mi juicio, las insuficiencias de esta lectura figurativa aparecen cuando hay que someter a un análisis filosófico riguroso el recurso de este “pensar figurativo” o “pensar por imágenes”, según lo expresa

en la filosofía orteguiana [cfr. *op. cit.*, p. 151, nota 26].

⁸¹ *Ídem*.

⁸² J. Lasaga, *op. cit.*, p. 12.

⁸³ *Ibíd.*, pp. 12-13.

Lasaga, a “la libertad de interpretación que se da el autor literario y que permite remitir la figura a la situación concreta que se trata de pensar”.⁸⁴ En este punto, y esta es la tesis que mantengo, el recurso literario o figurativo debe rendir cuentas ante el análisis fenomenológico para ganar su legitimidad filosófica. Tal es, por lo demás, el sentido de la frase de Ortega cuando nos dice que “Los conceptos viven del crédito que les otorgamos sobre la hipoteca de las intuiciones”, de ahí que el método filosófico no pueda adoptar más que un camino: “de las intenciones, conceptos o palabras va a las cosas mismas que son dadas en la intuición [VII, 717]. Por ello, cuando Ortega afirma que “La idea es un jaque a la verdad” [IV, 417], el único camino que nos queda para solventar ese jaque, esa amenaza, es retrotraer o reconducir las ideas y conceptos a las experiencias mismas que las sustentan y justifican. En eso consiste el método fenomenológico, la forma técnica de filosofar, y por ello el texto orteguiano pide desde dentro ser leído fenomenológicamente.

Según apunté más arriba, las dos tesis enunciadas por Ortega en la primera página de su *Discurso* iban acompañadas de un amargo sentimiento. Pues bien, como también ha mostrado Lasaga en un amplio estudio sobre la escritura filosófica orteguiana, que este intérprete denomina “la forma centauro” para mostrar cómo en ella se aúnan la forma ensayística y la pretensión de pensar sistemáticamente,⁸⁵ esta forma de escritura, digo, y de acuerdo con Lasaga,⁸⁶ estaría determinada, en gran medida, por el sentimiento expresado en las primeras líneas de *Meditaciones del Quijote* [1914]: “Bajo el título *Meditaciones* anuncia este primer volumen unos ensayos de varia lección que va a publicar un profesor de Filosofía *in partibus infidelium*” [I, 747]. Y es que, en lo que a la filosofía se refiere, Ortega nunca dejó de sentirse entre sus compatriotas “en tierra de infieles”, de ahí que su filosofía debiera expresarse figurativamente, lo cual no implica, por supuesto, que ella careciera de una buena forma técnica. Solo que, eso sí, esta última se oculta tras la primera, de ahí la complejidad del texto orteguiano y el consecuente esfuerzo que exige su lectura. En ello radica la gran dificultad de leer a Ortega, dificultad que se multiplica exponencialmente en el estudio de temas técnicos y complejos como son la *Estimativa* y la fenomenología de los valores. A esto hay que añadir que, si bien es verdad que, por un lado, a partir de 1922-1923 Ortega no sigue elaborando técnicamente ni tampoco presentando en público sus tesis sobre *Estimativa* y fenomenología de los valores, no es menos cierto que, por otro lado, estas sí aparecen referidas en pasajes centrales a lo largo de toda su obra y continúan operando, como hemos visto, tácitamente en ella.

⁸⁴ *Ídem*.

⁸⁵ Cfr. José Lasaga, “La forma centauro en filosofía. Sobre la escritura filosófica orteguiana” en *SCIO. Revista de Filosofía*. No.10 [Valencia: Universidad Católica de Valencia, noviembre de 2014], p. 88.

⁸⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 83.

Por tanto, cuando he afirmado anteriormente que el Discurso de 1918 se nos presenta como uno de los escritos más importantes de toda la obra orteguiana, quizás tal afirmación haya podido resultar exagerada o pretenciosa. Sin embargo, ella se justifica cuando comprobamos que es en este escrito, y solo en este, donde encontramos la exposición, el desarrollo y la justificación técnica de las tesis que sustentan buena parte de la filosofía orteguiana, especialmente de su ética. Algunas de estas tesis serían, además de la ya referida respecto a Séneca, las siguientes:

Sirva el caso de Aristóteles como ejemplo de la disfrazada presencia que ha solido tener el valor a lo largo de la historia de la filosofía. No se le reconoce en su genuinidad pero dondequiera hace sentir su influjo. No es posible que fuese de otra manera. La conciencia de valor es tan general y primitiva como la conciencia de objetos. Difícil es que ante cosa alguna nos limitemos [a] aprehender su constitución real, sus cualidades entitativas [estimativas⁸⁷], sus causas, sus efectos. Junto a todo esto, junto a lo que una cosa es o no es, fue o puede ser, hallamos en ella un raro, sutil carácter en vista del cual nos parece valiosa o despreciable [VII, 710-711].

Este pasaje es fundamental y de un larguísimo alcance,⁸⁸ ya que en él va formulada la tesis central de toda la *Estimativa* y de la fenomenología de los valores que la sustenta, y es la siguiente: *La conciencia de valor es tan general y primitiva como la conciencia de objetos*. En torno a esta tesis giran todas las demás, pues solo desde ella se puede explicar y justificar, entre otras, la segunda tesis más importante del pasaje citado: *Al valor no se le reconoce en su genuinidad pero dondequiera hace sentir su influjo*.

⁸⁷ En el texto sobre *Estimativa* de 1923 Ortega corrigió una pequeña errata deslizada en este párrafo, de modo que donde aquí leemos "su constitución real, sus cualidades *estimativas*, sus causas, sus efectos", allí escribe "su constitución real, sus cualidades *entitativas*, sus causas, sus efectos" [III, 533] –las cursivas son mías–, ya que, efectivamente, esa es la distinción que está trazando aquí Ortega, entre el orden o mundo del "valer", por un lado, y el del "ser" o "entitativo", por otro. Este y otros muchos detalles nos muestran que Ortega revisó a conciencia el texto de 1923 para su publicación ante el "gran público" de la *Revista de Occidente*, si bien a costa de eliminar todo el aparato crítico del texto de 1918, que es, precisamente, lo más importante del *Discurso*, y lo que nos permite y obliga a revisar el papel de la *Estimativa* en el conjunto de su filosofía.

⁸⁸ Al igual que este otro, donde encontramos la misma idea referida expresamente a la Historia de la Filosofía: "En el curso de 1917-1918 he dedicado una parte de mis lecciones universitarias a perseguir el concepto de valor allí donde aparentemente ni está. Para ello he comenzado a hacer la anatomía de la Ética clásica, la Escolástica, por ejemplo, y la kantiana, mostrando cómo parte siempre tácitamente y da por supuesta la idea de valor. Así Kant para no hablar sino de lo extremo, pretende reducir el «bien» a caracteres puramente intelectuales: lo bueno «en sí mismo» es la «buena voluntad» y la «buena voluntad» es la que se subsume en el imperativo categórico, principio racional de la moralidad" [VII, 708, nota 1]. Desgraciadamente, de este curso de 1917-1918 no se han conservado más que algunas "Notas de trabajo", publicadas en la Tercera Parte de las mismas en la citada edición de Echeverría y Sánchez [2017], ed. cit.

No es posible que fuese de otra manera. Adviértase que la afirmación “No es posible que fuese de otra manera”, así como las líneas que la siguen en el párrafo citado, solo se explican y justifican por la primera tesis, de ahí que sea esta la que haya que mostrar y fundamentar fenomenológicamente. Esta tarea es la que se propone Ortega en su *Discurso*. Y adviértase que, del mismo modo, la primera tesis es, justamente, la que nos ofrece la explicación técnica con la que Ortega opera “tácitamente” en 1947, de ahí su advertencia expresa:

Pero éstas son meras imágenes: la verdadera explicación tiene que quedar tácita, porque a fuer de muy precisa es difícil, abstrusa y larga de enunciar. Sólo para aquéllos más adentrados en estas cuestiones diré –hablando un instante técnicamente– que se trata de cómo puede darse en la mente humana la conciencia de los valores antes que la conciencia de las cosas en que esos valores residen o van a residir, por tanto, el problema de la sensibilidad *a priori* de los valores, que es una de las más sorprendentes potencias del hombre y la creadora por excelencia [IX, 901].

90

Ya sabemos, pues, por qué Ortega no siguió exponiendo en sus escritos “la verdadera explicación”, técnica, difícil, abstrusa y larga de enunciar de los temas que nos ocupan, y por qué la reserva únicamente “para aquéllos más adentrados en estas cuestiones”. Y es que, ciertamente, en la España de la primera mitad del siglo XX, ¿quiénes estaban preparados para tales discursos?, ¿quiénes tenían una mínima idea de fenomenología? Ortega era plenamente consciente de ello, como lo era en 1918 al escribir su nunca leído *Discurso para la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, y así se lo quería hacer saber expresamente a sus posibles oyentes:

No he de desaprovechar la ocasión que me ofrecéis. Y aún perdonadme si al aprovecharla friso en la crueldad. ¡Pero es tan insólita! Quien se ocupa de asuntos filosóficos en nuestro país está condenado a no poder hablar de ellos, casi nunca, en la única forma satisfactoria, que es la forma técnica. Muy raro es que halle un público, siquiera sea reducido, al cual interesen los problemas verdaderamente científicos de la filosofía y que, a la vez, goce de preparación suficiente para seguir el hilo de un discurso conciso, abstracto y riguroso [VII, 705].

Vuelto a citar este párrafo –discúlpeseme la insistencia– porque me parece decisivo trazar y dejar clara la línea directa que va desde 1918 a 1947, sin dejar de advertir la patente paradoja: por un lado, Ortega reconoce en ambas fechas el lugar central que ocupa en su filosofía la fenomenología de los valores, pero, por otro lado, a partir de 1923 deja de presentarla en público, dejando inédito –e incluso sin leer– su *Discurso* de 1918. ¿Cómo explicar esta paradoja? Creo, sencillamente, y sin caer en psicologismos de ningún tipo, que Ortega era plenamente consciente de la enorme complejidad de estas problemáticas, según reconoce expresamente, y de que sin una

mínima –o, más bien, avanzada– formación filosófica [fenomenológica] de sus oyentes, lo cual parece ser que no era el caso ni en 1918 ni en 1947, estaría, sencillamente, y permítaseme la expresión, predicando en el desierto. Ortega, filósofo español *in partibus infidelium* de principio a fin. Esto nos explicaría, posiblemente, la “ausencia” –con grandes comillas– de la *Estimativa* y la fenomenología de los valores a partir de 1923.

En todo caso, y es preciso dejar esto claro, mi investigación de esta problemática ha prescindido y prescindirá de toda explicación biográfica, psicológica o sociológica. La primera y última palabra la tienen los textos mismos. La tarea decisiva no puede ser otra que ponernos en claro las tesis y conceptos que operan en la filosofía orteguiana, qué problemas la articulan y cómo los afronta y soluciona. En este sentido, difícilmente podrá negarse que es la *Estimativa*, y solo ella, la que nos ofrece el arsenal metodológico y conceptual para abordar la cuestión central que nos plantea en el citado Curso sobre Velázquez, a saber, “el problema de la sensibilidad *a priori* de los valores”. Por tanto, una vez más, será la *Estimativa*, y solo ella, la que nos permita tomarnos en serio algunos de los problemas filosóficos más acuciantes que nos plantea Ortega. Claro que podemos optar por seguir ignorando estas cuestiones, y afirmar que son secundarias y marginales en su filosofía, pero resulta que Ortega nos dice más bien lo contrario. Y no solo Ortega, sino los textos mismos.

Por tanto, y sin poder entrar aquí a analizar el alcance de las tesis anteriores, tarea que exigiría por sí misma un amplísimo estudio, ya que tocaría, entre otros, el problema central de los “actos básicos” y “actos fundados”,⁸⁹ problema al que Ortega alude en sus “Notas de trabajo” en discusión con Scheler.⁹⁰ Tampoco podemos entrar en detalle en la relación de estas ideas con las expuestas por Husserl en *Ideas I* [1913], una de las lecturas paradigmáticas o sistémicas de Ortega –según distinguimos más arriba–, donde el fundador de la fenomenología afirma lo siguiente: “Este mundo no está ahí para mí como un mero mundo de cosas, sino, en la misma inmediatez, como mundo de valores, mundo de bienes, mundo práctico”.⁹¹ Nos limitamos a señalar, sencillamente, cómo la tesis de Ortega según la cual “La conciencia de valor es tan general y primitiva como la conciencia de objetos” no es sino otra forma de expresar la misma constatación fenomenológica fundamental del texto husserliano.

Por lo demás, es el propio Ortega quien nos recuerda expresamente en el *Discurso* de 1918 que sus análisis se apoyan en las *Investigaciones Lógicas*

⁸⁹ Cfr. Agustín Serrano de Haro, “Actos básicos y actos fundados” en *Anuario Filosófico*, Universidad de Navarra. No. 28. 1995, pp. 61-89.

⁹⁰ Cfr. la “Primera parte” de las citadas “Notas de trabajo sobre Estimativa”, ed. cit., p.18.

⁹¹ Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, Libro primero: *Introducción general a la fenomenología pura*, trad. Antonio Ziriñ Quijano [México: FCE, 2013], p. 137.

de Husserl, insistiendo en que “De los estudios clásicos sobre esta cuestión publicados por Husserl en sus *Logische Untersuchungen* [1901] puede decirse que ha partido toda la reforma actual de la filosofía” [VII, 716, nota 2]. Y lo mismo reconoce respecto a la distinción fundamental entre la cosa y su valor, en la que se apoya su definición de los valores como cualidades ideales o irreales de las cosas que maneja en sus análisis:

Esta distinción, decisiva para la teoría del Valor, se debe principalmente a Husserl, seguido luego por Max Scheler en su obra *Der Formalismus in der Ethik*, 1913, uno de los libros formidables que ha engendrado ya el siglo XX [III, 542, nota 1].

Todos estos detalles, insisto, son los decisivos a la hora de determinar cuál sea la filosofía de Ortega, es decir, qué tesis y conceptos fundamentales la sustentan, y creo que, a este respecto, difícilmente pude negarse el papel principal y directriz que juega la fenomenología a lo largo y ancho de su obra. El caso de la Estimativa y su fenomenología de los valores nos ofrece el más claro ejemplo de ello, de ahí que la segunda parte de este ensayo estuviera dedicada al comentario, ciertamente crítico, de la presentación que Echeverría y García hacen de esta temática, puesto que estos intérpretes han sido quienes más reciente y detalladamente se han ocupado de ella, así como de la edición de las importantes “Notas de trabajo sobre Estimativa”, a cargo del propio Echeverría y Dolores Sánchez.

3. ALGUNAS CONCLUSIONES Y TAREAS PENDIENTES

Como ya he indicado, la tarea inmediatamente posterior a la realizada en este trabajo sería, en primer lugar, confrontar críticamente las lecturas que de esta temática han mantenido los intérpretes de Ortega y, en segundo lugar, investigar a fondo las continuidades y/o rupturas que las tesis y los conceptos en juego experimentan a lo largo de la obra de nuestro filósofo. En mi caso, prestando especial atención a la ética, pero, ciertamente, la tarea queda aún por realizar en las restantes dimensiones del pensamiento orteguiano, puesto que, como he indicado, su Estimativa sigue siendo todavía *terra ignota* para gran parte de los investigadores.

Respecto a las conclusiones, creo que el ejercicio de intentar, si no sistematizar, sí, al menos, identificar, clasificar y jerarquizar las distintas lecturas de Ortega, en su genitivo tanto subjetivo como objetivo, resulta necesario y fructífero para los fines que perseguimos. Y, del mismo modo, creo que puede ser útil y clarificador, al menos desde el punto de vista metodológico, para abordar el debate en torno a cuál sea la filosofía de Ortega. Claro que siempre se puede argüir que nuestro filósofo no tendría una sola filosofía, sino varias, pero no sé hasta qué punto tal respuesta puede resultar filosóficamente satisfactoria, es decir, coherente y consistente. Y más

cuando advertimos que entre ellas se producen tensiones y contradicciones difícilmente conciliables. Y más aún cuando descubrimos que entre esas supuestas filosofías existiría una clara jerarquía y que no todas operan en el mismo nivel ni metodológico ni filosófico. Esto quiere decir, como mantenía al inicio, que el pensamiento de Ortega toma sus fuentes e influencias de autores provenientes del neokantismo, del pragmatismo, del vitalismo, del historicismo, incluso del biologicismo, y también de los literatos del 98, y de disciplinas como la sociología o la psicología, pero todo ello queda re-integrado, subsumido y sistematizado en la matriz que articula su filosofía, y esta resulta ser la fenomenología, desde el inicio hasta el final de su obra.

Por tanto, y por más que intérpretes como San Martín hayan insistido durante décadas en esta cuestión, creo que debemos seguir insistiendo en ello, puesto que sigue siendo frecuente encontrar investigadores de la obra orteguiana que explícitamente afirman aceptar y asumir tales ideas, pero, en realidad, a la hora de la verdad, no operan con ellas. O, lo que es más sorprendente, quienes afirman aceptarlas y asumirlas al tiempo que, a renglón seguido, las ponen en cuestión apoyándose en argumentos difícilmente aceptables. Tal sería, por ejemplo, y siempre a mi juicio, el caso del citado estudio de Echeverría y García, quienes afirman aceptar las tesis de San Martín –quien ha enfatizado, antes que nada, que Ortega supera el neokantismo gracias a la fenomenología– al tiempo que las ponen en cuestión. Merece la pena citar el siguiente pasaje para mostrar cómo la ausencia de un mínimo análisis metódico de las distintas fuentes y lecturas de Ortega puede desembocar en un *totum revolutum* a la hora de abordar los temas que nos ocupan:

[Ortega] postuló la existencia de una capacidad estimativa propia de la mente humana y anterior a la facultad de juzgar, con lo cual se distanció de Kant y de los neokantianos. Ortega retomó así una idea de Lotze, quien aparece citado en el [Discurso...] como uno de los precursores de su filosofía de los valores. Dicha hipótesis orteguiana es de índole psicológica y, siendo anterior al interés de Ortega por la fenomenología, implica por sí misma una ruptura con el pensamiento neokantiano.⁹²

No deseo, ni resulta pertinente, repetir aquí los argumentos que me hacen disentir de estas afirmaciones, puesto que, insisto, los he desarrollado en la que sería la segunda parte de este trabajo.⁹³ Con todo, creo que, en el fondo, siguen operando e influyendo decisivamente en gran parte de los intérpretes de Ortega aquella famosa consideración retrospectiva de su relación con la fenomenología que nos ofrece en *La idea de principio en Leibniz* [1947]:

⁹² Echeverría y García, *op. cit.*, p. 85.

⁹³ Como indicaba al comienzo, me permito remitir al lector interesado en esta problemática a mi trabajo "La Estimativa de Ortega: de sus circunstancias a sus bases fenomenológicas", en trámite de publicación en la *Revista de Estudios Orteguianos*.

En 1925 yo enunciaba mi tema –algunos de mis discípulos podrían recordarlo– diciendo literalmente: 1.º, hay que renovar desde sus raíces el problema tradicional del Ser; 2.º, esto hay que hacerlo con el método fenomenológico en tanto y sólo en tanto significa éste un *pensar sintético o intuitivo* y no meramente conceptual-abstracto como es el pensar lógico tradicional; 3.º, pero es preciso integrar el método fenomenológico proporcionándole una dimensión de *pensar sistemático*, que, como es sabido, no posee; 4.º, y último, para que sea posible un pensar fenomenológico sistemático hay que partir de un fenómeno que sea *él por sí* sistema. Este fenómeno sistemático es la vida humana y de su intuición y análisis hay que partir. De esta manera abandoné la Fenomenología en el momento mismo de recibirla [IX, 1119].

No podemos dedicarle a esta cuestión aquí más que unas líneas, aun exigiendo por sí misma un amplísimo y minucioso estudio.⁹⁴ Para el tema que nos ocupa resulta imprescindible, en primer lugar, dejar de seguir a Ortega *ad pedem litterae* en lo que nos dice respecto al método fenomenológico. No podemos aceptar sin más que este sea asumido por nuestro filósofo “en tanto y sólo en tanto” que instrumento para lograr “un pensar sintético o intuitivo” –que también–, sino que es precisamente dicho método el que le permite a Ortega mostrar y fundamentar, ni más ni menos, que la tesis central de la Estimativa en torno a la cual gira todo el desarrollo posterior: “La conciencia de valor es tan general y primitiva como la conciencia de objetos” [VII, 710].

Sin esta tesis, según hemos visto, las demás flotan en el vacío. En este sentido, el método fenomenológico no es un mero instrumento metodológico del cual pudiéramos prescindir sin mayor problema, sino que en él se fundan, nada menos, que las nociones de “objeto”, de “conciencia”, de “valor”, de “estimación”, de “preferencia”, y así sucesivamente, hasta llegar, en ascendente escala abstractiva, al conjunto de conceptos que hemos denominado figurativos, tales como el de “vocación”. Esto quiere decir que hay una relación circular de fundamentación entre el método, los conceptos y la experiencia directa que los sustenta, de ahí que el método adquiera, como afirma el propio Ortega, el rango de filosofía primera [cfr. VII, 713]. O, dicho en términos fenomenológicos, el método adquiere un carácter trascendental en tanto que condición de posibilidad de todos los análisis, tesis y conceptos que configuran su filosofía.

Es importante recordar que, si bien será en 1918 cuando Ortega nos ofrezca la que considero su exposición más lograda sobre esta temática, nuestro filósofo ya estaba elaborando su arquitectónica conceptual desde 1913.⁹⁵ Por ello, no es de extrañar que en pasajes como este, de *Medita-*

⁹⁴ Me remito nuevamente al libro de San Martín *La fenomenología de Ortega*, ed. cit., especialmente al capítulo 5 “Ortega y la fenomenología a partir de 1929” [pp. 139-176], donde se ocupa detenidamente de las distintas críticas de Ortega a la fenomenología.

⁹⁵ Cfr. los importantes textos de 1913 “Sobre el concepto de sensación” [I, 624-638],

ciones del Quijote [1914], nos encontremos con una espléndida aplicación del método fenomenológico a la ética, donde Ortega insiste en la necesidad de “no confundir el bien con el material cumplimiento de normas legales, una vez para siempre adoptadas, sino que, por el contrario, sólo nos parece moral un ánimo que antes de cada nueva acción trata de renovar⁹⁶ el contacto inmediato con el valor ético en persona” [I, 751]. Esta última frase no es sino una aplicación del citado principio fenomenológico que “de las intenciones, conceptos o palabras va a las cosas mismas que son dadas en la intuición” [VII, 717], en este caso, al “valor ético en persona”.

Por ello, sin tener presente este trasfondo fenomenológico resulta prácticamente imposible entender a fondo las metáforas orteguianas. Por todo esto resulta tan importante leer a Ortega como fenomenólogo,⁹⁷ puesto que, de lo contrario, perdemos de vista su filosofía, y, llevados al extremo, tendríamos que aceptar las afirmaciones de Gomá y Rendueles. Tal es el problema de fondo: cualquiera puede acercarse a leer y a opinar superficialmente sobre Ortega, pero comprender y discutir a fondo su filosofía es ya harina de otro costal.

Respecto al tercer punto mencionado por Ortega, el de “integrar el método fenomenológico proporcionándole una dimensión de pensar sistemático, que, como es sabido, no posee”, sucede exactamente igual que con el anterior. Ortega escribe estas líneas en 1947, cuando apenas se disponía de unos cuantos escritos de Husserl. Sin embargo, hoy sabemos que en

“Sensación, construcción, intuición” [I, 642-654], así como el *Sistema de la psicología* [VII, 427-534] de 1915. Del mismo modo, sobre estos textos resultan ineludibles los trabajos de San Martín, “Las tres posibilidades de la teoría del conocimiento. Comentario a una conferencia del joven Ortega y Gasset” y “El primer texto de fenomenología en español. Comentario al texto «Sobre el concepto de sensación»” en *Ensayos sobre Ortega*, ed. cit., pp. 133-160 y 161-246, respectivamente.

⁹⁶ Sobre la importancia del concepto de *renovación* [Erneuerung] en la ética de Husserl baste con advertir el título de los artículos escritos entre 1922-1923 y publicados en sucesivas entregas entre 1923 y 1924 en la revista japonesa *The Kaizo*, que significa, precisamente, *renovación*. Como se indicó más arriba, estos textos fueron traducidos al español por Agustín Serrano de Haro bajo el título de *Renovación del hombre y de la cultura*, ed. cit. Resulta interesante advertir que, según nos revela Husserl en su correspondencia epistolar, en la que comenta estos artículos *Kaizo*, el término posee un doble sentido: en primer lugar, “renovación” [Erneuerung], pero también y, en segundo lugar, “reconstruction”, que Husserl opta por no traducir y conservar en el original inglés. En este segundo sentido, *reconstrucción* se refiere a la necesidad de reconstruir el *sentido de Europa* entendida como *cultura filosófica* [cfr. E. Husserl, “La idea de una cultura filosófica. Su primera germinación en la filosofía griega”, ed. cit., y la correspondiente “Nota introductoria a la traducción” donde expongo esta cuestión con más detalle y aludo también a la relación con la filosofía de Ortega, en *Investigaciones Fenomenológicas*. No. 15. 2018, pp. 187-205.

⁹⁷ Cfr. a este respecto el ensayo de San Martín “Why Declaring Ortega to be a Phenomenologist is Important. Reasons and Difficulties” en *Investigaciones fenomenológicas*, Vol. Monográfico 4/I *Razón y vida*. 2013, pp. 297-312.

2014 se publicó el tomo 42 de las Obras completas de Husserl.⁹⁸ Habrá, pues, que asomarse mínimamente a la Husserliana para poder confrontar rigurosamente esta afirmación de Ortega, afirmación que, por lo demás, no es cierta. Para constatar esto último no es necesario sumergirse en la obra completa de Husserl, sino que bastaría, por ejemplo, con leer con cierto detenimiento *La estructura del método fenomenológico* de San Martín [1986].⁹⁹

Y, respecto al cuarto punto, referido a la necesidad de “partir de un fenómeno que sea él por sí sistema”, y que tal “fenómeno sistemático es la vida humana y de su intuición y análisis hay que partir”, debemos interrogarnos qué significa exactamente esta tesis. Si nos detenemos en los textos de Ortega, al instante advertimos que en ellos nunca se parte de la “intuición” y el “análisis” de la vida humana en general, sino que esta, por sistemática que sea, solo se deja abordar desde mi vida humana particular, desde la de cada uno de nosotros que filosofa, y solo desde esta perspectiva de primera persona se puede ir describiendo parcialmente, analizando determinados aspectos, rasgos y dimensiones de la misma, partiendo de los más generales hacia los más básicos y esenciales –trascendentales en términos fenomenológicos. Tal es el proceder filosófico que consagró a René Descartes con su *Discurso del método* [1637] como uno de los fundadores de la Modernidad, y de quien Ortega, como nos advierte expresamente en *¿Qué es filosofía?* [1929], se reivindica heredero, reconociéndonos “como últimos nietos de Descartes” [VIII, 148]. Por tanto, en lo que al método se refiere, esto quiere decir, por más que lo exprese figurativamente, que “Los grandes temas filosóficos sólo se dejan conquistar cuando se los trata como

⁹⁸ Cfr. por ejemplo, la web del Archivo Husserl de Lovaina, que ofrece una amplia información al respecto, así como de los materiales aún inéditos: <https://hiw.kuleuven.be/hua/editionspublications>.

⁹⁹ Es verdad que, a diferencia de otros autores, como podría ser el caso de Heidegger, la obra de Husserl sigue, en su mayoría, en pleno tránsito inicial de traducción al castellano, a pesar de que ya contamos con traducciones muy buenas de algunos de sus escritos más importantes, así como con traductores de altísimo nivel, como Antonio Ziri6n, Agust6n Serrano de Haro o Miguel Garc6a Bar6, por citar solo algunos de los m6s renombrados. Sin embargo, esta carencia de traducciones no excusa la general desatenci6n que entre los int6rpretes de Ortega se ha prestado a su intr6nseca relaci6n con la fenomenolog6a, y m6s a6n cuando se trata de trabajos tan decisivos para interpretar y comprender a Ortega como es la edici6n cr6tica de materiales tan importantes como las “Notas de trabajo sobre Estimativa” recientemente publicadas. No es nada excepcional encontrar entre los int6rpretes actuales de Ortega la asunci6n acr6tica de las cr6ticas orteguianas a Husserl y a la fenomenolog6a, a pesar de que contamos en castellano con estudios m6s que suficientes para refutarlas. El caso concreto del m6todo es paradigm6tico, pues, parad6cticamente, el libro de San Mart6n sobre *La estructura del m6todo fenomenol6gico* es de los pocos, quiz6s de los 6nicos, que en cualquier lengua [incluyendo la alemana] se haya realizado sobre esta complej6sima cuesti6n con tal nivel y minuciosidad. Sin embargo, rara vez lo encontramos citado entre los int6rpretes de Ortega, sino que, por el contrario, suelen asumirse acr6ticamente las palabras del Maestro, sin advertir siquiera la p6rdida filos6fica que ello implica.

los hebreos a Jericó –yendo hacia ellos curvamente, en círculos concéntricos, cada vez más estrechos e insinuantes” [VIII, 245].

Ortega tenía clarísimo que el punto de partida es decisivo en filosofía, de ahí la importancia del método, por eso dedicó una parte nada desdeñable de sus primeros escritos a estas cuestiones en cursos como el citado *Sistema de la psicología* de 1915. Una de las tesis centrales logradas en estos primeros años es, como ya he insistido, la que nos muestra que “La conciencia de valor es tan general y primitiva como la conciencia de objetos” [VII, 710], adoptada por Ortega como punto de partida fundamental para los sucesivos análisis filosóficos. Nunca se parte, pues, como podría entenderse en la cita de 1947, de la vida humana en general, por sistemático que sea este fenómeno, sino de una tesis concreta y bien definida. Sin olvidar, por lo demás, que todo ello se logra gracias al método fenomenológico, sin el cual todo lo demás flotaría en el vacío. Basten, pues, estos breves comentarios generales para mostrar cómo la afirmación de Ortega según la cual “De esta manera abandoné la Fenomenología en el momento mismo de recibirla” [IX, 1119] solo puede ser asumida desde una lectura que hoy, además de “venerativa”, según nos advirtió Cerezo hace ya tres décadas, resulta completamente inadmisibile para quienes pretendemos confrontarnos críticamente y con rigor a la filosofía de Ortega. Y mucho más cuando se trata, como es nuestro caso, de comprender a fondo las bases fenomenológicas de esa ciencia Estimativa que, todavía hoy, más de un siglo después de ser proyectada por nuestro filósofo, espera una investigación “a la altura de los tiempos”.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

98

- ACEVEDO, J. [2015], *Ortega y Gasset. ¿Qué significa vivir humanamente?* Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- ARANGUREN, J. L. [1966, 3ª ed.], *La ética de Ortega*. Madrid: Taurus.
- Benavides, M. [1988], *De la ameba al monstruo propicio: Raíces naturalistas del pensamiento de Ortega y Gasset*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- CEREZO, P. [2011], *José Ortega y Gasset y la razón práctica*. Madrid: Biblioteca Nueva/ Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón.
- [1984], *La voluntad de aventura: aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*. Barcelona: Ariel.
- DÍAZ ÁLVAREZ, J. M. [2011], "El héroe realista como modelo moral. Algunas consideraciones sobre la ética de Ortega y Gasset" en Javier San Martín y José Lasaga [eds.], *Ortega en circunstancia. Una filosofía del siglo XX para el siglo XXI*. Madrid: Biblioteca Nueva/ Fundación José Ortega y Gasset, pp. 143-170.
- DÍAZ ÁLVAREZ, J. M. y BRIOSO, J. [2019], "El filósofo y sus filosofías. Ortega, la fenomenología y algo más" en José Lasaga y Jesús M. Díaz Álvarez [eds.], *La razón y la vida. Escritos en homenaje a Javier San Martín*. Madrid: Trotta, pp. 373-386.
- [2015], "Esperar lo inesperado: Algunas reflexiones sobre la contingencia a partir de la obra de Antonio Rodríguez Huéscar y José Ortega y Gasset" en *Bajo palabra. Revista de filosofía*. II Época. No. 11. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, pp. 117-147.
- DURÁN, M. [1966], "Ortega y von Uexküll: de la biología a la razón vital" en *Revista canadiense de estudios hispánicos*. Vol. 21. No. 1. University of Ottawa, pp. 101-116.
- ECHEVERRÍA J. y GARCÍA, S. [2017], "La Estimativa de Ortega y sus circunstancias" en *Revista de Estudios Orteguianos*. No. 34, pp. 81-115.
- EXPÓSITO, N. [2018], "Nota introductoria a la traducción de «La idea de una cultura filosófica. Su primera germinación en la filosofía griega» de Edmund Husserl", en *Investigaciones Fenomenológicas*. No. 15., pp. 187-205.
- FERNÁNDEZ DE LA MORA, G. [1961], *Ortega y el 98*. Madrid: Rial.

- FINK, E. [1956], "El problema del modo de ser de la comunidad humana" en *La Torre*. Revista general de la Universidad de Puerto Rico. No. 15-16. San Juan: Universidad de Puerto Rico, pp. 501-524.
- GARAGORRI, P. [1972], *Unamuno y Ortega*. Madrid: Salvat /Alianza.
- GARCÍA MORENTE, M. [1938], *Lecciones preliminares de filosofía*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- GIBU, R. [2015], "En torno a la esencia del poder. Un estudio comparativo entre Max Scheler y José Ortega y Gasset" en *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu*. Vol. 57, No. 163, pp. 125-153.
- GRACIA, D. [2011], *La cuestión del valor*. Madrid: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Discurso de ingreso.
- GRANELL, M. [2010], "Introducción", en Ortega y Gasset, J., *El tema de nuestro tiempo*. Madrid: Espasa Calpe, pp. 9-56.
- [1977], *Ethología y existencia*. Caracas: Editorial Equinoccio. Existe edición electrónica de 2008 de la Fundación Manuel Granell.
- GUTIÉRREZ SIMÓN, R. [2016], "Los límites del sujeto y la libertad en Ortega y Gasset" en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*. No. 69, pp. 109-123.
- [2015], "Sobre la interpretación del concepto orteguiano de «vocación»" en *Revista de Estudios Orteguianos*. No. 31, pp. 115-139.
- HEIDEGGER, M. [2000], *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza. Edición y traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte.
- HUSSERL, E. [2018], "La idea de una cultura filosófica. Su primera germinación en la filosofía griega" en *Investigaciones Fenomenológicas*. No. 15. pp. 207-218. Traducción de Noé Expósito.
- [2014], *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte, Metaphysik, Späte Ethik*. Texte aus dem Nachlass 1908 – 1937. New York: Springer. Edición de Rochus Sowa y Thomas Vongehr.
- [2013], *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura. México: FCE. Traducción de Antonio Ziri6n.
- [2002], *Renovaci6n del hombre y la cultura. Cinco ensayos*. Barcelona – México: Anthropos-UAM. Traducci6n de Agust6n Serrano de Haro.
- [1988], *Vorlesungen 6ber Ethik und Wertlehre*. 1908-1914. The Hague: Kluwer Academic Publishers, 1988. Edici6n de Ullrich Melle.

- [1973], *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920. The Hague: Martinus Nijhoff. Edición de Iso Kern.
- [1973], *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-28. The Hague: Martinus Nijhoff. Edición de Iso Kern.
- [1973], *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-35. The Hague: Martinus Nijhoff. Edición de Iso Kern.
- INMAN FOX, E. [1984], "Revelaciones textuales sobre las 'Meditaciones' de Ortega" en *Ínsula: revista de letras y ciencias humanas*. No. 455. Madrid: ARCE, p. 4.
- LASAGA, J. [2019], "Circunstancia contra vocación: el diálogo de Gaos con Ortega" en *Metafísica y Persona. Filosofía, conocimiento y vida*. Año 11. No. 21, pp. 11-36.
- [2014], "La forma centauro en filosofía. Sobre la escritura filosófica orteguiana" en *SCIO. Revista de Filosofía*. No.10 Valencia: Universidad Católica de Valencia, pp. 81-125.
- [2006], *Figuras de la vida buena*. [Ensayo sobre las ideas morales de Ortega y Gasset]. Madrid: Enigma/ Fundación José Ortega y Gasset.
- [1991], Tesis Doctoral inédita, *La consistencia del yo en el pensamiento de Ortega y Gasset*.
- MARÍAS, J. [1991], "Conciencia y realidad ejecutiva. La primera superación orteguiana de la fenomenología" en *Acera de Ortega*. Madrid: Espasa Calpe.
- MELLE, U. [1988], "Einleitung des Herausgebers" en E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*. The Hague: Kluwer, pp. XIII-XLIX.
- MORÓN ARROYO, C. [1968], *El sistema de Ortega y Gasset*. Madrid: Alcalá.
- ORRINGER, N. [1979], *Ortega y sus fuentes germánicas*, Madrid: Gredos.
- ORTEGA Y GASSET, J. [2017], "Notas de trabajo sobre Estimativa. Tercera parte", *Revista de Estudios Orteguianos*, No. 35, pp. 7-36. Edición de Javier Echeverría y Dolores Sánchez
- [2016], "Notas de trabajo sobre Estimativa. Segunda parte", *Revista de Estudios Orteguianos*, No. 33, pp. 7-25. Edición de Javier Echeverría y Dolores Sánchez.

- [2016], "Notas de trabajo sobre Estimativa. Primera parte" en *Revista de Estudios Orteguianos*. No. 32, pp. 5-54. Edición de Javier Echeverría y Dolores Sánchez.
- [2004-2010], *Obras completas*. Madrid: Taurus/ Fundación José Ortega y Gasset. 10 vols.
- [1996], *Meditación de nuestro tiempo. Las conferencias de Buenos Aires. 1916 y 1928*. Madrid: FCE. Edición de José Luis Molinuevo.
- [1923], "Nuevos hechos, nuevas ideas. ¿Qué son los valores? Iniciación en la Estimativa" en *Revista de Occidente* IV. Octubre, pp. 39-70.
- REGALADO, A. [1990], *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*. Madrid: Alianza.
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A. [1985], *Perspectiva y Verdad*. Madrid: Alianza.
- [1982], *La innovación metafísica de Ortega: crítica y superación del idealismo*. Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia.
- SÁNCHEZ CÁMARA, I. [2010], "Introducción" en Ortega y Gasset, J., *Introducción a una estimativa. ¿Qué son los valores?* vol. 11 de *Opuscula Philosophica*. Madrid: Encuentro, pp. 5-9.
- [2000], "Ortega y Gasset y la filosofía de los valores" en *Revista de Estudios Orteguianos*. No. 1, pp. 159-170.
- SAN MARTÍN, J. [2019], "El lugar de la filosofía de Ortega en la filosofía española contemporánea" en *Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de investigación filosófica y científica*. No. 4, pp. 139-156.
- [2015], "La lectura de Ortega por parte de Giuseppe Cacciatore" en Antonio Scocozza y Giuseppe D'Angelo (eds.), *Filosofía, historia, política y cultura. Magister et discipuli*, Tomo 2. Bogotá: Penguin Random House, pp. 397-420.
- [2013], "Why Declaring Ortega to be a Phenomenologist is Important. Reasons and Difficulties" en *Investigaciones fenomenológicas*, Vol. Monográfico 4/I Razón y vida. pp. 297-312.
- [2013], "La recepción de la fenomenología y su filosofía en torno a El tema de nuestro tiempo" en Javier Zamora [ed.], *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, pp. 47-67.
- [2012], *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva/ Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón.
- [2005], "Los escritores del 98 en la configuración del pensamiento de Ortega" en *Devenires. Revista de filosofía y filosofía de la cultura*. Vol. VI.

No. 12. México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, pp. 113- 133.

[2000], "La ética de Ortega: nuevas perspectivas" en *Revista de Estudios Orteguianos*. No. 1. pp. 151-158.

[1998], *Fenomenología y cultura en Ortega*. Madrid: Tecnos.

[1994], *Ensayos sobre Ortega*. Madrid: UNED.

[1986], *La estructura del método fenomenológico*. Madrid: UNED.

SERRANO DE HARO, A. [1995], "Actos básicos y actos fundados" en *Anuario Filosófico*, Universidad de Navarra. No. 28. pp. 61-89.

SCOTTON, P. [2018], "La formación del ser humano. Sobre el humanismo de Manuel Granell" en *Res publica. Revista de Historia de las ideas Políticas*. Vol. 21 No. 3 Madrid: Universidad Complutense de Madrid, pp. 497-515.

SILVER, P. [1978], *Fenomenología y Razón Vital. Génesis de "Meditaciones del Quijote" de Ortega y Gasset*. Madrid: Alianza.

UNAMUNO, M. de [2011], *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Madrid: Alianza.

OTRAS FUENTES

Suplemento cultural Babelia de *El País* del 10 de junio de 2017, disponible online en:

https://elpais.com/cultura/2017/06/09/babelia/1497029398_916542. [consultado por última vez el 29 de enero de 2019].

Web del Archivo Husserl de Lovaina, que ofrece una amplia información al respecto, así como de los materiales aún inéditos:

<https://hiw.kuleuven.be/hua/editionspublications> [consultado por última vez el 29 de enero de 2019].



EL DUPIN DE POE Y LA ACTITUD FENOMENOLÓGICA

POE'S DUPIN AND THE PHENOMENOLOGICAL ATTITUDE

Guillermo Moreno Tirado
Universidad Complutense de Madrid

guigom@ucm.es

103

Este trabajo pretende un acercamiento aclaratorio al sentido de la «actitud fenomenológica» poniendo en juego una interpretación de los tres cuentos «analíticos» o «de detectives» de Poe, de tal modo que sirva de «introducción», en sentido fuerte, al tipo de investigación y de cuestión a la que se enfrenta la fenomenología como «la» filosofía todavía viable. Para que la «introducción» tenga ese carácter fuerte, esto es, que sea una «conducción al asunto mismo», la lectura de los cuentos se centrará, primero, en los exergos de estos, que actúan como introducciones, para luego abordar cómo, a través de la figura de Dupin, se asiste en un plano ficticio a la puesta en juego de la actitud fenomenológica. Con ello se defenderá el particular estatuto de la investigación y del «objeto» fenomenológico, concluyendo con la importancia de mantenerse en su incómoda limitación.

This paper aims to a clarifying approach to the meaning of the “phenomenological attitude” by bringing into play an interpretation of the three “analytic” or “detective” tales by Poe in a way that works as an “introduction”, in a strong sense, to the type of investigation and of question the phenomenology as “the” still viable philosophy faces. In order for the “introduction” to have this strong character, that is, for it to be a “driving to the matter itself”, the reading of the tales will focus firstly on the their exergus, which act as introductions, to then to approach how, through Dupin’s figure, it is attended to the bringing into play of the phenomenological attitude in a fictitious level. With this, the odd status of the phenomenological research and its “object” will be defended, concluding with the relevance of it being kept in its awkward limitation.

Palabras clave: Poe | Dupin | Actitud fenomenológica | Carácter ficcional

Keywords: Poe | Dupin | Phenomenological attitude | Fictional character

1. PALABRAS PREVIAS

A la hora de leer las líneas que siguen debe tenerse en cuenta la circunstancia oral que tuvieron las notas de las cuales resultó este texto y del carácter «introdutorio» del seminario en el cual se pronunció una conferencia con el mismo nombre. No hemos querido modificar el texto que se preparó ex professo y a petición del organizador de aquel seminario, ya que ello hubiera producido otro texto que en muy poco hubiera tenido que ver con este. De todas formas, el autor de estas líneas considera que el texto resultante tiene valor precisamente como introductor a eso que en el título se explicita como «actitud fenomenológica». Que, además de ello, haya un indicio de lectura [también fenomenológica] de Poe [y concretamente de tres de sus cuentos], se debe a que el tramo de texto de Poe escogido se asume como susceptible de ser leído en clave de iniciación en el tipo de cuestión que lo es cuando el discurso pretende ser [o, simplemente, es, de hecho] fenomenológico.

104

A este respecto, la palabra alemana *Einführung*, tanto por su morfología y campo semántico, como por el tipo de «experiencia» que pone en juego cuando se la convoca, es la que reclamamos aquí para marcar ese carácter de introducción y es también el motivo por el cual parte de la interpretación ha versado sobre los tres exergos que Poe pone a los tres cuentos que constituyen el tramo a interpretar. Respecto a lo que dicha palabra convoca y en lo que respecta a lo que pretende ser tomado aquí: se trata del «verse conducido hacia» la cuestión misma y por la cuestión misma. Asimismo, que la atención se haya centrado en los exergos de los cuentos de Poe se debe, además de a todo lo que diremos, al hecho de que cada uno de ellos constituye un modo como Poe hace acontecer una situación en la que se asiste a la introducción de un modo de enfrentar lo que aquí se interpreta: el tipo de cuestionamiento que ejerce la fenomenología; y esta es la razón última que hizo decidimos por este tramo del texto de Poe.

Debe hacerse notar, sin embargo, que muchas de las cuestiones que deberían aparecer desarrolladas o esbozadas en una interpretación, si no completa sí más amplia, de los textos de Poe se dejarán para otras ocasiones, aunque algunas de ellas han sido tomadas en cuenta para lo desarrollado [y pistas de por dónde deberían seguir esos desarrollos se han dejado en notas al pie].

Se asume que el lector habrá leído o tendrá a bien leer los cuentos que se están interpretando, e incluso se anima a tenerlos delante a la hora de atender a ciertos pasajes de la lectura ofrecida. Hemos optado por hacerlo así porque un resumen de los cuentos comportaría cierta «distracción acrítica» de la dirección que aquí se toma [que no tiene porqué ser la de todos los lectores de esos cuentos] y un seguimiento detallado [que hiciese más

explícita la dirección] excedería con mucho los límites del trabajo. La lectura que se hace de Poe, por tanto, no pretende ser definitiva, pues esta es dependiente, a su vez, de la interpretación de la fenomenología en general [no de un autor concreto que se diga adscrito a ella] y del tipo de proyecto de investigación por el que se apuesta aquí.

2. CUESTIONES ENIGMÁTICAS: A PROPÓSITO DE LOS EXERGOS

Quizá valga interpretar que las «citas» [al menos dos sí lo son] que introducen los «cuentos analíticos o de detectives» de Poe que tienen como protagonista a C. August Dupin no son gratuitas y que, en efecto, «introducen» los cuentos, lo cual significa que en ellas puede encontrarse el núcleo de lo que va a desplegarse en estos y, por tanto, que con ellas se activa cierto mecanismo característico del fenómeno «cuento», a saber, su carácter marcadamente ficcional, o sea, su explícita intención de quedar al margen de la validez, de procurar que lo dicho no se corresponda a «realidad» alguna. Obviamente, esto no quita absolutamente nada a la coherencia interna del «mundo», es decir, de las situaciones que describe allí Poe, sino que, simplemente, estas no pretenden ser descripción de nada «efectivo»; es más, en su descripción pudiera percibirse una marcada intención extravagante [lo allí narrado resulta a todas luces improbable pero no imposible] que despejaría las dudas sobre la renuncia implícita a la validez que tienen los cuentos.

Dado como hemos enunciado este marcado carácter, se entiende que el cuento [así descrito] es un fenómeno moderno, de modo que, por ejemplo, uno debería cuidarse de aplicar este carácter ficticio retrospectivamente a otros textos que tradicionalmente se colocan en algo así como «literatura», a pesar de pertenecer a otras situaciones históricas, ya que ese carácter solo ha comparecido como lo ha hecho por pertenecer a la situación en la cual la validez [del juicio, del enunciado, o sea, la pregunta por en qué consiste lo válido, lo cierto] es la cuestión relevante. Esta advertencia tiene además un aspecto positivo, a saber, interpretar un cuento será atender al carácter ficticio que lo constituye y, por tanto, será atender a un aspecto de lo moderno que, por situarse en o al margen de los ámbitos modernos de validez [la validez cognoscitiva y la validez práctica], no da cuenta de este o aquel ente, esto o aquello válido, sino del «ser» de las cosas, a saber, de la cuestión moderna en general. Estamos, por tanto, en el filosofema kantiano de la figura de belleza libre; en aquello para lo cual, cumpliéndose el principio de finalidad, no hay, no se encuentra fin —o que encontrándonos en el proceso de producción de regla para la construcción de figura, esta no se encuentra o, con las palabras de Kant, que se trata de una «esquematización sin concepto» y, por tanto, de una mera «representación de...»—, para lo cual, sin embargo, se sigue exigiendo que el procedimiento siga operando, o sea,

que se siga tratando de un juicio «con todas las de la ley», de modo que, en definitiva, exige que sigamos interpretando . Pues bien, atendamos a esas citas que introducen el texto –reproducimos ahora las dos primeras traduciéndolas nosotros del inglés –.

La canción que cantaban las sirenas, o el nombre que Aquiles adoptó cuando se escondía entre mujeres, aunque cuestiones enigmáticas, no están más allá de toda conjetura. [Sir Thomas Browne].

Hay series ideales de acontecimientos que corren paralelas con aquellas reales. Raramente coinciden. Generalmente, hombres y circunstancias modifican la serie ideal de acontecimientos, de tal modo que parecen imperfectos, y sus consecuencias son igualmente imperfectas. Así como con la Reforma; en vez de Protestantismo tuvimos Luteranismo. [Novalis, *Moral Ansichten* [Opiniones Morales]].

En la primera leemos que «las cuestiones enigmáticas no están más allá de toda conjetura», y es relevante que la cita elegida no hable de resolver nada, sino de tratar de enfrentarse a la cuestión como una efectiva cuestión, esto es, como algo que uno tendría intención de contestar, a pesar de que cupiera el caso de que dicha cuestión no pudiera resolverse. Cabe, entonces, por un lado, la pregunta acerca de qué actitud debe hacerse valer para afrontar las cuestiones enigmáticas tal que se logre algún decir sobre ellas y, por otro lado, qué decir sería ese; dicho de otro modo: en qué consisten esas conjeturas y cuál es la actitud desde la cual se emprenden.

La segunda ahonda en esta misma idea: una serie de hechos ideales, esto es, hechos que no pueden ser meramente efectivos [*wirklichen*], pero que son hechos o sucesos [*Begebenheiten*], que son posibles y no meramente irreales, corren paralelos a la serie de los hechos efectivos. Estos hechos son los que, en efecto, se imponen, ya que «hombres y circunstancias modifican» la serie de sucesos ideales. Esta intervención hace que aquellos hechos ideales [pero no irreales, no imposibles] no se cumplan, de modo que tanto ellos como sus consecuencias quedan imperfectos o incompletos [*unvollkommen*], en otras palabras, quedan como meramente efectivos. Sin embargo, precisamente porque se trata, en cualquier caso, de hechos y no de irrealidades, cabe de ellos «conjetura», esto es, cabe algo que decir acerca de ellos, aunque, como las cuestiones enigmáticas, no se puedan decir efectivamente [*wirkliche*], pues lo que se diga sobre ellos [las conjeturas] no puede tenerse por cierto, y esto no puede probarse ni refutarse. La pregunta formulada para la cita que introduce el primer cuento sigue aquí en pie y, ahora, añadimos otra acerca de qué revelaría una actitud para la cual no fuese relevante que lo que se considerase tuviera o no algo así como correlato efectivo, sino que, en la medida en la que uno se mantuviese en ella, lo considerado bien pudiera ser algo «ideal» [como aquellos hechos], pero no por ello «irreal».

Por otro lado, el primero de los cuentos de la serie nos anuncia en sus

primeras líneas cuál será el tema mismo de los cuentos, a saber, eso que allí se llama «características mentales analíticas», y es el texto mismo el que nos permite interpretar que se tratará de este asunto, pues allí mismo se explicita la dificultad inherente del ejercicio de tratar de analizar las características mentales del análisis observando cómo ocurre el análisis en alguien que las posee. Por el mismo tenor del texto [o de los tres textos en conjunto], podemos decir también que esas «características mentales analíticas» son lo que se puede entender por «pensar» en general [por ejemplo, como aparece en Descartes], o por algo así como «razón» [por ejemplo, como aparece en Kant]. ¿Ante qué nos ponen ambos exergos y el asunto mismo de los cuentos?

3. EL CARÁCTER EXTRAVAGANTE

Sabemos que en los cuentos cierto personaje resolverá cuestiones que para todos los demás resultan enteramente irresolubles. Este personaje no renunciará al carácter enigmático de las cuestiones que se le presentan, sino que, reconociendo dicho carácter, tratará de algo así como «hacer conjeturas». Dado que no son meras suposiciones, sino que dicho personaje termina resolviendo las cuestiones, más bien, diremos que lo que este personaje logra es decir lo enigmático, que en el cuento equivale a resolverlo y, por lo tanto, que deje de haber enigma. Ahora bien, con ello, dado que con este personaje se hace valer el carácter extravagante de la marca de lo ficticio, quizá no haya que interpretar que lo que nos encontramos es meramente con el «modo para resolver lo enigmático», sino que, poniendo en primer plano el carácter extravagante del personaje como marca de lo ficticio, cabe la interpretación de que lo «enigmático» [en general] refiera a algo que, a pesar de enfrentarnos seriamente a ello [como hacen todos los otros personajes de los cuentos analíticos], no se pueda resolver, o sea, que para ello, cuando se lo encuentra en general [no cuando pertenece a lo ficticio de un cuento] no haya la posibilidad de que aparezca un Dupin para resolverlo, de modo que eso «enigmático» termine siendo reconocido como la cuestión, siendo engañoso [dupin] esperar que se resolviera. El que una cuestión, que lo es porque se la busca y porque se la pretende encontrar, quede intacta, o sea, no se encuentre «respuesta» para ella a pesar de todo, indica que, quizá, esta no sea una cuestión cualquiera, sino la cuestión que en cualquier caso es siempre cuestión, o sea, el problema, en general, de en qué consiste cierta situación históricamente dada en la cual se está, problema que en el siglo XX ha aparecido formulado [desde, y solo gracias a, la fenomenología] como «la pregunta por el ser» [como se sabe, en Heidegger], que es, quizá, un modo algo pedante de decir la pregunta por el suelo que se pisa.

Dicho esto, nótese, no obstante, que lo que se busca en la trama de los cuentos es una solución, o sea, un límite, una definición, una efectividad,

luego podemos interpretar que la «cuestión» se juega en los juicios que hayan de ser [¿por su forma?] válidos. Así pues, cabe interpretar que estos cuentos, precisamente porque en ellos el tema es el «análisis de las características mentales del análisis», o sea, del carácter según el cual caben juicios de conocimiento que sean válidos [¿a priori?], lo «enigmático» en cada caso estaría haciendo las veces del asunto que es cuestión en la Modernidad, a saber, la posibilidad de la validez del enunciado, la posibilidad del conocimiento. Así, el que Dupin resuelva el «enigma», la narración de eso mismo teniendo lugar, sería algo así como dar con el modo siempre buscado para atender a esta cuestión, que no es sino plantearla, y que esta se perciba en cuanto tal, a saber, como la pregunta por el fondo sobre el cual ya se está, por el suelo que se pisa.

Pues bien, al carácter extravagante de este personaje le pertenece que, cuando se vale del «análisis», los «resultados» que obtiene parezcan sorprendentes e, incluso, «más allá de lo natural», fuera de lo común o, dicho de otro modo, ajeno a la espontaneidad de cualquiera, a pesar de que para él ha sido algo así como su «normal proceder». A la extravagancia señalada más arriba a cuenta del carácter ficticio del texto le pertenece ahora que, en el cuento, Dupin pase por ser alguien que logra todo esto «de suyo», o sea, que logra «resolver enigmas». Ahora bien, dado que para la interpretación que tratamos de sostener aquí, «resolver enigmas» solo quiere decir dar la respuesta a un acertijo en el cuento, mientras que «fuera de él» se trata de la figura «lograr plantear la cuestión que en cualquier caso es problema en la Modernidad», el que Dupin parezca tener «poderes sobrenaturales», pero que para él mismo sean lo espontáneo, nos hace pensar que, en efecto, la actitud que logra tener Dupin ante las cosas no es algo que pudiera ir «de suyo» y que el hecho de que para él sí vaya de suyo pertenece a su carácter extravagante [digamos, se debe a que Dupin solo es un personaje de Poe]; se debe, por tanto, a que se trata de un cuento y no de la crónica acerca de alguien. Dicho de otro modo, lo que hay en juego es cómo el cuento hace valer, ante todo, lo ficticio. Así, quizá sea más acorde a todo lo dicho y al propio texto entender que «lo que hace Dupin» solo es posible [para nosotros] mediante un exigente y riguroso esfuerzo por mantenerse en cierta actitud que no es aquella que normalmente se tiene ante las cosas. A esa otra actitud le pertenecerá eso que puede señalarse, en el propio texto de Poe, como la «virtud» misma de Dupin: «saber qué se debe observar», pues en los cuentos, sus «conjeturas» proceden de sus observaciones.

4. ACTITUD NATURAL Y ACTITUD FENOMENOLÓGICA

¿Qué actitudes son estas? Podemos responder a esta pregunta a partir de cómo nombra Husserl ambas actitudes. A la actitud normal, aquella para la cual lo que haría Dupin sería algo extraordinario, la llama Husserl «actitud

natural», y con ello se refiere a la espontaneidad de nuestro normal trato con las cosas, la cual se caracteriza por prevalecer en ella la tesis de que aquello con lo que tratamos, o sea, el «mundo», es algo ahí existente. Esta actitud, en principio, no comporta más problema que el que aquello que «se conoce» en ella no comporta «ciencia» o, mejor dicho, no comporta «seguridad», sino que, más bien, presupone esa «seguridad», se tiene la seguridad [presupuesta] de que se puede contar con que lo que «se conoce», «se hace», etc., pues, en efecto, ello «está ahí». Digamos que la «seguridad» no conforma algo que se averigua sino simplemente algo que funciona como lo obvio. Ahora bien, cuando esta misma actitud pretende conocer con rigor aquello que solo «conoce espontáneamente», entonces, la «seguridad» pasa a ser el criterio que debe servir para ratificar que aquello conocido ha sido efectivamente conocido. Por consiguiente, ese «conocer con rigor» aquello que se llama «natural» consiste en lograr enunciados válidos, o sea, que den «seguridad», esto es, que sean certum [ciertos], que pertenezcan a la certitudo [certeza] o tengan su carácter. El «tener» esa seguridad consiste en saber a qué atenerse con respecto a esto o lo otro en vistas a otra cosa, es decir, para hacer esto o aquello. A eso, el mismo Husserl lo llama hacer ciencia natural, la cual da «conocimiento» en tanto que «poder», o sea, «capacidad para...».

Bien, pues esta actitud, que da sus resultados, lo que no logra es comprender en qué consiste que sea precisamente eso lo que ocurre cuando se hace ciencia. Para tratar de «conocer» eso mismo [pues para Husserl esto supone el establecimiento de una ciencia o una región específicamente científica] necesitamos llegar a cierto «objeto», el cual, como ha quedado mostrado –aunque aquí solo lo hemos indicado; parte de la obra de Husserl consiste en dar cuenta de ello pormenorizadamente–, no puede ser ganado desde esta actitud. A ese «objeto» lo llama Husserl la «conciencia pura»: algo así como «fenómeno» en general, el cual no es nada óntico, sino aquello que permite entender en qué consiste lo óntico.

Para llegar a ello con solvencia hace falta un riguroso esfuerzo particular que consiste en «desconectar» o «poner entre paréntesis» la «actitud natural». Todo el objetivo de dicha puesta entre paréntesis es ganar esa «otra región». Ahora bien, no se trata, en ningún caso, de negar la actitud natural, ni de refutarla, ni cosa parecida, pues su tesis principal sigue siendo vigente incluso cuando se ha ganado la otra actitud. De lo que se trata es precisamente de ganar una actitud, por consiguiente, aunque Husserl diga aquí y allá que ello redundaría en la «obtención» de otra «región», en la medida en que esta no puede considerarse como nada «óntico», sino que ella consiste en el «ser» de lo óntico, tampoco es, como tal, ninguna «otra región», digamos, independiente de las cosas. Dicho de otro modo, no hay ninguna otra región, sino, en todo caso, la misma región siendo «otra», donde lo de «otra» refiere a que hay que llegar a algo así como lo «no-óntico», o sea, lo «otro» que lo óntico, de lo óntico mismo. Esto, para Husserl,

como ya se ha dicho, es la «conciencia pura», es decir, eso que puede llamarse fenomenológico, que es donde [pero no es lugar alguno] se puede describir el ser-esto de esto o el ser-aquello de aquello en cuanto tal. Para ello hay que desconectar el normal trato con las cosas, de modo que uno pueda dirigirse a lo que en ellas mismas «es» cosa, o sea, aquello que ellas son en cuanto tal, a saber, «nada ahí en sí», sino el contenido concreto de «mis» [de cualquiera] vivencias, el contenido intencional de «mi» [de cualquier] conciencia pura, la cual es considerada como transcendental en el sentido de que se trata de las condiciones de la posibilidad del acontecer cosas en general. A eso «ahí», que no es nada óntico, en la intencionalidad de la conciencia, se lo llama fenómeno y a la actitud que logra estar atenta a ello fenomenológica.

5. ALGO QUE GANAR

110

El que haya algo que ganar, implica que «eso» que se gana no va de suyo, es decir, que no es el «normal habérselas con...», pero, como hemos dicho, tampoco consiste en algo así como «otro habérselas», de hecho, solo el cuento puede asumir describir coherentemente algo así como «otro habérselas», es más, esto solo es posible para aquel discurso que se vindica a sí mismo como ficticio, el cual es reconocible por cuanto en los cuentos analíticos de Poe hay alguien que sí tiene otro efectivo «modo de estar en el mundo», de manera que para él no supone esfuerzo alguno, riguroso o no.

Por consiguiente, para nosotros –a quienes sí se nos juegan los cuartos porque, como decía el griego, no nos valen que nos cuenten cuentos–, esto a ganar es algo que siempre queda por ganar, o sea, que solo habrá sido ganado en el concreto caso del «en cada caso» en que se emprenda el esfuerzo por ganarlo, pero no algo en lo que, por así decir, pudiéramos establecernos permanentemente. Dicho de otro modo, puede deducirse que no puedo estar en o tener «eso» que ganase sin, al mismo tiempo, tener que seguir en el esfuerzo por ganarlo; si se cesara en este esfuerzo, simplemente se perdería. Es al mantenido esfuerzo [por lo que «no va de suyo»] a lo que llamamos, utilizando la terminología de Husserl, «actitud fenomenológica»; actitud, por lo tanto, que también hay que ganar, ya que lo que se gana con ella es la cuestión que siempre es cuestión, siendo, a su vez, ganar la cuestión lo que significa propiamente el mantenerse en esa actitud: «Así, se entiende que la fenomenología sea, en cierto modo, el secreto anhelo de toda la filosofía moderna».

El que ello sea así es coherente con que a lo que atiende la actitud fenomenológica sea a eso mismo que ha desconectado: el mundo, el cual, en efecto, «es» [existe, está ahí como dado], pero que, precisamente por ello, no está, de suyo, en primer plano. Así, el que la fenomenología sea, en definitiva, «filosofía» o «la» filosofía [que en la Modernidad acontezca

en su apogeo como crítica y que para alguien como Heidegger haya terminado consistiendo en hermenéutica] responde a que es la propia actitud fenomenológica lo en cualquier caso buscado por nosotros, es decir, lo que acontece como «enigma», como la cuestión.

Pues bien, ese esfuerzo en cada caso y a cada paso, que ha aparecido como «lo que más nos incumbe», acontece en los cuentos por cuanto el enigma tiene lugar y se resuelve. Ahora bien, en cierto modo, «fuera del cuento», no hay manera de exponer eso de «resolver el enigma», si no es porque se ponga en juego algún mecanismo que nos permita describirlo sin que ello implique dar enunciados válidos acerca de ello, o sea, sin que, de hecho, se resuelva nada [más que, por ejemplo, en un cuento] . En el cuento esto ocurre precisamente haciéndose valer el carácter ficticio del mismo. Nosotros tenemos que valernos de eso a lo que Husserl llama *epoché* [el término técnico para exponer la desconexión de la actitud natural]. Esta consiste, resumidamente, en ganar distancia o ab-stancia, esto es, una posición que no sea posición alguna [de ahí que el recorrido completo de la *epoché* comporte la desconexión no solo de algo así como el mundo natural, sino también de mi propio «yo», o sea, de mi subjetividad «empírica»]. Se trata, entonces, de mantenerse en esa no-posición, la cual gana el que «las cuestiones enigmáticas no están más allá de toda conjetura». Mediante esta actitud, a pesar de que la cuestión no pueda «resolverse» [darse finalmente su límite], seguiremos buscándola seriamente con intención de encontrarla, esto es, seguirá siendo efectiva cuestión.

6. UN MODO DE TENER LUGAR EL ENIGMA

Atendamos, para terminar, a cómo se enfrenta Dupin al enigma del asesinato en la Rue Morgue, enigma que no es trivial para nuestra propia situación, es decir, para aquella en la cual se da el fenómeno «lengua moderna». Ya dijimos que el «secreto» del método es «saber qué observar» y hemos apuntado una interpretación de esto mismo en el sentido del método de la *epoché*. «Saber qué observar», en el cuento, equivale para nosotros a saber lograr la suficiente distancia, o sea, ganar la no-posición. Pues bien, todo el enigma pasa por unos sonidos que varios testigos han escuchado y que todos han reconocido como «voces» en alguna lengua que ellos ignoran. El que un número suficiente de testigos reconozca algo así como «voces» y que entre ellos haya al menos uno que habla la lengua a la que cada cual atribuye la «voz» [y con ello la nacionalidad del asesino], permite a Dupin concluir que no será voz alguna, o sea, lengua alguna, sino un ruido que pudiera pasar por tal emitido por «alguien» capaz de un ruido tal, pero quizá no de una voz [en lengua alguna]. Esto, unido, entre otras observaciones, a un pelo pelirrojo demasiado particular para hallarse en cabeza humana, la fuerza desmedida que el sujeto ha demostrado en la escena, la violencia excesiva y la velocidad con la cual ha tenido lugar el suceso, hacen concluir a Dupin

que el asesino debe ser un simio, exactamente, un orangután de Borneo.

Señalemos, entonces, dos asuntos importantes en esto. El primero es que Dupin llega a todas estas constataciones «sabiendo qué observar». No se trata de sostener que en ello Dupin hace epoché de esto o lo otro, Dupin no hace ninguna epoché, pues el cuento permite extravagantemente, o sea, mediante la ficción, que efectivamente un orangután de Borneo mate, sin que nadie lo vea, a dos mujeres en su casa, que esto ocurra sin que haya signos evidentes para cualquiera de que allí ha estado rondando un orangután, y que un señor sin oficio ni beneficio interceda en dicha investigación para solucionarla simplemente atendiendo a noticias y a lo que puede observar a simple vista, etcétera. Lo ficticio es que Dupin sepa efectivamente qué observar en cualquier situación, que para él sea algo que va de soi. Esta ficción, sin embargo, en la medida en que se atiene a su ser-ficción, apunta o señala un aspecto nada ficcional de aquello que más nos incumbe, a saber, de nuestra situación: que el problema no es si hay o no hay juicios sintéticos [pues «haberlos haylos»], sino cómo y en qué condiciones los hay, o sea, qué hace falta para que los haya y desde qué lugar puede llegarse a comprender que es eso y no otra cosa la cuestión en la Modernidad, siendo, por consiguiente, esta pregunta irremediablemente tardía, «¿en qué consiste la Modernidad?», nuestra pregunta, nuestra cuestión enigmática.

El segundo asunto es que allí, todo el enigma versaba sobre las lenguas, o sea, se daba por supuesto que, aunque uno no pudiera identificar el significado para cierto significante, ello sería en efecto el caso, es decir, allí habría significante y significado, por lo que alguna lengua se estaría hablando. Al mismo tiempo, se estaría asumiendo que el que fuese una u otra lengua en nada supondría diferencia, esto es, da igual qué lengua se hable, pues se presupone que todas consisten en lo mismo. De nuevo, en la ficción reconocemos una suerte de «estupidez» entre los asistentes al crimen o, al menos, una desatención bastante imperdonable por cuanto a poco que se hubieran puesto a charlar entre ellos, allí mismo, habrían llegado entre todos a la conclusión, al menos, de que no era ninguna de las lenguas que ellos hablaban. El que esto no sea así, de nuevo, tiene que ver, por un lado, con el carácter ficticio, es decir, con la extravagante estupidez de los testigos y, por otro lado, con que el asunto en el cuento verse acerca de que las «características mentales analíticas» se pueden analizar atendiendo a que, cuando se trata de esas «características», el asunto se juega en «saber qué observar». Por ello, Dupin, «sabe observar» la comunión de lenguas y la coincidencia de los testimonios en referir una lengua que ellos no hablan pero que otro que también es testigo sí, a pesar de que este testimonio lo mismo con otra lengua para él desconocida, etcétera.

Como en el caso anterior, aquí la ficción señala algunas cuestiones que ya no tienen nada de ficción, sino que son pertenecientes a la cuestión que en cualquier caso es cuestión. Por un lado, ya lo hemos señalado, hay el

reconocimiento de que, si hay lengua, hay isomorfismo entre el conjunto signifiante y el conjunto significado. Este isomorfismo solo es reconocible desde la actitud fenomenológica, pues, como puede leerse en el cuento, digamos que solo Dupin sabría de ello, el resto estaría en algo así como actitud natural [insistimos, en el cuento esto no ocurre porque Dupin se encuentre efectivamente en una u otra actitud, el cuento no necesita de nada de eso para funcionar y, por tanto, tampoco los extravagantemente estúpidos testigos están en actitud alguna]; dicho de otro modo: que lo que reconoceríamos como lo «igual en cuanto a su forma» entre ambos conjuntos, solo puede tener estatuto eidético, es decir, no puede ser nada óntico. Por otro lado, de que todos reconozcan que una voz humana responde a un sistema lengua, podría decirse que a nuestra situación le pertenece como algo obvio, algo que la constituye, el que el allí donde haya eso de «humano», o sea, ese ente que en cada caso somos [como diría Heidegger], haya lengua y viceversa. Dado que todos los extravagantemente estúpidos testigos asumen que debe haber lengua, sería interesante preguntar si se asumiría en la propia trama del cuento el que cualquier lengua fuese traducible a cualquier otra como algo obvio y «natural»; dicho de otro modo, si el cuento nos diría algo acerca del presupuesto de traducibilidad exhaustiva interlingüística.

7. A MODO DE CONCLUSIÓN

No nos extenderemos más en la interpretación. Con lo expuesto queda claro que esta misma solo ha sido posible haciendo primero un esfuerzo por reconocer en qué podría consistir atender «fenomenológicamente» a esto o aquello, en este caso, a un texto y, más concretamente, al sentido de la «actitud fenomenológica» misma [para lo cual, de hecho, se atendió al texto elegido]. Dicha atención puede también merecer el rótulo de hermenéutica en el sentido de la fenomenología-hermenéutica de Heidegger, si bien ni la «hermenéutica» llanamente es lo mismo que la fenomenología, ni tampoco es lo mismo la fenomenología de Husserl y la fenomenología-hermenéutica de Heidegger. Sin embargo, sí hay en ambas la «actitud fenomenológica» o, al menos, la hay en los términos que aquí se han puesto en juego y, por consiguiente, parece que sí hemos introducido [*Einführung*] a una cuestión que ambos compartirían [pues la compartiría, seguramente, la «fenomenología» de cualquier corte].

Por lo demás, es evidente que con lo expuesto no se resuelve algo así como tratar de plantear la cuestión que, en cualquier caso, sería cuestión para nosotros, la cual, visto lo visto, quizá no sea ya solo la de la posibilidad de la validez del enunciado, sino la de si somos o no capaces de comprender en cada caso qué es cuestión. Ello se debe a que, si este es nuestro asunto, si este es el trabajo que andamos haciendo, eso no termina, sino que continúa, y sería muy excesivo e incluso impertinente, tratar de decir

que, en efecto, se habría terminado porque se hubiera dado finalmente una respuesta que pretendiese ser definitiva.

Es más, la introducción que no es cita al tercer cuento de la serie, *nil sapientiae odiosius acumine nimio*, que traducimos por «nada es más odioso para la sabiduría [o: nada odia más la sabiduría] que la excesiva agudeza», nos permite interpretar que sería quizá «odioso» [aunque también «ocioso»] para quien tratara de mantenerse en el esfuerzo, que alguien pretendiese ser «excesivamente perspicaz» pretendiendo haber dicho, esto es, haber terminado de decir lo que, si bien cabe en un particular decir o discurso [la filosofía o el filosófico], no se puede decir si no es manteniéndose en el esfuerzo de que, de hecho [*wirkliche*] no pueda [terminar de] decirse. Por ejemplo, que alguien pretendiese dar una definición acabada de aquello en lo que consiste «lo nuestro», «lo que más nos incumbe», etcétera. Podría ser que le ocurriera como al prefecto de policía G., en el tercer cuento de la serie, que presuponiendo que la cosa se movía en una «región», termina por no darse cuenta de que todo se jugaba en «otra»:

114

«El hecho es que el asunto es, en efecto, muy sencillo, y no tengo duda de que podremos manejarlo suficientemente bien nosotros mismos; pero luego pensé que a Dupin podría gustarle escuchar los detalles de este, porque es excesivamente extraño.»

«Sencillo y extraño», dijo Dupin.

«Pues, sí; y no exactamente eso, tampoco. El hecho es que todos hemos estado bastante desconcertados porque el asunto es tan sencillo, y aun así nos desconcierta por completo».

«Quizá es la excesiva sencillez de la cosa lo que os induce a error», dijo mi amigo.

«¡Qué absurdos dice usted!», replicó el Prefecto, riéndose a carcajadas.

«Quizá el misterio es un poco muy simple», dijo Dupin.

«¡Oh, cielos! ¿Cómo se le puede ocurrir semejante idea?»

«Un poco demasiado evidente».

«Ha! ha! ha!—ha! ha! ha!—ho! ho! ho!» rugió nuestro visitante, profundamente entretenido. «¡Oh, Dupin, todavía vas a ser mi muerte!»

Por otro lado, la misma «actitud fenomenológica» debe haberse hecho valer en notar las diferencias entre lo que el cuento hace y cómo lo hace y el ejercicio fenomenológico mismo. En el apartado anterior lo hemos hecho notar, pero merece la pena insistir en que la distancia entre lo uno y lo otro alumbra, precisamente, la irreductibilidad del carácter ficcional y su rendimiento para comprender qué observa la fenomenología. Esto no se ha desarrollado, pero sí se dejó apuntado al notar que la «observación» fenomenológica es siempre de lo eidético y, en este sentido, no va de *soi*, sino que hay que ganarla. El cuento nos permite vislumbrar esto a través del carácter extravagante de lo narrado, lo cual quiere decir que no nos sirve como «ejemplo» del ejercicio fenomenológico, sino como introducción hacia el mismo.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- AAV., DUQUE, F. [ed.] [2009], *Poe. La mala conciencia de la modernidad*, Círculo de Bellas Artes, Madrid.
- AAV. LEYTE, A. [ed.] [2017], *La historia y la nada. 14 ensayos a partir del pensamiento de Felipe Martínez Marzoa*, La Oficina, Madrid.
- BARRIOS, María José y GARCÍA, Francisco [2005], "Nil sapientiae odiosius acumine nimio. Séneca como máscara de Edgar Allan Poe" en Costas Rodríguez, J. [coord.], *Ad amicam amicissime scripta. Homenaje a la profesora María José López de Ayala y Genovés*, Vol. I. Madrid: UNED, pp. 409-417.
- BROWNE, T. [1893], *Hydriotaphia Urn Burial; or, a discourse of the sepulchral urns lately found in Norfolk*. London: C. Whittingham & Co. at the Chiswick Press.
- DERRIDA, J. [1980], *La carte postale de Socrate à Freud et au-delà*. Paris: Flammarion.
- DUQUE, F. [ed.] [2009], *Poe. La mala conciencia de la modernidad*. Madrid: Círculo de Bellas Artes.
- HEIDEGGER, M. [1981], GA Bd. 4, *Erläuterungen zur Hölderlins Dichtung* [Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HIGINO, C. [2009], *Fábulas*, trad., e introducción de Javier del Hoyo, José Miguel García Ruiz, notas e índices de Javier del Hoyo. Madrid: Gredos.
- HUSSERL, E. [1950], *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch. Den Haag: Martinus Nijhoff. Karl Schuhmann [hrsg.].
- IRWIN, J. [1996], *The mystery to a solution. Poe, Borges, and the analytic detective story*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- KANT, I. [1974], *Kritik der Urteilskraft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- LACAN, J. [1999], *Écrits I* [1966]. Paris : Éditions du Seuil.
- MARTÍNEZ MARZOA, F. [2009], *La cosa y el relato. A propósito de Tucídides*. Madrid: Abada Editorial.
- [2001], *Lingüística fenomenológica*. Barcelona: Antonio Machado.
- [1997], *Lengua y tiempo*. Madrid: Visor.[1987], *Desconocida raíz común*. [Estudio sobre la teoría kantiana de lo bello]. Madrid: Ed. Antonio Machado.

[1992], *De Kant a Hölderlin*. Madrid: La balsa de la Medusa.

MORENO M., C. [2000], «Un ámbito sin límite ni salvedad. La fenomenología como ciencia abierta y la recepción en Heidegger y Marion del "Principio de todos los principios"» en *Investigaciones Fenomenológicas*. Vol. Monográfico 5. Madrid: SEFE-UNED, pp. 239-254.

[2000], *Fenomenología y filosofía existencial*. Volumen I. Enclaves fundamentales. Madrid: Síntesis.

[2000], *Fenomenología y filosofía existencial*. Volumen II. Entusiasmos y disidencias. Madrid: Síntesis.

NOVALIS [1928], *Novalis Schriften, Im Verein mit Richard Samuel herausgegeben von Paul Kluckhohn*. Nach den Handschriften ergänzte und neu geordnete Ausgabe, Band 3, Fragmente und Studien II. Leipzig: Bibliographisches Institut.

116

POE, Edgar A. [1988], *Cuentos I*, Trad. Julio Cortázar. Madrid: Alianza Editorial.

[1978], *Collected works of Edgar Allan Poe, Volume II Tales and Sketches 1831-1842*. Thomas Ollive Mabbott [ed.], Massachusetts: Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press.

[1978], *Collected works of Edgar Allan Poe*. Volumen III *Tales and Sketches 1843-1849*. Thomas Ollive Mabbott [ed.], Massachusetts, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.

RODRÍGUEZ, Ramón [1997], *La transformación hermenéutica de la fenomenología: una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid: Tecnos.

SUETONIO TRANQUILO, C. [1980], *Vida de los doce Césares*. Volumen II. Lib. II-IV, trad. y revisión Mariano Bassols de Climent. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

STASHOWER, Daniel [2010], *Edgar Allan Poe y el misterio de la bella cigarrera: la investigación de la atroz muerte de Mary Rogers*, trad. Miguel Temprano García. Barcelona: Alba.

TRACIO, D. [2002], *Gramática. Comentarios Antiguos*, trad., introducción y notas críticas, Vicente Bécares Botas. Madrid: Gredos.



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

EL CÍRCULO HERMENÉUTICO EN *SER Y TIEMPO*
DE M. HEIDEGGER. UN VAIVÉN ENTRE LA OBJETIVIDAD
FENOMENOLÓGICO-TRASCENDENTAL Y EL VÉRTIGO
ONTOLÓGICO-POLÍTICO

THE HERMENEUTICAL CIRCLE IN *BEING AND TIME*
BY M. HEIDEGGER. A SWING BETWEEN
PHENOMENOLOGICAL-TRANSCENDENTAL OBJECTIVITY
AND ONTOLOGICAL-POLITICAL VERTIGO

Marco Antonio Hernández Nieto
Universidad de Salamanca, España

maranherni@gmail.com

117

Propondremos interpretar *Ser y tiempo* de Heidegger a partir de la problemática del círculo hermenéutico, como punto crítico medular en el que se juegan tanto el brío cuanto el colapso del proyecto filosófico pretendido por Heidegger, aún deudor en esos momentos del modo de pensar trascendental, en una relación compleja y nada evidente con la fenomenología de Husserl. Prestaremos especial atención a las consecuencias que todo ello tiene para el problema de la objetividad en la corriente de la hermenéutica, en la filosofía contemporánea y en el panorama político reciente.

In this paper we aim at interpreting Heidegger's *Being and Time* drawing on the notion of hermeneutic circle, understood as a critical point in which both the rise and the collapse of the philosophical project intended by Heidegger, who in that moment still depends on transcendental thinking, and who is bonded in complex and not at all evident relation with Husserlian phenomenology. We focus on its consequences for the problem of objectivity in hermeneutical tradition, more generally, in contemporary philosophy, and in actual political panorama.

Palabras clave: Heidegger | *Ser y tiempo* | Hermenéutica | Círculo hermenéutico | Filosofía política contemporánea

Key words: Heidegger | *Being and time* | Hermeneutics | Hermeneutic circle | Contemporary political philosophy

a mis compañeros Noé y Agata

Nos ocupamos aquí¹ del problema del círculo hermenéutico o círculo de la comprensión en *Sein und Zeit*, que aquí leemos como un libro de ontología política, de militancia desde la filosofía [no en el sentido de las sombras [alargadas] de los *Schwarze Hefte* y el ciprés nacional-socialista; nuestro enfoque es, de hecho, más bien justamente el inverso].

En su obra de 1927, entendida como obra de ontología política, M. Heidegger plantea con extraordinaria radicalidad el problema del círculo hermenéutico, y rara vez se ha reparado en ello. Heidegger lo deja realmente muy abierto. Pero, al ser un problema metodológico grave, también ensaya una cierta respuesta: una vía trascendental, y desde la fenomenología [es decir, dentro del área de influencia de la fenomenología, la cual sin duda 'alcanza' a una obra que está dedicada «con admiración y amistad» a E. Husserl]. La bibliografía secundaria en torno a Heidegger² apenas lo ha subrayado:³ la problemática del círculo hermenéutico es un punto crítico medular en el que se juegan tanto el brío cuanto el colapso del proyecto filosófico pretendido por Heidegger, aún deudor en esos momentos del modo de pensar trascendental, en una relación compleja y nada evidente⁴ con la fenomenología de Husserl. Prestaremos especial atención a las consecuencias que

¹ Este trabajo se realiza con ocasión de un contrato de investigador FPI-UNED en el Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política de la UNED.

² La cual es, cuantitativamente, ya casi inabarcable. Nosotros nos atenemos a la recepción que Heidegger ha tenido entre grandes especialistas en su obra como G. Figal, H. G. Gadamer, H. Ott, O. Pöggeler, R. Schürmann, P. Sloterdijk, G. Vattimo, F. Volpi, etc., y entre los hispanohablantes, F. Duque, J. A. Escudero, A. Leyte, R. Maldonado, J. L. Molinuevo, J. M. Navarro, T. Oñate, R. Rodríguez, C. Segura, etc. Disentimos, por otro lado, de las lecturas que prosiguen la línea de V. Farías y E. Faye, que lamentablemente acostumbran a poner en riesgo el enorme interés que [sin duda] tienen debido al flirteo con cierto periodismo cuché.

³ Salvo, tal vez, así como Jorge Pérez de Tudela en "Hermenéutica y Totalidad. Las razones del círculo" en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*. N° 26 [Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1992], pp. 11-48.

⁴ Cfr. el clarificador texto de Günter Figal: "Heidegger y la fenomenología" en F. Duque, [ed.], *Heidegger. Sendas que vienen*. Vol. 1 [Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2008], pp. 205-226.

todo ello tiene para el problema de la objetividad [tan importante para la fenomenología] en el pensamiento filosófico y político reciente.

CONTEXTUALIZACIÓN

Para dejar bien asentado el nivel conceptual hemos de centrarnos en el párrafo § 32 de *Sein und Zeit*, titulado «El comprender y la interpretación», y contextualizarlo con cautela.⁵ Sin embargo, la terminología de ese párrafo § 32 [«comprender», «interpretar», «previo», «como», «sentido», «círculo», «rigor científico», «fundamentación científica»...] se vincula con hallazgos que Heidegger había presentado en párrafos anteriores, en los que el «comprender» [*Verstehen*] ya se ha tematizado como un existenciario fundamental del *Dasein*.⁶ Y hemos de reparar primeramente en esto para entender adecuadamente la presentación que Heidegger realiza del círculo hermenéutico.

¿Por qué el «comprender» es un existenciario? En el «comprender» hermenéutico-existenciario se concreta la tesis heideggeriana según la cual el *Dasein* tiene el modo de ser de «“ver a través” de su existencia» [§ 6, p. 31]. El «*Verstehen*» define el ‘movimiento’ de la existencia, el ‘gesto’ del «le va»⁷ propio del «ser al que le va su ser» [§ 9, pp. 53-54], en suma, la estructura de la «proyección».⁸ Dicho de otra manera: si el «le va» y el «existir» son en esencia un «comprender», no es sino porque abren y son ‘iluminadores’. El «comprender» es el «ver» del *Dasein*, en dos sentidos: a) con respecto a sí mismo: «le va» su ser, ‘empuña’ su ser, se da posibilidades o incluso se priva de ellas [y del «precursor estado de resuelto»] para huir al «uno» de la cotidianidad [§ 55, pp. 294-295]; y b) con respecto al ser. Pero –y aquí la clave– estos dos sentidos están inseparablemente unidos, se dan

⁵ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. Ed. cast., trad. José Gaos [Madrid, FCE, 2001]. Citaremos párrafo y paginación [entre paréntesis cuando sea directamente en el cuerpo del texto] ateniéndonos a esta traducción que tanto condicionó la recepción en castellano del *pensar* del primer Heidegger.

⁶ Ya que tiene su esencia en la constitución o forma de ser propia del *Dasein*, que es la cura, cuyo fundamento a su vez reside en la temporalidad [tal que, en última instancia, la «iluminación» del «ahí» y del «comprender» se retrotrae a la «unidad extática de la temporalidad» [§ 69, p. 379].

⁷ El *Dasein* se comprende a sí mismo «partiendo de su existencia, de una posibilidad de ser él mismo o no él mismo» [§4, p. 22]. «Le van» su existir y sus posibilidades. En tanto que «poder ser», en tanto que «ser posible», al *Dasein* «le va» su ser –y consecuentemente, el *Dasein* es así «preontológico»: ‘se acerca’ al ser, ya que «abre en sí mismo el “en donde” del ser consigo mismo» [§ 31, p. 162; paralelamente § 68, p. 364].

⁸ «Y sólo porque el ser del “ahí” debe su constitución al comprender con su carácter de proyección, sólo porque es lo que llega a ser o no llega a ser, puede decirse, comprendiendo, a sí mismo: “¡Llega a ser lo que eres!”» [§ 31, p. 163].

“al unísono”: «en el comprender reside existencialmente la forma de ser del *Dasein* como “poder ser” [...]; el comprender es el ser de tal “poder ser”». Es decir: «en el proyectar sobre posibilidades es ya anticipada una comprensión del ser» y, en definitiva, el comprender es «la forma fundamental de todo abrir en la forma del *Dasein*» [§ 31, p. 161; § 31, p. 165 y § 36, pp. 189-190, respectivamente]. La idiosincrasia existencial del «comprender» coincide con el «ahí», con el «estado de abierto del *Dasein*», conforme al cual decimos que «él mismo es la iluminación» [*Ibíd.*, §28, p. 150]. Nos acercamos así al quid del asunto: el «comprender» es el existencial del *Dasein* que hace de nexo entre el *Dasein* [ese «ser, en cada caso, mío»] [§ 9, p. 53] y el ser [«la pregunta por el sentido del ser», que da origen a *Ser y tiempo*].⁹

Pero, en consecuencia, se trata de un nexo ontológico [«existencial»], y no epistemológico. ¿Por qué? ¿En qué consiste tal nexo, tal «ver» que no es epistemológico, ni teórico, ni metafísico, incluso podría decirse: un «ver» que no es ni empírico ni lógico? A esta cuestión se responde precisamente en el párrafo § 32. Aquel «ver» consiste en un círculo. El comprender es circular, no deductivo, ya que pertenecemos al ser, y además, lo anticipamos. Anticipamos un ser al que ya pertenecemos. La filosofía se desenvuelve en círculos, el pensar es pensar del «claro», en el nexo de esa “ventana” ontológico-hermenéutica que es el comprender.

El importante matiz, que podemos atisbar especialmente desde lo que se ha venido en llamar el segundo Heidegger, es que el «ver» del comprender heideggeriano es en realidad una «escucha del ser», un «pensar del ser», un «comprender del ser» [con el doble genitivo]. El lenguaje es lenguaje del ser, no del *Dasein*, aun cuando el *Dasein* –en tanto que *Da*– sea quien mora en el «claro» y quien espera el acontecimiento.¹⁰

El comprender es circular, y es un tipo de círculo que se corresponde con lo que la hermenéutica clásica romántica, desde J. Gustav Droysen, Fr. Ast y Schleiermacher, llama «círculo hermenéutico», pero también en las hermenéuticas tradicionales, especialmente la textual.¹¹

ESTRUCTURA DEL «CÍRCULO» EN SER Y TIEMPO § 32

⁹ Que este nexo del «comprender» es una decisiva clave de lectura de *Ser y tiempo* es algo que en parte puede ser apoyado basándonos en declaraciones del propio Heidegger [cfr. v. gr. *Tiempo y ser*, trad. M. Garrido, J. L. Molinuevo y F. Duque [Madrid: Tecnos, 2011]; p. 62.

¹⁰ Cfr. v. gr. Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte [Madrid: Alianza, 2006]; o bien trad. R. Gutiérrez Girardot [Madrid: Taurus, 1970].

¹¹ Cfr. Wilhelm Dilthey, *Crítica de la razón histórica*, Hans-Ulrich Lessing [ed.], trad., y Prólogo de Carlos Moya Espí [Barcelona: Península, 1986]. Remitimos también a lo que ya trabajamos en: Marco Antonio Hernández Nieto, “Apuntes en torno al *verstehen* hermenéutico-ontológico” en *Revista Tales*. N° 4 [Madrid: 2011], pp. 45-56.

El central¹² § 32 es en gran medida un metadiscurso, una teoría de la racionalidad y del discurso. Heidegger acomete en él una autolegitimación del método fenomenológico que él usa [«analítico-existencial», aquí empero fundamentado en términos ontológicos [«existenciales»]. Veámoslo en dos pasos.

a) Interpretación y comprensión: *Vorstruktur*

Empieza Heidegger el párrafo declarando que la «interpretación» es el desarrollo de un «comprender», que a su vez ya sabemos que es siempre un «ver en torno» [frente al meramente teórico y óptico «dirigir la vista» a lo «ante los ojos»], es decir, un “contacto” «ante-predicativo» o pragmático con los entes: estos últimos se presentan «a la mano», «algo como algo», «algo para», y no meramente «ante los ojos» [puro objeto independiente al puro sujeto, al que se accede a través de la vista o de experimentos]. Lo que se «ve» es siempre ya remitido a una «totalidad de conformidad por la cual es comprendido lo que simplemente hace frente» [§ 32, p. 167]. En este sentido, la estructura del «comprender» es denominada por Heidegger estructura de «previo»; es la anticipación, que al cabo tiene que ver con la proyección. La existencia del *Dasein*, sus experiencias, etc. no ocurren en el vacío, sino en una estricta inserción en un «plexo de relaciones» y «significatividad» del que se envuelve el *Dasein* [§§ 15-18], esto es, en un «mundo» en el que siempre es ya el *Dasein* [que es por ello un «ser en» o un «ser-ya-en»; y en definitiva, un «ser en el mundo»]. El *Dasein* siempre se envuelve de un «mundo», pero normalmente [«cotidianamente», «inmediata y regularmente»] va más lejos y no solo se envuelve, sino que “se enreda” dentro de [«es cabe», «se cura de»] ese “envoltorio” del mundo huyendo de su facticidad y del abanico de posibilidades que él es [«derrumbando» tal ser-posible, «aquietándolo», «cerrándolo»]: este fenómeno es la «caída» [§ 38]. Atendiendo pues a estos tres existenciales, «existencia» [en el sentido de ser-posible], «facticidad» y «caída», llegamos ya a avistar la «cura», que es «el ser del *Dasein*», así estructurada: «pre-ser-se-ya-en [el mundo] como ser-cabe [los entes que hacen frente dentro del mundo]»,¹³ y que es al cabo

¹² Hemos dedicado tres trabajos a elucidar dicha centralidad, unida a la problemática del *vaivén* en la hermenéutica filosófica contemporánea. Son los siguientes: “La sirena varada, y el salino *vaivén*. Paul Ricoeur y el círculo hermenéutico: objetividad vs. Relatos” en Oñate, T., J. L. Díaz Arroyo, P. Zubía, M. A. Hernández Nieto, y L. D. Cáceres [eds.], *Con Paul Ricoeur: espacios de interpelación. Tiempo, dolor, justicia. Relatos* [Madrid: Dykinson, 2016], pp. 261-298; “La interpretación: ontología y política. El círculo, la ventana y el rocío” en Oñate, T. et. al. [eds.], *Crítica y crisis de Occidente. Al encuentro de las interpretaciones* [Madrid: Dykinson, 2013], pp. 221-246; y “Apuntes en torno al *verstehen* hermenéutico-ontológico”, art. cit.

¹³ Cfr. Los pasajes § 41, p. 213; § 50, p. 273; § 58, p. 309; y § 74.

lo que Heidegger, aunque no lo mencione en este párrafo § 32, está ya perfilando en la senda del «comprender» qua «previo». Dicho de un modo más lato, con el ejemplo de la percepción visual: no se puede mirar sin ya estar interpretando [sin desplegar un comprender, es decir, una remisión a mundo, a un «sentido» –§ 32, p. 169–]. O expresado en el lenguaje de su discípulo Gadamer: «La comprensión sólo es posible de forma que el sujeto ponga en juego sus propios presupuestos. El aporte productivo del intérprete forma parte inexorablemente del sentido de la comprensión»; y de forma negativa: «la plena liberación de los prejuicios es una ingenuidad».¹⁴

Bajo la «comprensión» en virtud de la cual es posible, la «interpretación» tiene ya delimitado su campo de posibilidades, que entonces podemos denominar «situación» o “circunstancia” [J. Ortega y Gasset], el «tener previo», la posición [Vorhabe]. Pero por ello mismo, siguiendo este campo conceptual, tirando de este “hilo”, la «comprensión» delinea «“un dirigir la vista” que señala aquello por respecto a lo cual debe interpretarse lo comprendido» [§ 32, p. 168]. Es decir, la posición condiciona la visión, la previsión o «ver previo» [Vorsicht]. Y naturalmente, el lenguaje o la expresión ya están también condicionadas por el previo «ver» y el previo estar situado: «la interpretación se ha decidido en cada caso ya, definitivamente o con reservas, por unos determinados conceptos; se funda en un “concebir previo” [Vorgriff]» [loc. cit., cursivas nuestras]. En suma: «La interpretación de algo como algo tiene sus esenciales fundamentos en el “tener”, el “ver” y el “concebir” “previos”. Una interpretación jamás es una aprehensión de algo dado llevada a cabo sin supuesto» [loc. cit.].

En fin: anticipación de «sentido» que obedece a la *pertenencia* a un mundo.

Hasta aquí [Ibíd., p. 170] tendríamos una “primera parte” del pasaje § 32 de *Sein und Zeit*, culminando con la afirmación de que la propia investigación que abre la obra [§ 1], dedicada al replanteamiento de la pregunta por el ser, sólo puede hacerse en la forma de cuestión sobre el «sentido» del ser para el *Dasein* que comprende y lo anticipa. La comprensión, repetimos, opera aquí de nexo hermenéutico-ontológico entre *Dasein* y ser.¹⁵ Y todo esto, como veremos ahora, marca una manera de hacer filosofía.

b) El círculo y «las cosas mismas»

A partir de aquí, Heidegger va a contraponer frontalmente su modo de hacer filosofía al modo tradicional de pensar: «Toda interpretación que haya de acarrear comprensión tiene que haber comprendido ya lo que trate de interpretar [...]. Pero si la interpretación tiene en cada caso ya que moverse dentro de lo comprendido y alimentarse de ello, ¿cómo va a dar resulta-

¹⁴ Hans George Gadamer, *Verdad y método* II, trad. Manuel Olasagasti [Salamanca: Sígueme, 2006], pp. 111 y 179, respectivamente. Cursivas nuestras.

¹⁵ Cfr. los pasajes de § 32, p. 170; § 43, p. 232; § 44, pp. 247 y 251 y § 63, p. 343 [con frecuencia muy importantes en la lectura que de Heidegger maneja Gianni Vattimo].

dos científicos sin moverse en un *círculo*, sobre todo moviéndose, encima, la comprensión presupuesta dentro del conocimiento vulgar del mundo y de los hombres? Ahora bien, este “círculo” es, según las más elementales reglas de la lógica, un *circulus vitiosus*» [§ 32, pp. 170-171].

El conocimiento científico «pide el rigor de la demostración fundamentativa. La demostración científica no puede dar ya por supuesto aquello que tiene por misión fundamentar» [loc. cit.]. Heidegger propone e intenta poner él mismo en marcha un tipo de filosofar notablemente distinto a ese *logos* tradicional imperante¹⁶. En este sentido, hace un guiño a las disciplinas en las que el círculo hermenéutico es más acusado [menciona a la historia y la filología, que tienen por tarea la interpretación], aunque le achaca a éstas no haber aprovechado su especificidad e incluso su superioridad [loc. cit., p. 172], debido a que no fundamentaron ontológicamente, ni radicalizaron, ni por tanto celebraron la clásica distinción de Droysen entre explicar [*erklären*] y comprender [*verstehen*], sino que se acomplejaron y permitieron la dependencia y decaimiento del *verstehen* hermenéutico con respecto al punto de vista positivista predominante y vanidoso, cuyo rigor cognoscitivo se resignaron a no alcanzar.

Pero tal rigor científico es falso, está mal concebido. El rigor se alcanza de otra manera. Del «*factum*» [loc. cit., p. 171] que es el círculo hermenéutico no se puede salir, es un círculo ontológico [es una estructura del *Dasein*]. Y tampoco habría de ser deseable salir, añade Heidegger, ya que «lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él del modo justo» [loc. cit., p. 171].

La gran pregunta es: ¿de qué forma se consigue eso, esa “entrada justa” en el *círculo*? Pero, pedir algo tan ambicioso desde el punto de vista epistemológico, ¿no es traicionar la circularidad del *círculo*? ¿No es empezar comprendiendo mal el círculo hermenéutico y el problema de la interpretación? A Heidegger le preocupa en *Ser y tiempo* radicar las interpretaciones a la «apertura» más «original», distinguible [¿cómo? ¿con qué criterio?] de las aperturas que no prolongan la «precomprensión» en la senda adecuada, y en ese sentido afirma que en el círculo hermenéutico «se alberga una positiva posibilidad de conocer en la forma más original [...] [y ella es posible] cuando la interpretación ha comprendido que su primera, constante y última función es evitar que las ocurrencias y conceptos populares le impongan en ningún caso el “tener”, el “ver” y el “concebir” “previos”, para desenvolver éstos partiendo de las cosas mismas, de suerte que quede asegurado el tema científico» [loc. cit., pp. 171-172].

¹⁶ Contra el que Heidegger polemizó también de modo célebre dos años después, en 1929, en *¿Qué es metafísica?*, trad. X. Zubiri [Barcelona: Cruz del Sur, 1963]; lección que será después motivo de confrontación para R. Carnap, quien como representante del neopositivismo combate la postura heideggeriana en su magnífico artículo de 1932 sobre “La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje” en Alfred Jules Ayer, *El positivismo lógico* [Madrid: FCE, 1993], pp. 66-87.

Lo cual no es poco pedir. En realidad, Heidegger se adelanta aquí a una objeción que estábamos dispuestos a hacerle ya en cualquier momento: dentro de la pertenencia al círculo, si comprender es siempre precomprender y anticipar «sentidos», ¿cómo discernir, digamos, la «analítica existencial» adecuada de la inadecuada? ¿No hay nada a lo que adecuarse? ¿Cómo discernir la ontología de la esquizofrenia [como acusará, recientemente, Mario Bunge], o de las pseudoproposiciones [R. Carnap]? Heidegger se adelanta a la objeción, y nos dice que eso es precisamente lo que hay que «evitar», que hay que «asegurar el tema científico» incardinándolo a «las cosas mismas», a cuyo través tenemos el lugar por donde se ha de entrar en el círculo. –Pero, insistimos... ¿cómo? ¿No es estar dentro del círculo un “circular” constante? ¿O es que «las cosas mismas» son el centro de la circunferencia? Y bien, ¿la estructura del «previo» permite que haya centro de la circunferencia, que haya centro geométrico? ¿Permite incluso que haya radios geométricos? ¿No está el círculo en cada Dasein mismo –«El ente al que en cuanto “ser en el mundo” le va su ser mismo, tiene una estructura ontológica circular» [loc. cit., p. 172]–? O mejor: ¿no es el ser mismo circular? ¿Es pertinente y consecuente que Heidegger hable de algo así como «las cosas mismas»? ¿Tiene el interpretar algo así como una «función», y más extraño aún: algo así como una función «constante», «primera» y «última»? La interpretación que así lo señala desde una pretendida posición trascendental, ¿por qué no es reconocida como interpretación ni como «precomprensión»?

Prosiguiendo esta línea crítica de preguntas, en lo que sigue insistiremos desde diferentes planos en las controvertidas decisiones trascendentales de Heidegger involucradas en su «senda» del parágrafo § 32, y con ello, también, en *Sein und Zeit* y en toda su primera etapa filosófica, de impronta fenomenológica y aún volcada en un cierto paradigma de la *objetividad*.

CORTOCIRCUITO TRASCENDENTAL Y VAIVENES EN EL CÍRCULO

Se trata más bien de un único problema, que ya hemos presentado en las últimas líneas, pero que se puede desplegar desde diversas facetas o niveles. Aquí destacaremos cinco, de entre las cuales nos interesa particularmente el prisma político que mencionaremos en último lugar, y hacia el cual iba encaminado todo este trabajo.

I. A nivel teórico fuerte, metodológico. Lo trascendental en Filosofía

La primera faceta es, tal vez, la más perceptible, y probablemente la que más han subrayado los especialistas en la obra de Heidegger. El propio

Heidegger, décadas más tarde, también reparará en el problema.¹⁷ Como decimos, es en efecto fácilmente identificable en el texto de 1927: por ejemplo, no hay más que fijarse en el primer párrafo del parágrafo § 32 [p. 166], donde encontramos expresiones como «se funda existencialmente en»; o también, algo más adelante, en ese mismo parágrafo [p. 167], el dualismo explicitado entre lo «original» y lo «derivado» –dualismo que caracteriza todo el parágrafo § 32, y en general, todo *Ser y tiempo*–; y más muestras, en expresiones como «estructura existencial y apriorística», «se funda» y «esenciales fundamentos» [ibíd., p. 168], «estructura original del ser del “ser ahí”» [ibíd., p. 169]; y un largo etcétera.

Este doble componente metodológico-discursivo en el lenguaje, pensar y proceder heideggeriano –a saber, de una parte el proceder de la «senda» y la “aproximación” al círculo hermenéutico y su apertura indecible, y de otra parte la búsqueda trascendental de estructuras y fundamentos ontológicos–, caracteriza notablemente al primer Heidegger. Y es algo generalizado en la tradición hermenéutica:¹⁸ el movimiento entre bruscos vaivenes. Aproximaciones al vértigo de lo indecible..., para a continuación recular a la retaguardia de la objetividad, y viceversa.

El siguiente gráfico pretende dar cuenta de mencionados “saltos” y vaivenes que, por lo demás, son a los que se refieren también las otras cuatro facetas que vamos a atender.

¹⁷ Por ejemplo, en *Carta sobre el humanismo*, op. cit., así como en *Tiempo y ser*, op. cit. Dentro de este último volumen, Heidegger hace alusión clara a su “enredo” trascendental de *Ser y tiempo* en el “Protocolo”, en pp. 58-59, 61-63 y 77-78.

¹⁸ Así lo hemos trabajado en los últimos años, en los estudios aludidos en la nota al pie 11 [supra].

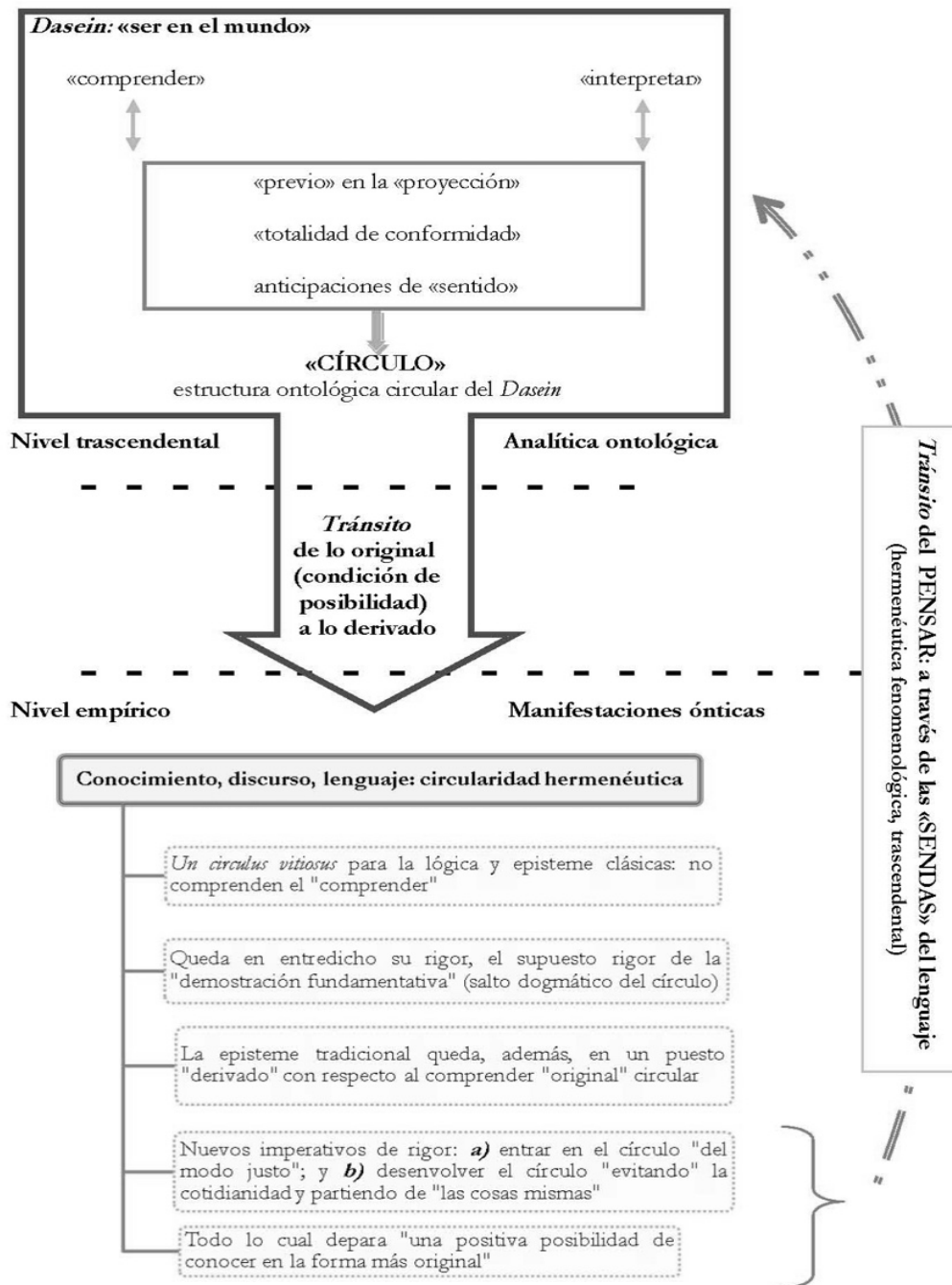


Figura 1. Estructura del § 32, representativa de la estructura que seguiría toda la investigación de Ser y tiempo. Fundamental reparar aquí en los [al menos] dos saltos de las líneas puntuadas, esos dos tránsitos que, además, suman una estructura circular verdaderamente controvertida. ¿Círculo hermenéutico, o carambola trascendental que esquivia/cierra el círculo [cortocircuitado], para garantizar la fundamentación y la cientificidad?

II. A nivel de la tensión teoría-praxis: problema de la «cotidianidad»

Podemos denominar “dilema de la cotidianidad o tensión teoría-praxis”¹⁹ [una tensión entre lo teórico y lo práctico que no habría de tener lugar si el círculo hermenéutico no fuera quebrado, ocluido, evadido o abandonado] al siguiente callejón epistemológico al que se ve impelida la investigación de Heidegger [que identificamos, lo volvemos a subrayar, teniendo muy en cuenta las observaciones autocríticas del propio Heidegger después de su *Kehre*]. Si no quiere volverse un discurso vacío o no fundado, la «Analítica» o «hermenéutica» del *Dasein* tiene que atenerse a la propia existencia tal cual es –tal cual le afecta óntico-ontológicamente [§§ 3-5]–. Dicho de otro modo: Heidegger, como fenomenólogo de la existencialidad del «ser-ahí» no solo no puede dejar de existir mientras hace su investigación [esto es una obviedad frívola], sino que además el caso es que tiene a la existencia misma como tema, de hecho su propia existencia se ve involucrada como materia de estudio. La existencia «cotidiana y regular» [o también denominada en *Sein und Zeit* «existencia de término medio»] se vuelve entonces totalmente irrenunciable para una fenomenología del *Dasein* rigurosa; es más, ello es lo que la define con respecto a la antropología y la metafísica clásicas, que no se ocupaban de la existencia «de carne y hueso» [como había dicho Unamuno, en un sentido epocal muy cercano a Heidegger], sino de una «esencia» llamada «Hombre»...

Pero, a la vez, el problema está en que lo más normal y cotidiano parece coincidir siempre con lo superficial e irreflexivo; aquello que forma parte de la rutina del ‘vulgo’ es la mayoría de las veces ‘vulgar’. La existencia que con regularidad desarrollamos en sociedad es una existencia despersonalizada, estereotipada bajo la forma que el ‘vulgo’ decide como *statu quo*. Entonces, una ontología fenomenológica [y, debe entenderse también que esta consideración se extrapola a buena parte de la racionalidad filosófica] se coloca ante el dilema de que si es fiel a la existencia de la praxis cotidiana no es fiel a la existencialidad de la existencia, y si en cambio empieza por buscar una fidelidad teórica a la existencialidad de la existencia... ¿dónde la halla? ¿En qué recinto de la praxis la justifica y la salva de la pura elucubración? ¿Dónde estarían las estructuras «propias» del *Dasein*? Si «inmediata y regularmente» el *Dasein* permanece en un «estado de no resuelto» o «impropiedad» [§ 35 y ss.], ¿con qué derecho puede afirmarse que originariamente el *Dasein* «propio» se define por su «precursor estado de resuelto» y no más bien lo inverso? ¿Dónde se establece el criterio que marca el acceso a los existenciales «propios» [condiciones de posibilidad] e «impropios» [secundarios, derivados]? ¿Un modo de ser resulta ya «im-

¹⁹ Para una documentación mínima de todo este complicado problema, atiéndase al menos a los pasajes: § 5, § 7, § 10 [p. 62 n.], §14 [p. 79], § 25 [p. 131]; § 32 [en especial p. 171]; § 38 [p. 199]; §42 [muy importante p. 220]; §58 [pp. 306 y 314] en vínculo con el § 59 [pp. 314-315, 318 y 320]; el fundamental § 63 y por último § 64 [p. 349].

propio» por ser cotidiano? ¿Qué modo de ser y de interpretar no es ni cotidiano ni impropio? Todos nos movemos ya [es un «*factum*»] en cierta comprensión «preontológica» del ser [§ 1, p. 13; § 2, p. 15], que empero nos hace estar «lejanos» de su escucha, ya que esta precomprensión es calificada como «encubridora» [§ 5, p. 26]. ¿Por qué? Y: ¿con respecto a qué otra precomprensión aquélla resulta encubridora?

Esta problemática está muy presente,²⁰ reiteramos, tanto en el apartado § 32 como a lo largo de *Ser y tiempo*, en su columna vertebral además, y no es sencillo determinar si esta tensión teoría [trascendental, existencial] –*praxis* [cotidiana] está o no del todo “resuelta” por el filósofo alemán–.

Obviamente, Heidegger –para quien el *Dasein* es «ónticamente lo más cercano» pero «ontológicamente lo más lejano» [*Ibíd.*, §§ 5 y 63]– era muy consciente del problema y señala una cierta salida del callejón, salida a la que puede objetársele como ya hemos dicho cierta “carambola” trascendental, es decir, cierto abandono de la incertidumbre del círculo hermenéutico para entrar en él «de modo justo», conforme a «la cosa misma» y «asegurando el tema científico» de la senda –de la interpretación–. Por lo demás, parece que las únicas pistas que para lograrlo Heidegger muestra como «criterio» tienen que ver el *Stimmung* de la angustia y con el «precursor» «estado de resuelto» que es la muerte [*Ibíd.*, § 74, p. 414].

Siempre Heidegger reivindica la necesidad de tener en cuenta «la cotidianidad del término medio», la comprensión «preontológica»; pero a la hora de la verdad, a la hora de determinar los existenciales fundamentales y fundamentadores y de reivindicarlos como tales, parece que Heidegger se desprende de la cotidianidad como de un lastre.²¹ ¿Qué ocurre entonces?

III. A nivel argumentativo, lingüístico y de discurso

Llamemos “*L*₁” al discurso de la filosofía, el método fenomenológico-hermenéutico, las «sendas» del pensar que es capaz de ir abriendo caminos fundamentales. Llamemos “*L*₂” al lenguaje de la cotidianidad, el que todos usamos a diario y que Heidegger señala como «derivado»; tal que “*L*_H” sería el lenguaje «originario» que posibilita el derivado y que Heidegger sitúa en el existencial de «el habla» [§ 34]; por último [aunque podríamos seguir acumulando estratos y lenguajes], podríamos denominar “*L*_E” al lenguaje que presenta todo esto: el lenguaje de Martin Heidegger, el lenguaje editorial escrito de *Ser y tiempo*. Pues bien, ¿qué sucede con este “*L*_E”?

²⁰ Ver todo esto en paralelo con § 63, pp. 342-343; y por supuesto también con § 2, p. 17. Así mismo, además del §32, resultan indispensables las siguientes referencias: § 27, p. 147; § 37, p. 194; § 38, p. 199; y § 79, p. 437-438; en ellas, Heidegger defiende que entre la comprensión «propia» y la «inauténtica» no hay más que un mero «movimiento» existencial, interpretativo [ya hemos hecho notar que es en este tipo de pasajes en los que Heidegger es más sensible a *la importancia de no alterar ni intervenir en la escucha el círculo hermenéutico*].

²¹ Véase § 59, pp. 314 y 315.

Heidegger, obviamente, lo querrá considerar como un "L₁". Y bien, ¿qué hace a "L₁" [$\dot{L}=L_E=L_H$?] un lenguaje diferente del "L₂"? Aporía: de una parte, si es un lenguaje del tipo de "L₂", ¿cómo puede "L_E"-"L₁" llegar a realizar una teoría sobre "L_H", y en general, sobre las estructuras ontológicas originales? Y por otro lado, tampoco "L_E"-"L₁" puede ser directamente un lenguaje del tipo "L_H", ya que entonces saltaría el círculo del comprender [lo cual tampoco es por sí mismo algo bochornoso, solo que ya... pertenecería a la episteme clásica –según dice el propio Heidegger, quien pretende a toda costa huir de dicha lógica tradicional–].

Una manera de salir de la aporía es intentar no salir del círculo –pero tampoco buscar «entrar de modo justo» en él, podríamos objetarle a Heidegger a la luz de lo elucidado hasta aquí–; tal vez consistiría en hacerse cargo de que efectivamente "L_E"-"L₁" es un lenguaje del tipo "L₂", y que ello no le resta cientificidad [como cabría esperar desde paradigmas epistemológicos clásicos] sino que se la acrecienta; o mejor que de cientificidad habría que hablar de capacidad para 'exprimir' el «pensar del ser» o aproximarse a él. Como ya hemos sostenido varias veces, Heidegger en *Ser y tiempo* [v. gr., en § 64, p. 342] suele acercarse a esta forma de "aprovechar" el círculo hermenéutico que tanto nos interesa, a ese «comprender» entendido como *Lichtung* y como acontecer de las interpretaciones.²²

Uno de los rasgos del pensamiento de Heidegger es que dista enormemente de ser ingenuo y apresurado cuando se trata de celebrar sus avances, que nunca presenta como avances argumentativos.

IV. A nivel epistemológico y ontológico. Vértigo, objetividad, fenomenología

Lo cierto es que al respecto del problema del círculo, Heidegger emite, pese a todo, afirmaciones muy sugerentes, que suelen coincidir, por cierto, cuando afirma que el tipo de filosofía que él hace es fenomenología. Ahora bien: ¿qué es la fenomenología? ¿Tiene algo que ver que ver con las «sendas perdidas», con los «caminos de bosque»?

El círculo hermenéutico es un núcleo vital extraordinario: por ahí pasa y late el problema de la superación de la metafísica, que trabajó Heidegger hasta la extenuación, y que condiciona y define a todas las ontologías del

²² Cfr. también Bontekoe, *op. cit.*, pp. 65-67, 80 y 82-91. En fin, por otro lado, para culminar toda esta lectura que venimos haciendo, acometida ante todo desde el segundo Heidegger [y especialmente desde la *Carta sobre el humanismo*], habría que interpretar [y "cambiar"] las referencias de Heidegger a la cura, a los existenciaros y al *Dasein* por la noción de «Da», por la índole de «vecindad» y «pastor del ser» que posee el *Da-Sein* [Heidegger: *Carta sobre el humanismo*, ed. cit., p. 57]. Realizar este cambio o interpretación no lo consideramos excesivamente forzado, teniendo en cuenta tanto las propias apreciaciones hechas por Heidegger en su *Carta sobre el humanismo* como su noción de «comprender» en *Ser y tiempo* entendida como «nexo» entre la «Análisis del *Dasein*» y la capital «pregunta por el ser» [esta forma de entender el «comprender» ya la hemos explicitado y justificado más arriba].

último medio siglo, en un mundo que ya no es la Europa de Westfalia [que a su vez, ya había supuesto el paso a una más que incipiente “era global”] ni la de Newton. ¿Qué significa seguir hablando de “objetividad” en el siglo XXI?

Así pues, enfoquemos, de una parte, el vértigo, la circularidad, la pura apertura. Así, de este lado del vaivén, la «Fenomenología» consistiría, a juicio de Heidegger, en «...permitir ver lo que se muestra, tal como se muestra por sí mismo, efectivamente por sí mismo», dicho de otro modo, en «...preguntarle, digámoslo así, por su ser a entes ya “abiertos” previamente». Tal que «no se trata de una fundamentación, sino de un poner en libertad un fondo que muestra este fondo». En definitiva: «abrir el a priori no es construir “apriorísticamente”» [§ 7, p. 45; § 29, p. 157; § 2, p. 17; y § 10, p. 62, respectivamente]

La riqueza y el poder sugestivo de estas afirmaciones de Heidegger son extraordinarios. Aluden a un «abrir» al que se engancha la fenomenología existencial intentándolo dejar, precisamente, «abierto»; una fenomenología cuya virtud innegable es que se presenta como escucha [aunque todavía en *Ser y tiempo* se aleja de proponerlo en sentido fuerte].²³

Y ahora, de otra parte, reparemos en el vaivén de Heidegger hacia la objetividad y la fundamentación. Tiene que ver, una vez más [curiosamente], con la fenomenología; en este caso, tiene que ver sobre todo con la recepción del método fenomenológico de su maestro Husserl. Recepción en la que la fenomenología deviene «analítica» o «hermenéutica» del *Dasein*, «ontología fundamental» [expresiones todas estas intercambiables en *Ser y tiempo*]. Se trata, para Heidegger, de identificar ese tándem recientemente aludido: lo original que sustenta a lo derivado; se trata de buscar las condiciones de posibilidad ontológicas, las estructuras fundamentales que determinan el modo de ser del *Dasein*. Y estas estructuras fundamentales se nos muestran fenomenológicamente... no en las vivencias de la conciencia [Husserl], sino precisamente en el existir mismo del *Dasein* [cuya esencia es la existencia, como reza el conocido § 9, p. 54], en sus «temples de ánimo», de los que la filosofía toma registro; y a partir de esos registros, la tarea es engarzar conceptualmente esos caminos abiertos, abriendo más significados o sendas para así profundizar la descripción fenomenológica del modo de ser del «ser ahí»... Heidegger, seguidor de un método fenomenológico pulido ontológicamente [con respecto a Husserl], dice ‘seguir’ a «las cosas mismas» tal y como son; la ontología fenomenológica tiene que ‘traerse’ a los fenómenos que analiza haciendo honor a su modo de

²³ Véase el capital pasaje de § 29, p. 157, y léase junto con Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad, trad. Alberto Ciria [Madrid: Alianza, 2007], p. 27 y ss., Caminos de bosque, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte [Madrid: Alianza, 2012], p. 9; o, en definitiva, Carta sobre el humanismo, trad. R. Gutiérrez Giradot, *op. cit.*, pp. 9-11, 35 y 65-66.

ser en cada caso, adecuando el terreno conforme a su carácter, dejándolos 'hablar'. Y sin embargo, ¿puede tal vez objetarse –mal que le pese– que la sombra de la «fundamentación» y de la «construcción apriorística» persiguen a Heidegger? Para Heidegger, desde luego, no cabe duda de que no es simplemente así: «La "verdad" ontológica del análisis existencial se despliega sobre la base de la verdad existencial original» [§ 63, p. 343], o dicho de un modo netamente programático o solemne: «la filosofía es la ontología universal y fenomenológica que parte de la hermenéutica del *Dasein*, la que a su vez, como analítica de la existencia, ata el cabo del hilo conductor de toda cuestión filosófica allí donde toda cuestión filosófica surge y retorna» [§ 7, p. 49].²⁴

Volvámoslo a recordar: Heidegger vincula las nociones de «ontología», «fenomenología», «hermenéutica» y «analítica del *Dasein*», en unas líneas sobradamente conocidas [§ 7, p. 48]. ¿Cómo, entonces, todo el capital del «negocio de la interpretación» [*ibíd.*] pasa a ser monopolizado por una fenomenología del *Dasein*? ¿Cómo [y por qué] se ha de convertir el círculo-senda en camino trascendental, y la ontología en episteme, mal que le pese? ¿Cómo comprender ese vaivén, esa oscilación que, ora excluye la fundamentación en favor de la senda y las espirales, ora ocluye el círculo y recupera la necesidad de varar y fundamentar?

V. A nivel político. Ser-Lenguaje-Normatividad

En las condiciones de indecidibilidad abiertas por el círculo hermenéutico, ¿cómo y hasta qué punto está permitido legislar?²⁵ Es decir: ¿cómo y hasta qué punto está permitido la recuperación del pathos fundamentero de la objetividad, después de Heidegger? e incluso: después de Nietzsche. Pues Sobre verdad y mentira en sentido extramoral, de Nietzsche, data de ya casi siglo y medio. Tampoco es demasiado tiempo... [y aun así, ha sido suficiente para determinar a todas las teorías de la imbricación entre saber y poder, entre lenguaje y normatividad, entre historia y violencia, etc. W. Benjamin, M. Foucault, G. Deleuze, J. Derrida, G. Vattimo...]. En el caso de Heidegger, apenas ha llegado a pasar medio siglo de algunos de sus textos más pro-

²⁴ Estas palabras no solamente se hallan en un párrafo muy destacado, sino que además están en directa conexión con el párrafo final de la obra, § 83 [p. 469], donde leemos una afirmación idéntica...aunque se retracta pocas líneas después en esa p. 469-470, donde apela nuevamente a la prioridad la pregunta por el ser...[el movimiento de vaivén resulta ahí no solo palmario, sino vertiginoso; un final de torbellino para *Ser y tiempo* –lo cual, por lo demás, nada nefasto implica para la obra, sino que precisamente tal índole abierta la "conecta" aún mejor con la producción heideggeriana posterior–].

²⁵ Esta problemática la hemos abordado desde el punto de vista de la temporalidad en: Marco Antonio Hernández Nieto, "Temporalidad y política: arritmias. [En diálogo con Nietzsche, Heidegger y Lyotard]", *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*. No. 65 [Universidad de Sevilla, 2015], pp. 77-92. Pero donde más hemos insistido en este problema es en *ídem.*: "La interpretación: ontología y política...", art. cit.

fundos y problemáticos, y tal vez los poco más de setenta años que nos separan de su Carta sobre el humanismo no sean suficientes para darle la vuelta a toda una civilización, en torno a aquello de «el pensar perteneciente al ser, oye al ser [...]. El pensar es –esto quiere decir: el ser se ha ocupado y hecho cargo de su esencia. Ocuparse y hacerse cargo de una “cosa” o de una “persona” en su esencia quiere decir: amarla, poder querer»²⁶.

Dicho de otro modo: el precio de la objetividad y de la normatividad es realmente caro... El amar [Heidegger²⁷] y la vida misma [Dilthey²⁸, Nietzsche²⁹] entran en jaque cada vez que llevamos a cabo el salto trascendental más allá del círculo, es decir, cada vez que el vaivén nos retorna a la orilla y exorciza [Derrida³⁰] el vértigo. Los argumentos y objeciones a las teorías de la objetividad y a las filosofías trascendentales han sido muy numerosos, y rara vez se escuchan contraargumentos a las mismas [más allá del obvio y psicológicamente respetable horror vacui ante el relativismo moral –respetable, pero no es un argumento, sino un miedo–]: por ejemplo, y por solo recopilar unos pocos: a) argumentos que atañen a la epistemología, a la ontología del lenguaje y a la ontología estética [acceso a la objetividad, y su inviable pública [de]mostración en tanto que objetividad pura, en definitiva, el problema del acceso privilegiado a “La Hoja de Rutas de la Verdad”]³¹; b) otros a nivel político-pedagógico [¿quién ostenta y “aplica” la Verdad? Y ¿por qué?]³², y relativos a los flujos bidireccionales indeseablemente contaminados entre saber y poder en la tradición moral y política del humanismo occidental [Nietzsche, Foucault, Marcuse, Sloterdijk...]³³; c) hay un tercer tipo de argumentos, que involucran el plano directamente ontológico: nos referimos a

²⁶ Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, ed. cit., pp. 10-11.

²⁷ *Loc. cit.*

²⁸ Cfr. W. Dilthey, *op. cit.*, pp. 184-185.

²⁹ Cfr. Friedrich Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos. O Cómo se filosofa con el martillo*, trad. A. Sánchez Pascual [Madrid: Alianza, 2004], pp. 63-65.

³⁰ Cfr. Jacques Derrida, “La farmacia de Platón” en *La diseminación*, trad. J. Martín [Madrid: Fundamentos, 1997], pp. 91-260.

³¹ Cfr. Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*. Ed. Bilingüe, trad. Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, ed. Bilingüe [Barcelona: Ed. Crítica & Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, 2004.]

³² Cfr. v. gr. Gianni Vattimo, *Adiós a la verdad*, trad. M^a T. D’Meza [Barcelona: Gedisa, 2010]. V. gr. pp. 91-92 y 119-120.

³³ De Nietzsche ya hemos mencionado su *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. de Luis M. Valdés [Valencia: Cuadernos Teorema. Univ. Valencia, 1980]; pero también cabría aludir a *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* [Il Intempestiva], Ed. cast., trad. y notas de Germán Cano [Madrid: Biblioteca Nueva, 2010]. En el caso de Michel Foucault, podemos escoger sin duda *Las palabras y las cosas, Una arqueología de las ciencias humanas*, Trad. Elsa Cecilia Frost, [Madrid: Siglo XXI, 2006]; en Herbert Marcuse es un hito *El hombre unidimensional, Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada* [Barcelona: Ariel, 2008]; y en el caso de P. Sloterdijk, su sobresaliente ensayo *Normas para el parque humano: una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Martín Heidegger*, ed. cit.

[el devenir de un ser que ya es] la interpretación³⁴; d] en cuarto lugar, J.-F. Lyotard [como ya en su día W. Benjamin] ha mostrado lo problemático de las teorías de la objetividad en relación con la ontología de la temporalidad y la filosofía de la historia, ante el riesgo del avenimiento a metafísicas de los grandes metarrelatos³⁵; e] la filosofía del lenguaje reciente también tiene mucho que decir al respecto de los diferentes estatutos de la objetividad, y cabría hacer mención a los debates con el extensionalismo y el pragmatismo, etc., que involucran a nombres tan sobresalientes como Saul Kripke, Tyler Burge, Robert Brandom, Richard Rorty, etc.³⁶

Estos argumentos, ampliamente documentados, están íntimamente unidos, y esa intersección es la que concentra, justamente, el vértigo del círculo hermenéutico, el vértigo que provoca el hecho de asumir que, como mínimo, «la filosofía tiene hoy en día la responsabilidad de dejar de pensar en términos de esencias eternas»³⁷. Y subrayamos en ello «responsabilidad», pues la cúspide de la problemática, lo más urgente, son las motivaciones políticas, las implicaciones prácticas que tiene el hecho de abortar el círculo hermenéutico en nombre de paradigmas de la «objetividad» que han sido puestos en tela de juicio una y otra vez a lo largo de la historia, y más aún en los dos últimos siglos.

Es así mismo la batalla del “final de la metafísica”, en la que la Fenomenología también tuvo y sigue teniendo mucho que decir. Lo cual vuelve necesario, a nuestro entender, tener en cuenta la reinserción de la Fenomenología en el contexto en el que surgió, marcado por la revisión de la Modernidad y de la Civilización Occidental. Son serias las dificultades para la relación teoría-praxis a día de hoy. Es, la nuestra, una mala época

³⁴ Cfr. Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, op. cit.; Martín Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, op. cit.; Aristóteles, *Metafísica*, trad. Valentín García Yebra, ed. trilingüe [Madrid: Cátedra, 1998], IV, 2, 1003a 33 – 1005a 18, pp. 162-170.

³⁵ Jean-François Lyotard, *La condición posmoderna*, Trad. M. A. Rato, [Madrid: Cátedra, 1987]; o también *Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo*, Trad. Horacio Pons [Buenos Aires: Manantial, 1998]. En cuanto a Benjamin, cfr. *Discursos interrumpidos I, Filosofía del arte y de la historia*, Trad. Jesús Aguirre [Buenos Aires: Taurus, 1989].

³⁶ Al menos deseamos aludir al ensayo de Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Trad. J. Fernández Zulaica [Madrid: Cátedra, 2001], así como a Robert Brandom, *Hacerlo explícito, Razonamiento, representación y compromiso discursivo*, trad. A. Ackermann y J. Rosselló [Barcelona: Herder, 2005], en lo que pueda llegar a tener –sin duda, a nuestro juicio– de debate con Saúl Kripke, *El nombrar y la necesidad*, trad. M. M. Valdés [México: UNAM, 2005].

³⁷ Palabras de Gianni Vattimo, “Más allá de la hermenéutica, Entrevista a cargo de Gabriel Aranzueque”, en AA. VV, *Horizontes del relato, Lecturas y conversaciones con Paul Ricœur*, ed. a cargo de Gabriel Aranzueque y Prólogo de Olivier Mongin [Madrid: Cuaderno Gris, 1997], pp. 457-465, p. 463. Donde también leemos que «podría decirse que mi discurso sobre la violencia es completamente hermenéutico, es decir, se trata de un discurso que identifica la violencia con la interrupción del juego de la interpretación» [ibíd., p. 464, cursivas nuestras].

para el trazado de "Teorías", y para el estatuto epistemológico y metafísico de la «objetividad» [y también político]. La fábula del asno y la zanahoria, tal es el cortocircuito del círculo hermenéutico. Lo cual, de suyo, no habría de alarmarnos. Solo que... no todo el mundo está dispuesto a mantenerse en un nivel estético [el gusto] o en una ontología del devenir. En cualquier caso, y mientras sigamos "dentro" [el margen... ¿no queda muy "dentro", constitutivamente "dentro"?], es decir, mientras no reencontremos ese «amarla, poder querer» al que apunta Heidegger [y no logremos, ¡delirio!, darle la vuelta a la civilización], el abanico es amplio entre los dos extremos. Esto es, entre el vértigo temerario [que poéticamente habite el hombre la tierra] y la sedienta objetividad atemorizada [que se reafirme «el nombrar y la necesidad» [Kripke], la «crítica y convicción» [Ricoeur]. Decimos atemorizada, porque se trata acaso del temor a reconocer que el reino es de un niño, y obrar en consecuencia.

Y es el problema del círculo hermenéutico [y particularmente, tal y como Heidegger lo traza en *Ser y tiempo*, y en el parágrafo § 32] uno de los hitos conceptuales, filosóficos e históricos donde más atronadoramente palpitán el vaivén y el vértigo, y por tanto también la sed de objetividad, el temor horrorizado. El círculo en que se recuerda que el decir del ser era, en Parménides, el decir de una diosa, cantado en un poema; lo cual en efecto posiblemente no sea tan ajeno a ese niño-tiempo que juega a los dados del aforismo 52 de Heráclito. El círculo donde se reconoce que la diferencia es diferencia, y que en la herencia es la interpretación de una huella³⁸ sin origen, que siempre difiere, hiere, *difhiere*. El círculo de la *difhiere*. Del honesto³⁹ y creativo silencio ante tan agitada y turbadora melodía;⁴⁰ un juego [escénico, *poíesis*] para el pensar y para la *polis*⁴¹. Interpretación y vértigo. ¿Quién sigue pensando que la filosofía podría salir del círculo y llegar más lejos [más lejos todavía, si cabe]?

³⁸ Creemos impensable comprender la problemática del círculo hermenéutico sin ponerla en vinculación con la deconstrucción de J. Derrida, que va más lejos [e hila más fino] que la restitución del Sentido [y de la objetividad] que aún se aprecia en H. G. Gadamer, en P. Ricoeur o en el G. Vattimo de los 90 y de los últimos años. Si bien es cierto que a nivel de filosofía política, de teología y de temporalidad, el mesianismo de Derrida se queda a su vez más corto que el Vattimo de los 70-80, el J.-F. Lyotard de los 80 y, desde luego, que el segundo Heidegger y que Nietzsche [hitos, estos cuatro últimos, de una comprensión vertiginosa y más radical del círculo hermenéutico].

³⁹ Hans-George Gadamer, *Verdad y método II*, op. cit., pp. 178-179.

⁴⁰ Wilhelm Dilthey, op. cit., pp. 184-185.

⁴¹ Aristóteles, *Poética*, ed. trilingüe V, García Yebra [Madrid: Gredos, 1992].

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ARISTÓTELES [1998], *Poética* ed. cast. trilingüe, trad. V. García Yebra. Madrid: Gredos.
- [1998], *Metafísica*, ed. trilingüe, trad. Valentín García Yebra. Madrid: Cátedra.
- AYER, A. J. [1993], *El positivismo lógico*. México: FCE.
- BENJAMIN, W. [1989], *Discursos interrumpidos I, Filosofía del arte y de la historia*, trad. Jesús Aguirre. Buenos Aires: Taurus.
- BONTEKOE, R. [1996], *Dimensions of the Hermeneutic Circle*. New Jersey: Humanities Press.
- BRANDOM, R. [2005], *Hacerlo explícito, Razonamiento, representación y compromiso discursivo*, trad. A. Ackermann y J. Rosselló. Barcelona: Herder.
- DERRIDA, J. [1997], "La farmacia de Platón" en *La diseminación*, trad. J. Martín. Madrid: Fundamentos.
- DILTHEY, W. [1986], *Crítica de la razón histórica*. Ed. cast., trad. y Prólogo de Carlos Moya Espí. Barcelona: Península.
- FOUCAULT, M. [2006], *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, trad. Elsa Cecilia Frost. Madrid: Siglo XXI.
- GADAMER, H. G. [2006]., *Verdad y método II*, trad. Manuel Olasagasti. Salamanca: Sígueme.
- HERNÁNDEZ NIETO, M. A. [2011], "Apuntes en torno al verstehen hermenéutico-ontológico" en *Revista Tales*. No. 4. Madrid.
- HERNÁNDEZ NIETO, M. A. [2015], "Temporalidad y política: arritmias. [En diálogo con Nietzsche, Heidegger y Lyotard]" en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*. No. 65. Universidad de Murcia.
- HEIDEGGER, M. [2007], *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, trad. Alberto Ciria. Madrid: Alianza.
- [2012], *Caminos de bosque*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza,
- [2006], *Carta sobre el humanismo*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza.
- [1970], *Carta sobre el humanismo*, trad. R. Gutiérrez Giradot. Madrid: Taurus, 1970.

- [2001], *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag. Ed. cast., trad. José Gaos, México: FCE.
- KRIPKE, S. [2005], *El nombrar y la necesidad*, trad. M. M. Valdés. México: UNAM.
- LYOTARD, J. F. [1987], *La condición posmoderna*, trad. M. A. Rato. Madrid: Cátedra.
- [1998], *Lo inhumano, Charlas sobre el tiempo*, trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Manantial.
- MARCUSE, H. [2008], *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Barcelona: Ariel.
- NIETZSCHE, F. [2004], *Crepúsculo de los ídolos. O Cómo se filosofa con el martillo*, trad. A. Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.
- [1980], *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. de Luis M. Valdés. Valencia: Cuadernos Teorema. Univ. Valencia.
- [2010], *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida [II Intempestiva]*, ed. trad. y notas de Germán Cano. Madrid: Biblioteca Nueva.
- RORTY, R. [2001], *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, trad. J. Fernández Zulaica. Madrid: Cátedra.
- VATTIMO, G. [1997], "Más allá de la hermenéutica, Entrevista a cargo de Gabriel Aranzueque" en AA. VV, *Horizontes del relato, Lecturas y conversaciones con Paul Ricœur*. Madrid: Cuaderno Gris, pp. 457-465.
- [2010], *Adiós a la verdad*, trad. M^a T. D'Meza. Barcelona: Gedisa.
- WITTGENSTEIN, L., [2004], *Investigaciones filosóficas*, trad. Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, ed. bilingüe, Barcelona: Ed. Crítica & Instituto de Investigaciones Filosóficas. UNAM.
- SLOTERDIJK, P. [2004], *Normas para el parque humano: una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Martín Heidegger*, trad. Teresa Rocha Barco, Madrid: Siruela.



EL LUGAR DE LA FILOSOFÍA DE ORTEGA EN LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA CONTEMPORÁNEA

THE PLACE OF ORTEGA'S PHILOSOPHY IN THE SPANISH CONTEMPORARY PHILOSOPHY

Javier San Martín
Universidad Nacional de Educación a Distancia
UNED, Madrid, España

jsanfsof@uned.es

137

El ensayo intenta delinear lo que la filosofía de Ortega puede representar de cara al siglo XXI en España; para eso antes debemos haber sondeado la historia de la interpretación de Ortega, así como su recepción en España, en el siglo XX. El ensayo tiene tres partes, dos más largas y una de conclusiones. En la primera se recorre la interpretación de Ortega hasta 1983, centenario de su nacimiento, y, un poco más allá, a mitades de los ochenta. Esa recepción se basa, fundamentalmente, en una interpretación que asume como idea básica la autointerpretación de Ortega cuando considera que su misión es la superación del idealismo de la fenomenología husserliana, lo que se llama "lectura venerativa". En la segunda parte detallaré lo que ocurre en esa fecha que marcará la pauta posterior. En ella insistiré en el cambio de paradigma que ocurre en esa interpretación de Ortega al cuestionar las interpretaciones hasta entonces canónicas justamente en el punto antes señalando cuando se descubre la íntima vinculación de la filosofía de Ortega con una fenomenología interpretada también de acuerdo con las publicaciones póstumas de Husserl. En la tercera parte se sacarán las conclusiones con algunas recomendaciones de lecturas concretas de Ortega que pueden contribuir de modo decisivo en la filosofía española.

Palabras clave: Ortega y Gasset | Filosofía española | Lectura venerativa | Fenomenología husserliana.

The essay aims to delineate what Ortega's philosophy can represent in the face of the 21st century in Spain; for that we must first have a view of Ortega's interpretation, as well as its reception in Spain, in the twentieth century. The essay has three parts, two longer and one of conclusions. In the first, the interpretation of Ortega up to 1983, centenary of his birth, and, a bit further on, in the mid-eighties. This reception is based, fundamentally, on an interpretation that assumes as a basic idea Ortega's self-interpretation when he considers that his mission is to overcome the idealism of Husserlian phenomenology. This interpretation is named "a venerative interpretation". In the second part it will be detailed what happens on that date that will mark the subsequent pattern. In it I will insist on the change of paradigm that occurs in that interpretation of Ortega when questioning the until then canonical interpretations precisely in the before indicated point, when the intimate link of Ortega's philosophy with a phenomenology interpreted also in accordance with Husserl's posthumous publications is discovered. In the third part the conclusions will be drawn with some recommendations of specific readings of Ortega that can contribute in a decisive way in the Spanish philosophy.

Keywords: Ortega y Gasset | Spanish Philosophy | Venerative interpretation | Husserlian Phenomenology.

En este ensayo me gustaría hablar de lo que la filosofía de Ortega puede representar de cara al siglo XXI en España, pero para eso antes debemos haber sondeado la historia de la interpretación de Ortega, así como su recepción en España, en el siglo XX. Por suerte, ahora estamos en la situación de hacer ese balance. En este escrito haría yo algo así como lo que, con la fenomenología, hizo el recientemente fallecido [2016] Lester Embree, anunciando el lugar en que en su opinión se encontraba ésta a finales del siglo XX, pero justo para asumir qué podía ofrecer en el siglo XXI. Yo recogí ese guante, y considerando la tendencia hacia la constitución de una antropología filosófica, que anunciaba Lester Embree, delineé, como tema preeminente de esa fenomenología, el estudio de las dimensiones de la alteridad con que la fenomenología se adentraba en el siglo XXI, porque me parecía que la antropología, o la tendencia antropologizante de la fenomenología que al final del siglo se dejaba ver, se centraba, más que en uno mismo, en la alteridad, entendiendo ésta, primero, como la posición del otro en general en la filosofía; segundo, con una atención especial a los otros como otro género; en tercer lugar, la atención a las otras culturas; y, por fin, la atención al medio ambiente por ser éste el sustento para pensarnos a nosotros mismos y a los otros que no hablan, bien porque aún no existen o son infantes, es decir, nuestros herederos, bien porque nunca van a hablar, como ocurre con los otros animales.¹

Voy a dividir este ensayo en tres partes, dos más largas y una de conclusiones. En la primera recorreré la interpretación de Ortega hasta la fecha del centenario de su nacimiento en 1983, y, un poco más allá, a mitades de

¹ «La fenomenología y el otro. La fenomenología encarando el siglo XXI» en *Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de investigación filosófica y científica*. No. 1 [México: Centro Mexicano de Investigaciones Fenomenológicas, 2016], pp. 143-163.

los ochenta. En la segunda parte detallaré lo que ocurre en esa fecha preñada de significado y que marcará la pauta posterior. Y ya en la tercera parte sacaré las conclusiones con algunas recomendaciones de lecturas concretas de Ortega que pueden contribuir de modo decisivo en la filosofía española.

1. CRITERIOS DE LA POSICIÓN DE ORTEGA HASTA LOS 80

Me gustaría acomodar la visión de Lester Embree a Ortega, viendo un poco, aunque sea por encima, el desarrollo de su recepción. Para ello debemos necesariamente establecer un mapa desde el que orientarnos y en esto no es fácil, porque no hay aún nada hecho al respecto. Empecemos diciendo que se me antojan varios criterios que debemos considerar para establecer ese mapa de orientación. Primero, deberíamos tener en cuenta las clasificaciones de la obra de Ortega llevadas a cabo por José Gaos,² Ferrater Mora,³ Ciriaco Morón Arroyo,⁴ Pedro Cerezo,⁵ o por mí mismo.

Segundo, otro criterio sería el del Ortega de antes de la guerra y el Ortega de después de la guerra; o si me apuran un poco, este criterio se podría cubrir con el de Ortega de la primera navegación –hasta 1930 o 1932–, y el Ortega de la segunda navegación. Ya veremos que este criterio tiene mucha importancia.

Un tercer criterio deriva de tener en cuenta la obra publicada de Ortega –hasta 1955– y su obra póstuma, las publicaciones desde esa fecha. Ortega, hasta 1955 cuando muere, había publicado ya una gran obra,⁶ pero faltaban en ella prácticamente todos los cursos sustanciales de la segunda navegación, la que arranca poco después de *Qué es filosofía*, de 1929. Sólo se había publicado cuando murió el texto de las lecciones *En torno a Galileo*.

Por fin, un cuarto criterio debe tener en cuenta la disponibilidad de unas obras completas, que es una edición relativamente crítica, que incluye todos sus escritos. Primero, tenemos la edición de Alianza Editorial de 1983, pero de modo satisfactorio sólo lo hemos logrado en los últimos años, con la muy meritoria edición de Taurus y la Fundación Ortega, en 10 tomos, de 2004/2010. Por eso, ahora estamos ya en una situación segura para interpretar a Ortega. Esta edición es muy importante porque la publicación completa de las obras póstumas, o de textos publicados en

² En «Las profecías de Ortega», en 1946 y 1947. Ver José Gaos, J. *Los pasos perdidos. Escritos sobre Ortega y Gasset* [Madrid: Biblioteca Nueva, 2013].

³ En el libro que dedica a Ortega en 1958: «Ortega y Gasset: etapas de una filosofía» en *Obras selectas 1*. [Madrid: Revista de Occidente, 1967.]

⁴ En su libro *El sistema de Ortega y Gasset* [Madrid: Ediciones Alcalá, 1968].

⁵ En *La voluntad de aventura* [Barcelona: Editorial Ariel, 1985].

⁶ En las *Obras completas*, de Revista de Occidente y Alianza Editorial los seis primeros tomos, lo mismo, por otra parte, que en la edición que empieza en 2004.

vida, pero de difícil acceso, sólo es de los últimos años. De hecho, hay un texto que hemos conocido por esta edición que nos resitúa a Ortega, por ejemplo, en relación a la que fue su primera filosofía, el neokantismo, en fechas tan tardías como diciembre de 1912, lo que antes no sabíamos.⁷ Por tanto, sólo con la edición de las últimas *Obras completas* podemos operar con cierta seguridad.

De los criterios anteriores podría ser muy importante tener en cuenta las periodizaciones que se hicieron de la obra de Ortega, pero de éstas, una de las más importantes fue la de Gaos, que es la primera y que la hace en los artículos sobre la profecía en Ortega⁸, pero esta periodización quedó sin eficacia, por varias razones, primero, por la ruptura que en ese momento se había dado entre Gaos y Ortega; los pocos orteguianos que entonces pudiera haber, no la iban a tomar en serio, si es que la conocían. Segundo, difícilmente llegaban a España en los años de la primera dictadura –ese texto es de 1946 y 1947–, pues ni siquiera teníamos relaciones diplomáticas con México.

140

Por eso las periodizaciones de la obra de Ortega sólo empiezan a ser eficaces con Ferrater Mora; pero esto ocurre ya a finales de los cincuenta⁹ ¿Con qué se operaba antes? Con el criterio del mismo Ortega expuesto en clase, pero sobre todo amplificado por Julián Marías que, en su *Historia de la filosofía*, expone en la crítica de Ortega a la fenomenología el punto de partida de la filosofía del maestro; Marías lleva esa crítica, además, al comienzo mismo del nacimiento de la filosofía de Ortega, ya en 1913/14, asumiendo literalmente, incluso antes de que fuera publicada, una frase de Ortega de *La idea de principio en Leibniz*: que Ortega había abandonado la fenomenología “en el momento mismo de recibirla” [IX, § 29, p. 1119].¹⁰

Este esquema es el que realmente es eficaz, y es el que configura la influencia de Ortega en la filosofía española hasta los años 80. Ni que decir tiene que la obra póstuma de Ortega, que se va publicando, apuntala y ratifica esa impresión, sobre todo porque se ratifica en los textos del «Prólogo para

⁷ Se trata de las conferencias que Ortega dio en el Ateneo de Madrid en diciembre de 1912, ahora publicadas en el tomo VII de las *Obras completas*, en las que aún hay una orientación claramente constructivista neokantiana.

⁸ Ahora puede verse el texto en *Los pasos perdidos. Escritos sobre Ortega y Gasset*, ed. cit., pp. 57-126, especialmente p. 61ss.

⁹ Empieza con el libro de José Ferrater Mora, *Ortega y Gasset: an outline of Philosophy*, de 1956, que ampliado y traducido salió en 1958 en Barcelona. Actualmente, con el título *Ortega y Gasset: etapas de una filosofía*, en *Obras selectas 1* [Madrid: Revista de Occidente, 1967], pp. 117-188.

¹⁰ Digo que Marías se adelantó a esta frase de Ortega porque en su escrito «Conciencia y realidad ejecutiva. La primera superación orteguiana de la fenomenología», de 1956, y recogido en *La Escuela de Madrid. Escritos de filosofía española*, de 1959, ya se habla de esa superación de la fenomenología utilizando el texto, de 1914, «Ensayo de estética a manera de prólogo». Ver Julián Marías, *La Escuela de Madrid. Escritos de filosofía española* [Buenos Aires: Emecé editores, 1954], p. 262.

alemanes», en *La idea de principio en Leibniz*, y después en los cursos de los años 1932, *Unas lecciones de metafísica*, 1930/31 *¿Qué es conocimiento?*; y las lecciones de Buenos Aires y Portugal, *La aurora de la razón histórica*.

De acuerdo con todos estos textos, el lugar de Ortega es el de un filósofo que ha superado tanto el trascendentalismo abstracto de la fenomenología como el idealismo moderno y fenomenológico, pero no para caer en las manos de los existencialistas sino para iniciar una filosofía de vuelos propios que sus discípulos proponen como un nuevo comienzo, en general, de la filosofía. Para ellos Ortega es como una especie de Adán que ha surgido en los páramos castellanos, y con cuya filosofía la historia de esta cambia radicalmente. tal es la tesis que transmiten de modo reiterado Julián Marías y Antonio Rodríguez Huéscar. Para ello el distanciamiento de la fenomenología es esencial.

La ventaja de la posición de Marías, a efectos de opinión pública filosófica, el discípulo más comprometido con Ortega, y cuyas opiniones sobre este son globalmente aceptadas por la opinión pública filosófica española, es que coincidía plenamente con las manifestaciones de Ortega en los textos de la segunda navegación que hemos citado. Además, la posición de José Gaos en México, que marcaría también la opinión de América latina, no desentonaba de esa posición de Marías. En realidad, lo que se vivía en México en la década de los 50 y primeros 60 coincide plenamente con esa visión de Ortega: este, y los discípulos que le siguen, entre ellos el propio Gaos, abandonaron la fenomenología, lo mismo que Ortega, quien como hemos visto, según su expresión, la abandonó "tan pronto como la conoció". Esa idea debió de ser determinante para él y seguramente lo repitió hasta la saciedad en los cursos desde mitades o finales de 1929, luego en el «Prólogo para alemanes» y en los cursos que fue dando sobre *La aurora de la razón histórica*.

En resumidas cuentas: el método orteguiano de la razón vital e histórica era una superación radical de la fenomenología hacia una metafísica de la vida humana, que también se alejaba, por igual, de todo tipo de existencialismo al estilo de Heidegger, para iniciar una nueva era filosófica, la filosofía de la razón vital e histórica.

Esta era la posición canónica de la filosofía española con relación a Ortega, que no dejó de tener serias consecuencias. Precisamente, en virtud de eso, la fenomenología de Husserl desaparece en España en los años 40, 50 y 60. Treinta años de desaparición de una filosofía en la que habíamos sido pioneros, de manera que es estudiada sólo de forma muy tangencial, en todo caso al margen de Ortega. No son muchos los que esos años estudian fenomenología, tres, Fernando Montero Moliner, perteneciente a la generación nacida en los años 20; Manuel Sacristán, que empieza con Husserl y Heidegger, pero termina abandonando esa línea. Y en la Complutense el miembro del *Opus Dei* Antonio Millán Puelles. Tal vez pudiéramos incluir aquí a los dos Martín Santos, el psiquiatra y el de Burgos, pero el primero

muere de modo prematuro; al segundo, que había preparado la tesis en París sobre *La crisis de las ciencias europeas*, en los sesenta, y que era del Partido Comunista, ni se la dejaron leer. Ni siquiera a los que estudian o empiezan a estudiar fenomenología se les ocurre leer a Ortega. Para los del *Opus Dei* Ortega es enemigo acérrimo. Por eso, el desconocimiento en general de la fenomenología es prácticamente total. No quiero dejar de citar la influencia que Eugenio Frutos, cercano a la fenomenología y antropología filosófica, pudo tener sobre Gustavo Bueno. Tal vez de ahí le venga a Bueno la querencia por la fenomenología, que se manifestó también en los años que Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina estuvo en Oviedo, y de lo que hay reflejos en algunos textos de Gustavo Bueno.

Pero con esto he descrito toda la relación de la filosofía española con la fenomenología hasta finales de los sesenta. Ciertamente que no habría que desdeñar a Zubiri, que en el primer capítulo de su obra *Naturaleza, Historia, Dios* resume su última lección de Barcelona, totalmente en la línea del texto husserliano de *La crisis de las ciencias europeas*, que había leído en Roma y que le había impactado tanto como para escribir a la viuda de Husserl pidiéndole si le podía mandar el resto del libro. Esa nueva orientación de Zubiri en esa línea le hace abandonar la filosofía heideggeriana, pero no tiene más datos de Husserl. Además, Zubiri permanece en un retiro total, y sólo a través de su influencia en Aranguren, o en médicos como Rof Carballo o, principalmente, en Pedro Laín Entralgo, tiene alguna influencia. Justo en 1956 publica Laín Entralgo su magnífico libro *La espera y la esperanza*. Pero ¿quién del gremio profesional de la filosofía se hace eco de este libro? En realidad, su libro es silenciado en la Universidad: pues ni es un libro orteguiano, ni escolástico, ni de fenomenología, aunque esté en todos esos contextos. Ese mismo año Laín, un hombre del Régimen, acababa de ser defenestrado del Rectorado de la Complutense, aún la Universidad Central, con motivo de los acontecimientos ocurridos en torno al entierro de Ortega y Gasset en el otoño de 1955, que se prolongan hasta febrero de 1956.¹¹

Las décadas de los 60 y 70 constituyen décadas de la recuperación de la filosofía en España. Tanto en Madrid como en Barcelona y Valencia empiezan a bullir las universidades. Se incorporan nuevos profesores, los nacidos en los años 20, ya entonces en la cuarentena, se van asentando: en Barcelona Emilio Lledó; en Valencia Carlos París, Fernando Montero y Manuel Garrido; y en Madrid, Sergio Rábade y Oswaldo Market. Todos esos nuevos profesores, que han estudiado después de la guerra, empiezan a reorganizar la universidad y una de las tareas más importantes que cumplen es mandarnos a los nacidos en los años cuarenta, que por entonces terminábamos nuestras licenciaturas, a estudiar fuera, fundamentalmente a Alemania.

¹¹ Ver sobre estos acontecimientos, en relación con Laín Entralgo, el relato pormenorizado de Diego Gracia, en *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo* [Madrid: Triacastela, 2010], pp. 381-390.

También los nacidos en los años treinta, la generación entre la mía –la de los cuarenta– y la de nuestros profesores [a ella pertenecen Javier Muguerza, Pedro Cerezo, Carlos Baliñas, Luis Jiménez, y también termina por volver del extranjero José Luis Abellán] se incorporan en los setentas igualmente al cobijo de los nacidos en los años veinte.¹²

La visión de Ortega anteriormente expuesta es la dominante: Ortega es visto como un filósofo, poco sistemático, que había abandonado la fenomenología. Ni siquiera Fernando Montero, que estudia con intensidad fenomenología se acerca para nada a Ortega hasta bastante más tarde.

2. EL CAMBIO EN LOS OCHENTAS

Con esto y la nueva efervescencia de la Universidad, llegamos a los ochentas, y ahí hay un cambio radical en la visión de Ortega que no se puede ignorar. Se trata de un cambio que se venía preparando en América del Norte desde mitades de los setenta y que en España rompe, primero en 1983, aunque el cambio entonces pasa desapercibido, y luego irrumpe con toda su fuerza en 1984 con el libro de Pedro Cerezo *La voluntad de aventura*.

Me voy a detener en este momento porque quien lo ignore se incapacita para entender a Ortega a la altura de nuestro tiempo, y sobre todo para entender qué representa y debe representar en la filosofía española contemporánea. Lo que voy a explicar ahora es absolutamente determinante para el tema que nos incumbe.

En 1983 se celebra el centenario del nacimiento de Ortega, que había nacido en 1883. Para ello se organiza un gran Congreso en la Universidad Complutense de Madrid, a donde ya ha venido de Valencia el profesor de Lógica Manuel Garrido. Los protagonistas de este Congreso serían este Manuel Garrido y su mujer, Carmen García-Trevijano. Las aportaciones del Congreso no fueron malas, fueron incluso muy interesantes y, además, es espectacular la *Concordantia terminorum* que presentó Carmen García-Trevijano de *La rebelión de las masas*, adelantándose quince años a la *Concordantia terminorum*, que en Alicante hicieron Fresnillo y Herranz en

¹² Estos profesores obtienen sus plazas de funcionarios a finales de los sesenta o principios de los setenta. El curso 1967/68 empezó también a dar clases en Madrid Luis Cencillo [1923-2008] que, aunque pertenecía a la generación de los 20, se ordenó jesuita, luego se salió de los jesuitas y se quedó de sacerdote secular. Eso hace que se incorporara a la Universidad ya con 44 años. Asistí al primer curso de doctorado de Cencillo ese curso y fue para mí un gran descubrimiento. Luego he visto, y a efectos de esta contribución tiene su interés, que nos exponía una visión del mundo para mí desconocida pero que después he comprendido que era literalmente la descrita por Ortega en *El hombre y la gente*. Lo que más me impresionó fue la descripción del mundo desde los campos pragmáticos de la actividad humana.

los años noventa. Las actas del Congreso se publicaron en un monográfico de la revista *Teorema* que M. Garrido había fundado en Valencia y que se trajo con él a Madrid.

El Congreso de 1983 publica cosas muy interesantes, por ejemplo, el artículo de Pedro Cerezo sobre Ortega y Heidegger, donde ya aparece el intenso debate de Ortega con el filósofo alemán; o el de Pinillos sobre las *Investigaciones psicológicas*; o el de Orringer sobre la rebelión de Ortega contra sus maestros. También el propio artículo de Garrido sobre la interpretación de Ortega en el que asume ya la relación con la fenomenología, pues cita tanto el libro de Silver, al que luego me referiré, como frases de la obra de Husserl *Ideas para una fenomenología pura*, en la que hay frases, dice, que parecería que Husserl las habría extraído de Ortega, aunque obviamente quiere decir lo contrario: que este las extrae de Husserl.

Lo interesante de ese año es también la publicación de la obra póstuma *Qué es el conocimiento* y la nueva edición de Alianza Editorial incorporando a los nueve tomos que existían, el 10 y el 11 sobre escritos políticos, y luego el 12. Este tomo es el interesante porque recogía el libro publicado por Garagorri a finales en 1982, que con el título de *Investigaciones psicológicas* incluía el texto de las lecciones de 1915/16, «Sistema de la psicología», además de «Sobre el concepto de sensación» y sobre todo una conferencia que, aunque publicada en 1913, era prácticamente desconocida e inasequible, y que ofrecía un mapa muy importante de la filosofía de Ortega, la conferencia de junio de 1913 titulada «Sensación, construcción, intuición», con la que el joven Ortega de justo 30 años había inaugurado la sección de Historia del Congreso sobre el Progreso de las Ciencias, en Madrid.

Es una conferencia clave que, además, leída como antesala del texto «Sobre el concepto de sensación», que seguiría en la prensa a la conferencia, y con la publicación de las lecciones de 1915 y 16 que Garagorri, seguramente no sin intención, había reunido con ese título de *Investigaciones psicológicas*, daban un giro en la perspectiva para leer a Ortega.

Dos cosas he mencionado que he dejado sin desarrollar. Primero, que el giro de 1983/85 venía preparándose en América. Segundo, que según mi opinión Garagorri no dio a esa recopilación de textos el título de *Investigaciones psicológicas* sin intención. Voy a empezar por la segunda. ¿Cuál era esta intención? El libro debería haber tenido el título de las lecciones con unos anejos: *Sistema de la psicología*. El libro, claro, abarca las lecciones sobre el sistema de la psicología y los textos que antes he dicho, el texto «Sobre el concepto de sensación», y el texto de la conferencia «Sensación construcción intuición». Pero Garagorri quiere llamar nuestra atención al parecido, del tipo que sea, entre las *Investigaciones lógicas*, de Husserl y las *Investigaciones psicológicas*, de Ortega: si aquéllas son el comienzo de la fenomenología, ¿no serán éstas también parte del comienzo de una nueva interpretación de Ortega sin que Garagorri se enfrente a los dos discípulos de Ortega más vinculados a la importancia de

la superación de la fenomenología por parte de Ortega, Marías y Rodríguez Huéscar? Para ellos, las frases de Ortega sobre su temprana superación de la fenomenología, «en el momento mismo de recibirla» de acuerdo con las palabras del maestro, constituían un dogma inconmovible. Esas palabras eran para ellos sagradas. El libro recién publicado, sin embargo, introducía una reserva, pues en 1915/16 Ortega opera de lleno dentro de la fenomenología. ¿No querría Garagorri de modo indirecto cuestionar el dogma?

Yo creo que hay algo de esto. No puede ser casual, además, que las lecciones sobre Sistema de la psicología entren en el nuevo tomo XII, de la nueva edición que he citado de ese año 1983, con el título del libro entero, «Investigaciones psicológicas» –que, en la edición de bolsillo, incluía las lecciones sobre «Sistema de la psicología» y los dos textos que he mencionado– y así pase al título de las lecciones, indicando que se quiere insistir en ese título, que en realidad no era de las lecciones sino de varios textos. ¿Puede ser una mera equivocación o el interés de mantener el título, porque con ello se está haciendo un claro guiño a una manera nueva de leer a Ortega, de acuerdo con el contenido fenomenológico de esas lecciones? Yo percibo en ese modo de editar las lecciones una cierta intención en Garagorri de orientar con toda claridad los estudios orteguianos en una dirección totalmente o al menos parcialmente nueva, que además no había terminado de ser formulada con decisión en el Congreso de 1983, aunque Manuel Garrido insiste ampliamente en la relación de Ortega con Husserl.

Porque, en 1983, sin conocer aún a fondo los textos de *Investigaciones psicológicas*, Ortega seguía todavía inmerso en la periodización de Ferrater Mora, según el cual, a una etapa objetivista, había seguido una perspectivista y luego una raciovitalista. O en la propia de Ortega, que había abandonado la fenomenología tan pronto como la conoció y que en torno a 1930 y 32 inicia la segunda navegación, en la que la razón histórica es preponderante, aunque no sepamos perfilar en qué situación queda la razón vital, si es o no absorbida por la razón histórica.

Aún hay otro dato al que yo me referí alguna vez suscitando algún comentario. En el homenaje que, en 1983, *El País*, aún en manos o con mucha influencia de la familia Ortega Spottorno, le dedicó al filósofo madrileño, escriben muchos incluso algunos de filosofía, siempre los menos. Pero curiosamente lo que comenté en su momento es que todos los que escriben sobre Ortega eran, en 1983, mayores de 40 años: el más joven de los que escriben es Muguerza, que tiene entonces 47 y, que por otra parte, no se ha caracterizado por fomentar los estudios de Ortega, ni por haber incentivado a su alrededor ese estudio. En realidad, en mi opinión Muguerza se queda, con Ortega, en el librito de Aranguren *La ética de Ortega*, sin que le interese mucho más en aquel momento. Con ese dato, se quería decir que en ese homenaje no participa nadie de mi generación –ya plenamente asentada en la Universidad– sino sólo de la generación de los veinte y treinta. Los

miembros de la generación de los cuarenta, la mía, eran a esa altura profundamente antiorteguianos. El otro que escribe es Emilio Lledó, que entonces tiene 56 años y que seguramente ha sido un gran lector de Ortega, pero que, tal como lo ha manifestado alguna vez, no lo estima en exceso y tampoco ha promovido estudios orteguianos a su alrededor.¹³ Podría llamar la atención o al menos sorprender que no escriba Manuel Garrido, pero hay que decir que la trayectoria de Garrido le sitúa en otra familia política, por lo que es normal que no intervenga en *El País*. Garrido sacó la Cátedra de Lógica en Valencia contra un Manuel Sacristán mucho más preparado pero muy de izquierdas mientras que Garrido venía del Régimen franquista.¹⁴ Mi comentario sobre los «mayores de 40 años» no pasó desapercibido para Muguerza, aunque con ello yo estaba indicando que Ortega no estaba mereciendo ninguna atención por parte de los jóvenes, mi generación,¹⁵ pero en realidad eso ocurría porque la generación de los veinte y los treinta, que en ese momento dominaban la Universidad y los medios, la de Emilio Lledó y Muguerza, lo habían olvidado.

146

Uno de los errores más garrafales del libro de Paco Vázquez sobre la filosofía española¹⁶ es un total desenfoco del lugar de Ortega en la transición política y en el mundo filosófico español, pues lo vincula con el grupo de los «pretendientes», al ser los líderes de este grupo José Luis L. Aranguren y su discípulo Javier Muguerza. Como este empezó en la facultad de Económicas, donde estaría también Garagorri, y Aranguren –de quien siempre fue discípulo J. Muguerza–, sería alumno de Ortega y escribió en defensa de este el libro *La ética de Ortega*, le pareció al autor de *Herederos y pretendientes*, que Ortega estaba vinculado al grupo de los pretendientes. José Lasaga ya denunció esta tergiversación: en el grupo de los pretendientes Ortega no

¹³ Una prueba de esto es el escaso o, mejor, nulo interés en Ortega por parte de sus discípulos de Barcelona. No me sería difícil ilustrar esta afirmación, indicando hasta cierto desprecio o al menos desconsideración por parte de alguno de estos.

¹⁴ ¿No se referirá Javier Muguerza a Garrido, que es el que organizó el Congreso de 1983, cuando en el texto citado, para explicar su «desvío» de Ortega «no tenía demasiado que ver con la repugnancia que inspiraban los intentos, intentos descarados, de la apropiación de la obra de Ortega por parte de ciertos sectores del pensamiento reaccionario español empeñados en convertirlo en “uno de los suyos”»? Javier Muguerza, *Desde la perplejidad*, [México: FCE], p. 477.

¹⁵ El que se dio por aludido fue Javier Muguerza. Yo me referí a que ninguno de menos de 40 años podría haber dicho la frase de Muguerza de que todos somos herederos de Ortega, porque por entonces, 1983, los menores de 40, ninguno se creía y se sentía heredero de Ortega porque todos habíamos ido a estudiar fuera de España, toda mi generación, sintiéndonos como generación verdaderamente antiorteguianos. La respuesta de Javier Muguerza, llena de gracejo y amistad, la da en su precioso texto, el capítulo 10 «La incierta aurora de la razón histórica», de su libro *Desde la perplejidad*, donde relata su relación con Ortega.

¹⁶ Me refiero al libro *La filosofía española: herederos y pretendientes: una lectura sociológica [1963-1990]* de Francisco Vázquez García [Madrid: Abada, 2009].

tuvo ninguna presencia hasta que la recuperación de Ortega, centralizada en la Fundación Ortega y Gasset, se consolidó pero no antes de finales de los noventa y, entonces sí es cuando los pretendientes, todos, se empezaron a aproximar a Ortega, incluso pasando a ser los libros de este libros de cabecera, como alguna vez ha llegado a decir Savater. Todo esto respecto a la posible intención de Garagorri con esa publicación.

Aún me queda el segundo elemento que comentar y que he señalado: que el giro se estaba preparando en los Estados Unidos de América. En efecto, en 1979, se publicaron, traducidos del inglés, dos libros fundamentales para una nueva visión de Ortega, el de Philip Silver, *Fenomenología y razón vital*. Génesis de "Meditaciones del Quijote", en el que muestra la filosofía de Ortega desde Scheler en el sentido de la última fenomenología de Husserl; y el de Nelson Orringer, *Las fuentes germánicas de Ortega y Gasset* [Gredos, 1979] que estudia las fuentes alemanas que Ortega manejó, entre ellas está el libro de Schapp, *Contribuciones a la fenomenología de la percepción*, así como una serie de trabajos de la escuela fenomenológica de Gotinga. Pero Orringer toma al pie de la letra lo manifestado por Ortega sobre su superación de la fenomenología ya en 1913, basándose en la crítica que Natorp hace a la reflexión. Esta posición de Orringer lo sitúa más en la línea de Marías que en el giro de mitades de los años ochenta. Incluso, Orringer tuvo que cambiar en su evaluación de la relación con Husserl a raíz de la publicación de *Investigaciones psicológicas*.

El libro de Silver es muy interesante. Su problema es que el Husserl que en él aparece es un Husserl en la interpretación al uso, una interpretación de Husserl, ya en ese momento, 1979, envejecida para los que estábamos en esa onda. Ni Silver ni Orringer conocían las lecciones de *Sistema de la psicología* de Ortega. Para ambos Ortega se distancia de Husserl en el primer momento porque, desde el principio el filósofo madrileño entiende la fenomenología en la línea que Husserl solo descubrirá al final de su vida.

Un tema fundamental en ambos escritores es, por un lado, el hecho positivo de que en América los hispanistas no habían olvidado a Ortega; todo lo contrario, lo seguían estudiando con intensidad. Y lo muestran esos dos trabajos, porque ninguno de los dos es filósofo en sentido estricto, sino hispanistas. Y segundo, y esto es lo negativo, que justamente sean hispanistas y no filósofos los que lo estudian y no deja de ser un dato importante.

Pero, al margen de los libros de Silver y de Orringer hubo otro libro mucho más importante, pero que no tuvo repercusión a pesar de ser mucho más ajustado que los dos posteriores, que, además no lo conocen o al menos no lo citan. Es el libro de Oliver William Holmes, que es el más interesante de todos, porque Holmes estuvo en Lovaina [Bélgica] y allí manejó los textos de Husserl sobre la intersubjetividad, entonces [1973] de inminente publicación en la colección Husserliana, en los tomos XIII, XIV y XV, que dan una visión de Husserl profundamente distinta de la que se tenía y suponen una

revisión profunda del Husserl anterior. El libro de Holmes se titula *Human Reality and the Social World: Ortega's Philosophy of History*.¹⁷ En él el autor norteamericano se olvida totalmente de las afirmaciones de Ortega de que ha abandonado la fenomenología.

Sobre la nueva visión que aparece en los tomos de la intersubjetividad, de 1973, no es que antes de esa fecha no se supiera nada sobre ese nuevo Husserl, pero lo que se sabía no estaba articulado, podríamos decir. Yo mismo hice la tesis antes de la publicación de esos textos basándome en muchos manuscritos, pero al leerlos me di cuenta de que con esa lectura mi propia tesis alcanzaba un significado nuevo. Iso Kern, editor de esos tomos, se los dejó a Holmes, y este que conocía muy bien a Ortega, pues había leído una especie de biografía en la fundación Ortega en Madrid, facilitada por Soledad, la hija del filósofo se dio cuenta, primero, de que el Husserl que aparecía en esos textos sobre intersubjetividad obligaba a revisar la visión de Ortega. Segundo, que lo que Ortega decía sobre la fenomenología se refería a un Husserl que no encajaba con ese que aparecía en esos textos publicados en 1973. Tercero, que los textos póstumos de Ortega, por ejemplo, *El hombre y la gente*, habían de ser leídos en la línea fenomenológica que aparecía en esos textos de Husserl. Y cuarto, por último, que había que olvidar, en consecuencia, las afirmaciones de Ortega al enjuiciar su relación con la fenomenología. El libro de Holmes se publicó en 1975 y, por supuesto, pasó en España absolutamente desapercibido. No conozco ni una sola cita de ese libro en nuestros escritos primeros sobre Ortega. Sin duda alguna, hubiera sido más interesante traducir y publicar el libro de Holmes que los libros de Silver u Orringer.

Pero de cualquier manera en el ambiente americano estaba ya preparado un importante giro que se consuma en España cuando Pedro Cerezo publica su gran obra *La voluntad de aventura*. Tampoco debemos olvidar el gran esfuerzo que supuso el libro de Ciriaco Morón Arroyo, *El sistema de Ortega*, en el que también se cuestionan algunas tesis de Ortega sobre su relación con la fenomenología. Morón Arroyo conocía muy bien a Marías y a Rodríguez Huéscar y las tesis de estos sobre Ortega. Por ejemplo, que había abandonado la fenomenología al abandonar el concepto de conciencia y sustituirlo por el de vida, lo que Ortega haría ya, según ambos discípulos, en la época de *Meditaciones del Quijote*, tal como lo dice Ortega: tan pronto como conoció la fenomenología. Pues bien, Ciriaco Morón Arroyo rompe con Ortega al mostrar que después de *Meditaciones del Quijote* sigue creyendo en la conciencia con la fe del carbonero.¹⁸ Con ello las pa-

¹⁷ Amherst Mass [Massachusetts: University of Massachusetts Press, 1975].

¹⁸ Ver Morón Arroyo, *El sistema de Ortega y Gasset* [Madrid: Ediciones Alcalá, 1968], p. 213, donde dice refiriéndose a los años 1914 y 1916, que Ortega «creía en la conciencia con la fe del carbonero». Es, tal vez, la primera vez en que se desautorizan palabras concretas de Ortega, pues le viene a decir que no abandonó la fenomenología y el concepto de conciencia cuando él lo dice.

labras de Ortega dejan de ser dogmas y sagradas, para convertirse en fórmulas criticables. Pero el libro de C. Morón Arroyo tampoco tuvo excesiva influencia. No debió de gustar a los intérpretes autorizados. Aún hoy en día hay muchas reticencias para con el libro del manchego.

El libro de Cerezo es de 1984. En su momento no es tomado como un parteaguas radical. Es muy posible que en esos años de política convulsa no supiéramos evaluar todo lo nuevo que había en ese libro. De hecho, había una desautorización radical de las que en el libro se llama "hermenéuticas venerativas". Yo sé que luego Cerezo ha lamentado el uso de ese adjetivo "venerativo", pero lo escrito, escrito quedó. Antes de mitades de la década del 80 había en España o, por ejemplo, en Italia, donde también se estudiaba a Ortega, una hermenéutica en la que las palabras de Ortega sobre la fenomenología eran sagradas. A eso se refiere la "hermenéutica venerativa", pues se venera lo que es sagrado y por tanto intocable.

A partir de esa fecha, esas hermenéuticas, que proceden fundamentalmente de Julián Marías y Antonio Rodríguez Huéscar, se convierten en algo negativo. Pedro Cerezo conoce lógicamente *Investigaciones psicológicas* y los textos que la acompañan y profundiza todo lo que puede considerando la filosofía de Ortega un diálogo pleno a tumba abierta con la fenomenología, aunque tratando también de desentrañar de modo riguroso los límites de la propia fenomenología, pero nunca en los términos que lo proclamaba la "hermenéutica venerativa".

Por ejemplo, y esto no es de Cerezo, sino de Ciriaco Morón Arroyo, uno de los elementos clave de la crítica de Ortega a la fenomenología es la crítica a la teoría de la reflexión y de la conciencia, que Ortega hace en el «Prólogo para alemanes». Ahí se dice que hay que mandar el concepto de conciencia al lazareto. El "lazareto" es el hospital. Pero ¿para qué?, porque se puede preguntar si se manda la conciencia al hospital para curarla y depurarla de adherencias peligrosas, o como enfermo terminal, a esperar su fallecimiento. Según el propio Ortega, esa noción de conciencia debía morir porque él la había superado inmediatamente, ya en 1913 o 1914. Esta es la tesis de la "hermenéutica venerativa", que asume esto al pie de la letra. Pues bien, es lo que ignora conscientemente Oliver Holmes, y rechaza, como hemos visto, explícitamente Ciriaco Morón Arroyo, que muestra hasta qué punto Ortega no ha abandonado el concepto de conciencia los años siguientes a *Meditaciones del Quijote*, porque el propio Ortega hace una fuerte defensa de la conciencia y de la reflexión en *Investigaciones psicológicas* y otros textos de la época. Yo personalmente muestro hasta qué punto en el artículo «Estética en el tranvía», de 1916, Ortega cuenta de modo pleno con el concepto de conciencia y con el de reflexión, más aún en las *Investigaciones psicológicas*, donde se hace una férrea defensa de la reflexión, avisando a quienes la ponen en entredicho de dar saltos acrobáticos para saber que no podemos saber ni que estamos pensando ni saber qué estamos pensando.

También he mostrado hasta qué punto Ortega sigue en esa línea cuando

escribe el Discurso de ingreso a la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, que nunca leyó, y que luego, muy depurado, sobre todo de su inspiración en la fenomenología, convirtió en el texto «Introducción a una estimativa». En ese «Discurso» la fenomenología, tal como aparece en *Ideas I*, como descripción de la conciencia y sus objetos, el sentido también en que Ortega la ha explicado en las lecciones quinta y sexta de Investigaciones psicológicas, es «filosofía primera». En el discurso, al que ahora me refiero, se alude a unas páginas de *El Espectador* –que a su vez son párrafos de las lecciones *Sistema de la psicología*– en las que se habla de la dificultad de definir la conciencia por ser el ámbito que todo supone, pues todo se da en ella. También se hará eco de esos puntos en las lecciones de Buenos Aires, de 1916. No se olvide, de acuerdo al Discurso de ingreso en la Academia [de 1918], todo eso es «filosofía primera».

Todo esto indica que no hay que tomarse al pie de la letra lo que Ortega dice sobre sí mismo en *La idea de principio en Leibniz*, sencillamente, porque es una autointerpretación errónea, que, por tanto, la relación de Ortega con la fenomenología debe ser reinterpretada al margen de las expresiones de Ortega sobre sí mismo.

El libro de Pedro Cerezo, que como he dicho es un parteaguas, tiene una debilidad, por otro lado, absolutamente inevitable desde su perspectiva, el conocimiento limitado de Husserl, que no podía ser otro sin haber leído los tomos sobre la intersubjetividad –lo que sí había hecho Holmes–, aunque se mantiene en una posición prudente. Para Pedro Cerezo el trascendentalismo de Husserl no está atemperado con lo que ahora diríamos la carne, el cuerpo y la historicidad. En efecto, de haber tenido Cerezo esas claves en 1984, cuando terminaría su libro, éste habría sido muy distinto, dentro del giro y nuevo continente hermenéutico en el que se desenvuelve.

3. CONCLUSIONES: PARA UNA NUEVA LECTURA DE ORTEGA EN ESPAÑA

Con esto ya puedo pasar a las conclusiones. Con todo lo dicho he dado ya nombre al nuevo continente interpretativo de Ortega de cara al siglo XXI y a su influencia en la filosofía española contemporánea. La publicación de Pedro Cerezo en 1984 es un *parteaguas* que destierra toda *hermenéutica venerativa*, es decir, aquella hermenéutica que toma como sagradas aquellas palabras autorreflexivas de Ortega sobre la posición de su filosofía, sobre todo en relación con la fenomenología.

Segundo, la fenomenología de Husserl ha de ser tomada en dos sentidos distintos, uno es el sentido con el que Ortega cuenta cuando dice que la ha superado, sea eso más o menos correcto. El otro sentido de la fenomenología es aquella que estaba desarrollando su autor, Husserl, y que no llegó a la luz pública más que a retazos y sin coherencia, y que

coincide globalmente con la que descubrió Holmes en 1973 en la lectura de esos tomos que se iban a publicar en ese año sobre la intersubjetividad y que le llevó a cambiar su perspectiva sobre Ortega. Estos dos Husserl se corresponden con lo que ahora llamamos el Husserl convencional y el nuevo Husserl, entendiendo por uno y otro lo que hemos explicado, bien Don Welton o yo mismo en mi libro *La nueva imagen de Husserl*.

En tercer lugar, hay que decir que ese nuevo Husserl aparece en *La crisis de las ciencias europeas*, donde se puede leer un sentido del que el mismo Ortega toma nota, pero, como le parece incompatible con el primer sentido que tenía de la fenomenología, incompatible por tanto con lo que él pensaba de la fenomenología, considera que ese libro, o ese sentido de la fenomenología que se hace público en *La crisis* es incompatible con Husserl, y por tanto se lo atribuye a Eugen Fink, en el artículo de 1941 «Apuntes sobre el pensamiento su teurgia y demiurgia».

Cuarto, lo cierto es que la filosofía orteguiana se identifica, como lo percibe el mismo Ortega, con la fenomenología de *La crisis de las ciencias europeas*, lo que quiere decir que Ortega ha visto de una manera u otra en la fenomenología, por debajo de las expresiones, una intención latente que le dirige ayudándole, seguramente también a él, a depurar ideas o expresiones que podía asumir sin advertirlo.

En quinto lugar, en la filosofía de Ortega se da una gran coincidencia con ese Husserl que ahora llamamos el nuevo Husserl, y que es el sentido que la fenomenología tuvo en su inicio y que fue desarrollando su fundador, pero que no llega a aparecer en el escenario público o de un modo explícito por la anómala aparición de la obra de Husserl, cuestión que en gran medida le pasaría también a Ortega, a cuya obra sólo posteriormente hemos tenido pleno acceso. A muchos textos sólo hemos tenido acceso a raíz de la última edición de sus obras completas.

Una vez conocida esta historia, ignorarla es indicio de pereza intelectual, y situarse en un marco distinto me parece perder la perspectiva correcta que no lleva a nada. Ortega adquiere mucho más valor si lo vemos dentro del movimiento fenomenológico, desde el cual incluso podemos resucitar muchos de sus textos que, escritos en magnífico español, nos sirven para hacer filosofía en español.

Para terminar, quisiera responder a una pregunta que se pueden hacer tanto ustedes lectores como investigadores serios que trabajan sobre Ortega: ¿qué más da si Ortega está o no está dentro de la fenomenología o al margen de ella? Voy a responder brevemente a esta pregunta. En primer lugar, tiene una importancia estratégica fundamental al atraer hacia el estudio de Ortega la mirada de muchos que están en el movimiento fenomenológico. Por ejemplo, es todo un síntoma lo que pasó en España en los años cuarenta, cincuenta y sesenta, que los pocos que estudiaron fenomenología en esos años no miraron para nada hacia Ortega. Esa actitud sería una respuesta coherente con ese distanciamiento explícito de Ortega

respecto a la fenomenología: si su filosofía implicaba una superación de la fenomenología, y ese era según Ortega y sus discípulos –en la hermenéutica venerativa– su sentido, es normal que los estudiosos de la fenomenología no se preocuparan de leer e investigar la filosofía de Ortega.

Segundo, en consecuencia, Ortega, como fenomenólogo, figuraría en las antologías internacionales sobre fenomenología, lo que le daría visibilidad. De esa visibilidad se derivarían estudios y aportaciones. Lo contrario, decir que Ortega desarrolla una filosofía sólo española atraerá a los hispanistas, pero no a los filósofos de otras latitudes, lo que ya pasó justamente en los Estados Unidos de América. Los hispanistas estudiaron a Ortega, no así el resto de los filósofos. Romper ese círculo de segregación es muy importante.

Tercero, leyendo a Ortega desde la fenomenología y desde las condiciones en que ésta se desenvuelve en la segunda década del siglo XXI, es decir, desde una reevaluación de Husserl y de Heidegger, ayuda a entender a Ortega y a encontrar en él propuestas importantes, que sirven también para entender mejor la fenomenología. Esta, entendida en los términos actuales, encuentra en Ortega formulaciones extraordinariamente perspicaces, ejemplos de procedimientos, planteamientos de problemas con los cuales nos acercarnos a los textos de fenomenología.

Además, las críticas que Ortega hacía a la fenomenología sirven para tomar nota de desviaciones que a veces se dieron, así como de inexactitudes expresivas o de los desenfoques que también hubo en el mundo del movimiento fenomenológico.

Hay textos de Ortega sumamente interesantes para entender la fenomenología. Uno de ellos ya lo he citado. Ahora quiero recuperarlo junto con otros. Estos textos son ejemplos de ejercicios fenomenológicos y que quienes quieren adentrarse en la fenomenología pueden leer como buenas introducciones a ella. Me refiero, primero, al que ya he citado, el texto de carácter programático: «Estética en el tranvía», un pequeño artículo en el que Ortega explora el método fenomenológico en toda su precisión y belleza. Ese texto, en el que se trata de analizar la actitud con la que el hombre español enjuicia la belleza de las mujeres en un transporte público, situándolas en una escala, es un muy buen ejemplo porque aparecen en él las diversas etapas del método: la negativa, superación de los prejuicios o epojé; la positiva, fijación del fenómeno: reducción al fenómeno preciso; y la reflexiva, análisis y descripción del fenómeno.

El segundo texto es «Unas gotas de fenomenología», una descripción fenomenológica de las diversas perspectivas desde las que podemos contemplar un mismo escenario, la muerte de un personaje importante, señalando un orden en las perspectivas, que señalan una preferencia a la hora de acercarnos con más verdad a un acontecimiento. El texto está en el libro *La deshumanización del arte*.

El tercer texto es la introducción a la filosofía que representa su curso *Qué es filosofía*, que yo llamo "el camino fenomenológico de la filosofía". El

texto está dividido en dos partes, una preparatoria y otra de ejercicio de la filosofía. En la preparatoria se trata de saber de dónde partimos, la situación en la que estamos y a dónde se quiere llegar, qué es eso de filosofía, sus características. Una vez sabido eso, ya se puede entrar en la filosofía mediante la epojé de todo prejuicio, de toda creencia, de todo preconocimiento, que debemos dejar a la puerta para hacer filosofía. Ortega no emplea la palabra "epojé" para denominar ese momento. Pero su manejo del lenguaje le posibilita emplear la palabra castellana precisa: "desasimiento" de toda creencia. Desasimiento traduce la palabra con que Husserl explica la epojé: *Enthaltung*. *Halten* es asir, agarrar; *enthaltend*, lo contrario, desasir.

Una vez llegados al terreno de la filosofía, que no es sino la descripción de la vida radical, de la vida propia, el análisis nos dará las categorías de esta vida, cuya descripción implica también la descripción del mundo de esa vida, el «mundo vital».

Precisamente de la descripción de ese mundo tal como se presenta, tratan los primeros capítulos del cuarto libro que recomiendo en este recuerdo de aportaciones de Ortega a la fenomenología que merecen ser leídas en la actualidad: el libro que publica las lecciones de Ortega sobre *El hombre y la gente*. Este es ya un libro de madurez, en el que Ortega analiza la experiencia humana en toda su amplitud, empezando por sistematizar cómo nos abrimos al mundo y cuáles son las leyes de este mundo al que nos abrimos.

Leído todo esto desde la fenomenología adquiere un doble valor y sobre todo inserta la obra de Ortega en un movimiento mundial, que es el que lo convierte verdaderamente en una aportación deslumbrante y, en mi opinión, sumamente útil para la formación de nuestros estudiantes.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- CEREZO G., P. [1984], *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*. Barcelona: Editorial Ariel.
- FERRATER MORA, J. [1967], "Ortega y Gasset: etapas de una filosofía" en *Obras selectas 1*. Madrid: Revista de Occidente, 1967.
- GAOS, J. [2013], *Los pasos perdidos. Escritos sobre Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- [1982], *Obras Completas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- GRACIA, D. [2010], *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*. Madrid: Triacastela.
- MARÍAS, J. [1954], *La Escuela de Madrid. Escritos de filosofía española*. Buenos Aires: Emecé editores.
- MASS, A. [1975], *Human Reality and the Social World: Ortega's Philosophy of History*. Massachusetts: University of Massachusetts Press.
- MORÓN ARROYO, C. [1968], *El sistema de Ortega y Gasset*. Madrid: Ediciones Alcalá.
- MUGUERZA, J. [2006], *Desde la perplejidad. Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ORTEGA Y GASSET, J. [2017], *Obras Completas*. Madrid: Taurus.
- [1989], *Obras Completas*, Madrid. Alianza Editorial.
- ORRINGER, N. [1979], *Ortega y sus fuentes germánicas*. Madrid: Gredos.
- VÁZQUEZ GARCÍA, F. [2009], *La filosofía española: herederos y pretendientes: una lectura sociológica [1963-1990]*. Madrid: Abada.
- SAN MARTÍN, J. [2016], «La fenomenología y el otro. La fenomenología encarando el siglo XXI», en *Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de investigación filosófica y científica*. No. 1. México: Centro Mexicano de Investigaciones Fenomenológicas, pp. 143-163. Traducido como «Phenomenology and the Others: Phenomenology Facing the Twenty-First Century», en R. Walton, Sh. Taguchi y R. Rubio [eds.], *Perception, Affectivity, and Volition in Husserl's Phenomenology*. Phaenomenologica 222. Springer, 2017, pp. 179-195.
- [2015], *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*. Trotta, Madrid, 2015.



NATURALEZA Y ESPÍRITU
<CONFERENCIA EN LA SOCIEDAD DE LAS CIENCIAS
DE LA CULTURA. FRIBURGO DE BRISGOVIA>

PRESENTACIÓN DE LA TRADUCCIÓN

Antonio Ziri3n Quijano
Universidad Nacional Aut3noma de M3xico

azirionq@yahoo.com.mx

157

Se ofrece aqu3 la traducci3n espa3ola —la primera, por lo que sabemos— del texto de la conferencia que dict3 Edmund Husserl en la Sociedad de las Ciencias de la Cultura de Friburgo el 21 de febrero de 1919 con el t3tulo “Naturaleza y esp3ritu” [*Natur und Geist*, en alem3n], publicada en el tomo XXV de la colecci3n Husserliana.¹ Esa era la primera ocasi3n, seguramente, en que usaba este t3tulo para esa vasta tem3tica, sobre la cual hab3a empezado a reflexionar unos a3os antes, en el Libro Segundo de las *Ideas*, publicado p3stumamente.² En ese Libro Segundo [*Ideas II*], Husserl llev3 a cabo investigaciones fenomenol3gicas relativas a la constituci3n de la naturaleza material y animal y del mundo espiritual. La conferencia de 1919 desarrolla en forma independiente la cuesti3n de la legitimaci3n de la delimitaci3n de los dos grandes grupos de ciencias: el de las ciencias de la naturaleza y el de las ciencias del esp3ritu (ciencias culturales o humanas, como se preferir3a decir hoy). Pero esta tem3tica habr3a de ocuparle pr3cticamente durante el resto de su vida. Y no en balde, pues la definici3n y la caracterizaci3n fenomenol3gica de esas dos nociones y la exposici3n de sus complejas relaciones o interrelaciones mutuas son la 3nica base posible para enfrentar muchos de los problemas m3s dif3ciles y m3s discutidos en toda la historia de la filosof3a. Y es que, aunque en la superficie se trata meramente de la delimitaci3n precisa, mediante el estudio fenomenol3gico de su constituci3n, de dos 3mbitos de ser distintos, y

¹ Husserliana, XXV: *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, mit ergänzenden Texten herausgegeben von Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht / Boston / Lancaster, 1987. La conferencia se encuentra en pp. 316-324.

² En Husserliana IV: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweiten Buch*, herausgegeben von Marly Biemel, Martinus Nijhoff, Haag, 1952.

de la consiguiente justificación de la fundación de dos grupos separados de ciencias, en el fondo, o en la intención última, late la cuestión vital de la comprensión de la libertad y del sentido de la teleología que permea el quehacer cultural humano, y de la misma situación humana colocada entre la ciega causalidad de la naturaleza, que se especifica en la vida animal y humana como causalidad psicofísica, y su capacidad de plantearse fines y de determinarse y modificarse espiritual, culturalmente a sí mismo y a su mundo circundante. Estas cuestiones cobran en nuestros días renovada fuerza en vista de la situación en que se encuentra el pensamiento contemporáneo, obligado a enfrentarse a una crisis cultural de una gravedad inusitada y de múltiples vertientes, en la que está puesto en juego no sólo su sentido y su fin como pensamiento y cultura filosóficos, sino también su propia existencia, junto con la existencia de la vida humana y la vida natural sobre la Tierra. Vistas sobre ese trasfondo, las meditaciones fenomenológicas de Husserl sobre la temática que se concentra en ese simple título de “naturaleza y espíritu” adquieren una significación y una trascendencia extraordinarias. Esperamos por ello poder proseguir la tarea que aquí iniciamos de traducir todos los textos husserlianos que versan sobre ella y eventualmente reunirlos en una publicación.

Para sólo aludir a los momentos principales de las reflexiones husserlianas, hay que decir que en el semestre escolar del verano del mismo año de 1919 impartió un curso con el mismo título, “Naturaleza y espíritu”, el cual ha sido ya publicado en *Husserliana* (en el tomo IV de la serie *Materialien*).³ En este curso dedica una primera parte a una introducción general a la fenomenología, y en la segunda desarrolla unas “Meditaciones acerca de una teoría trascendental de la naturaleza y el espíritu” en las cuales trata la distinción misma de la naturaleza y el espíritu (de las cosas y los sujetos), establece las bases de la articulación de los distintas clases de ciencias, y, sobre todo, de lo que llama una “ontología y fenomenología de la naturaleza física”, y discute los problemas relativos a la esfera psíquica y psicofísica y a sus respectivas ciencias.

La introducción de este curso fue publicada primero, como Anexo II, en el tomo XXXII de *Husserliana*.⁴ El texto principal de este tomo es un nuevo curso con el mismo título que Husserl impartió en 1927, en el que deja sentada la insuficiencia de las ciencias naturales-positivas para un verdadero conocimiento del mundo y trata luego el problema filosófico de la clasificación de las ciencias y la fundamentación filosófica de las ciencias a partir del mundo de la experiencia.

³ *Husserliana Materialien IV: Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919*, herausgegeben von Michael Weiler, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht / Boston / London, 2002.

⁴ *Husserliana XXXII: Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1927*, herausgegeben von Michael Weiler, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht / Boston / London, 2001, pp. 170-179.

Entre ambos cursos se sitúa otro texto de no menor importancia que se ocupa también, bajo el mismo título, de la misma temática. Se trata del "Excurso Naturaleza y espíritu. Ciencias de cosas y ciencias normativas. Ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu", que originalmente era parte del curso de Introducción a la Ética impartido en 1920 y repetido con otro nombre en 1924, pero que luego fue sacado de los papeles de este curso en vista de su relativa independencia. Este "Excurso" ha sido publicado como Texto complementario en el volumen XXXVII de *Husserliana*, en el cual se publica dicho curso como texto principal.⁵

Finalmente, la rica temática que Husserl aborda bajo el gran título de "Naturaleza y espíritu" recibe también algún tratamiento en ciertas partes (esp. §§ 5-8) del curso de 1925 sobre *Psicología fenomenológica*, y en algunos pasajes de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1935-1936) (esp. § 62).

El texto de la conferencia de 1919 no se ha conservado completo. Faltan un pasaje inicial y un fragmento más pequeño que se situaría aproximadamente al final del primer tercio de la conferencia. Estas dos faltas, sin embargo, pueden ser relativamente subsanadas gracias a que se cuenta con el manuscrito casi completo de una versión anterior de la misma conferencia. En las partes en que esta versión anterior puede compararse con las partes correspondientes de la conferencia que se han conservado, hay entre ellas una coincidencia temática completa. Puede por ello suponerse, con mucha probabilidad, que las partes faltantes de la conferencia también discurrían por los mismos cauces que las partes de la versión anterior que corresponden a ellas. La conferencia puede, pues, ser reconstruida con la ayuda de estos pasajes, que en el volumen de *Husserliana* en que se publica la conferencia se agregan como Anexos XI, XII y XIII.⁶ Obviamente, en esta edición incluimos también estos Anexos, que, con las reservas del caso, podrían leerse no al final de la conferencia, sino justo en los lugares en que se remite a ellos en notas al pie: los Anexos XI y XII antes del texto conservado de la conferencia, y el Anexo XIII antes del quinto párrafo del mismo texto.

Conservamos en esta edición, entre líneas diagonales, la paginación original del volumen XXV de *Husserliana*. Todas las notas numeradas (con la excepción de la cuarta, que es de Husserl) son de los editores del texto de la conferencia en ese mismo volumen. Las notas señaladas con asteriscos son del traductor. Otras anotaciones del traductor hechas entre corchetes llevan entre paréntesis "N. del T."

⁵ *Husserliana*, XXXVII: *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*, herausgegeben von Henning Peucker, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht / Boston / London, 2004, pp. 259-320.

⁶ Los Anexos mencionados se ubican en pp. 324-330. La mayoría de las informaciones que damos en esta Presentación están tomadas de la parte de la Introducción de los editores de este volumen de *Husserliana* dedicada a la conferencia de 1919 (pp. xxxvii-xxxix).

Sigo en la traducción las convenciones establecidas en otras traducciones anteriores de obras de Husserl, y en particular en los dos libros de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*.⁷

⁷ Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro Segundo: *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, traducción de Antonio Ziri3n Q., UNAM, M3xico, 1997; 2a. ed. corregida, 2005; reimp., 2014. Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro Primero: *Introducci3n general a la fenomenología pura*. Nueva edici3n y refundici3n integral de la traducci3n de Jos3 Gaos por Antonio Ziri3n Quijano. [M3xico: FCE – UNAM, 2013].



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

NATURALEZA Y ESPÍRITU
<CONFERENCIA EN LA SOCIEDAD DE LAS CIENCIAS
DE LA CULTURA. FRIBURGO DE BRISGOVIA>¹

Edmund Husserl

Trad. Antonio Ziri3n Quijano
Universidad Nacional Aut3noma de M3xico

azirionq@yahoo.com.mx

161

¹ Dictada el 21 de febrero de 1919. El manuscrito de la conferencia se conserva s3lo fragmentariamente. Faltan la parte inicial y unas peque1as partes despu3s del primer tercio de la conferencia. Cfr. la *Introducci3n del editor*, p. xxxvii ss.

/316/ <...>¹

162

Resultan aquí dos tipos fundamentales de ciencias, las ciencias de la naturaleza que DESCRIBEN INTUITIVAMENTE y las MATEMÁTICAS o EXACTAS. Como es sabido, los *objetos* de la naturaleza intuitivos se muestran como subjetivos-relativos. La segregación de los predicados de significación no suprime otra relatividad de los *objetos* de la naturaleza inmediatamente intuitivos. A saber: las cualidades sensoriales específicas de las cosas no son en verdad cualidades que les hayan adjudicado los sujetos mediante su actividad de pensar, de valorar, de querer, o sea, en actos-de-yo; pero remiten a la “sensibilidad” humana, la cual, en tanto que los hombres son en este respecto normales y perciben en circunstancias normales, conduce^{2*} ciertamente a iguales percepciones y enunciados descriptivos, pero, puesto que también la anormalidad pertenece a la estructura del mundo circundante, no produce^{3**} una conformidad de validez general. La tarea de todo punto necesaria de investigar sistemáticamente, desde el punto de vista del hombre normal, el mundo circundante, de poner de manifiesto la maravillosa tipología de formas de las cosas intuitivas y de las formas de su desarrollo, es la tarea de las ciencias de la naturaleza DESCRIPTIVAS, que operan completamente con conceptos de tipos. Por otro lado, el nuevo conocimiento de la ciencia de la naturaleza galileana, que hizo época, /317/ consistió en haber mostrado que hay todavía una tarea posterior y en una dirección nueva para el conocimiento de la naturaleza, a saber, forjar un conocimiento de la naturaleza *objetivo* en el sentido más estricto, que pone de relieve, en todo relativismo debido a la referencia al sujeto de los *objetos* intuitivos de la naturaleza, lo que permanece invariante, una suma de determinaciones a través de las cuales cada *objeto* de la naturaleza mantiene su identidad estricta,

¹ Véanse los Anexos XI y XII, pp. 324 y 325. [Estos anexos están incluidos en la presente traducción. Véase pp. 172 y 174. (N. del T.)]

² * En plural en el original, pero el sustantivo “sensibilidad” exige el singular.

³ ** También en este caso el original está en plural y el sustantivo exige el singular.

aparezcan a una sensibilidad normal o a una anormal: determinaciones que puede poner de manifiesto todo ser racional, incluso con sensibilidad anormal, con un método *racional* y con la intelección de la validez irrestricta.

Así adquiere la naturaleza un nuevo sentido, a la vez que la ciencia de la naturaleza se enriquece con un tipo de ciencia nuevo. La naturaleza se convierte en la suma de los predicados libres de toda relatividad a la cambiante índole peculiar de los sujetos que conocen y actúan: el “en-sí” de los *objetos* de la naturaleza en un sentido nuevo. Este en-sí, puesto que ya no puede contener nada sensible, tiene que ser caracterizable exclusivamente en predicados puramente lógicos y matemáticos, sólo que estos predicados tienen que obtener su determinación a partir de los intuitivamente dados en el método general posible. Así, la nueva ciencia de la naturaleza es “ciencia matemática de la naturaleza”. Frente a la naturaleza matemáticamente exacta, la naturaleza sensiblemente intuitiva de los normales significa entonces MERA APARICIÓN, lo que, empero, no cambia nada en el hecho de que ella tenga su existencia intuitivamente real y en que las ciencias descriptivas de la naturaleza, sin tener en lo más mínimo que hacerle guiños a la exactitud, tengan en sí su propio derecho.

Un GRUPO DE CIENCIAS RADICALMENTE NUEVO resulta, según nuestros análisis de la estratificación, cuando elegimos como tema la *realidad* del ESPÍRITU. Estamos ante el problema de la psicología, que con tanto ardor se discute.

Los hombres o los sujetos animales están frente a nosotros los investigadores, y estos que nos hacen frente nos son dados en “percepción externa”. Se dan en ella necesariamente como algo espiritual coexistente, coenlazado en la existencia, con el cuerpo espacio-temporalmente existente. Como quiera que el cuerpo se mueva en el espacio y ocurra con él físicamente lo que ocurra, en la medida en que se mantiene como cuerpo que funciona biológicamente, permanece en él lo espiritual. Experimenta, pues, mediante este enlace corporal indirectamente una ESPACIALIZACIÓN, aunque lo anímico en sí mismo sigue siendo por principio inespacial y, conforme a su propia esencia, heterogéneo /318/ respecto de todo lo físico. Puesto que el tiempo de la naturaleza física está ligado indisolublemente con la forma espacial, tampoco él pertenece primigeniamente al espíritu, que en el flujo de conciencia, en la inmanencia de la vida anímica constituye su propia forma temporal sin referencia alguna a ningún espacio. Pero mediante la espacialización recibe lo anímico también su sitio en el TIEMPO DE LA NATURALEZA que por estar referido al espacio le es esencialmente ajeno, el tiempo que es medido en el espacio y con instrumentos y medidas espaciales. Mediante la espacialización de lo anímico se insertan de esta manera todos los espíritus en la naturaleza física UNA y ÚNICA en forma ordenada, y así surge la concepción del MUNDO UNO Y ÚNICO, que abarca todas las realidades, también las espirituales, en el espacio UNO y el espacio-tiempo UNO. Si no se atiende puntualmente a la impropiedad de este abarcamiento, entonces puede caerse en la tentación de transferir sin más todas las

concepciones científicas fundamentales que tienen en el reino infinito de la investigación de la naturaleza su aplicación constante, pero también su sitio originario conforme al sentido, al mundo o a la "naturaleza" en el nuevo sentido AMPLIADO. Si la naturaleza física fuera un reino de exactitud matemática, un mundo de objetividad exactamente apresable, ordenado en las formas exactas y subsistentes en sí <de> espacio y tiempo, y todo acontecer individual estuviera gobernado, según coexistencia y sucesión, en necesidad unívoca, por leyes causales exactas — entonces todo ello, sin más y como cosa obvia, habría de valer también para la naturaleza en el sentido ampliado, o sea, también para el ser y el acontecer espirituales. Si en la esfera física las cosas intuitivas fueran meras apariciones de una naturaleza no intuitiva, en sí, de exacta determinabilidad, entonces también para los espíritus o almas de la experiencia se postularía ALGO ANÍMICO EN SÍ, no experimentable y sólo construible según leyes exactas. De tales motivos surge la NATURALIZACIÓN DE LAS REALIDADES ESPIRITUALES, que bien mirada carece de sentido: una transferencia sin sentido de los conceptos naturales de sustancia y causalidad a la esfera espiritual. La falta de sentido resulta de que lo anímico, como puede observarse en toda vivencia de un sujeto, está dado en su absoluto ser propio en toda experiencia anímica. No es como en lo físico, que conforme al sentido propio de la experiencia externa, es mentado como algo relativo, algo relativo con respecto a los sujetos que experimentan y sus sensibilidades.

/319/ <...>⁴

La índole peculiar de estas tareas, la magnitud imponente de los logros singulares que aquí hay que alcanzar, sólo ha salido a la luz en la nueva fenomenología. La psicología experimental moderna, a pesar de toda la seriedad científica de su trabajo y de la finura de su metodología, ha pasado por alto enteramente estas tareas. Su naturalismo conciente o inconciente la cegó y dirigió sus miras sólo a la ordenación regular de coexistencias y sucesiones *objetivas*, apresables espacio-temporalmente, y justamente de tal índole que para su conocimiento podía bastar con los más bastos conceptos de clase de la experiencia ingenua de uno mismo. Esto puede quizá ilustrarse con los métodos de la estadística moral. Cualquiera sabe antes de cualquier análisis científico lo que son el matrimonio, el asesinato, el crimen de estas o aquellas clases, el suicidio, etc. Para la fijación de regularidades estadísticas basta nada más con ello. Pero tan poco como, pese a toda la escrupulosidad científica de esta metodología, uno puede mediante ella experimentar alguna vez algo de la ESENCIA del matrimonio, del asesinato, del crimen, del suicidio, así de poco puede experimentarse de la esencia de las estructuras anímicas mediante la psicología experimental;

⁴ Ver Anexo XIII, p. 330

por ejemplo, en la psicología de la memoria, de la esencia de la conciencia que se llama recuerdo, en la psicofísica de los trastornos de lenguaje, de la esencia de los fenómenos que designa el título *objetivante* de perseveración: lo que integra lo esencialmente propio de los fenómenos anímicos en el habla, etc. Hay que decir abiertamente que la antigüedad había llegado en esto mucho más lejos, aunque tampoco ella había penetrado hasta los problemas centrales de la estructura de la conciencia y de la constitución de los fenómenos de las objetividades trascendentes personales y cósmicas en la inmanencia de lo anímico. Ha visto, con todo, algunos estratos de lo anímico mismo. La psicología naturalista, empero, en su ceguera para lo anímico en lo esencialmente propio suyo, y para la abundancia infinita de las estructuras esenciales que le pertenecen, apresa (y ello incluso sólo de modo imperfecto) meramente lo *natural* del alma, y en ello radica a la vez que sea una psicología sin comprensión, una psicología que precisamente no ve las tareas específicamente peculiares a lo anímico: esclarecer el reino que le es completamente peculiar de los NEXOS COMPENSIBLES /320/ y CON ELLO convertirse en ciencia fundamental para el inmenso mundo *objetivo* del espíritu, cuyo carácter propio es, a su vez, ser un mundo comprensible. Aquí sólo puedo dar indicaciones muy pobres por vía de explicación.

Los sucesos anímicos que hay que investigar de modo puramente intuitivo, que hay que tipificar de modo puramente descriptivo en conceptos de esencia, se agrupan alrededor de títulos correlativamente conexos como yo, conciencia, objeto. Lo anímico es una corriente de vida, y esta vida es vida DE CONCIENCIA. La conciencia tiene, empero, una doble polarización; está en sí, por esencia propia, referida a lo objetivo, es conciencia DE ALGO, y una multiplicidad infinita de vivencias de conciencia descriptivamente diferentes pueden ser caracterizadas como conciencia de lo mismo. La infinitud de estos polos, que se llaman OBJETOS y que tienen que ser descritos como lo consciente en la conciencia, como lo representado, pensado, gozado, querido, se halla frente al POLO-YO único, el yo que ejecuta la conciencia en la forma de actos y que se sabe como idénticamente el mismo en la cambiante multiplicidad de los actos.

Ahí tiene su origen una plétora infinita de problemas: descripción de las vivencias de conciencia en sí mismas, descripción de la multiplicidad típica esencialmente cerrada de vivencias de conciencia que co-pertenecen a un tipo inmanente de objeto, como por ejemplo cosa material; descripción de la tipología perteneciente al título yo, descripción de sus acciones que se ejecutan en actos, objetos de rendimientos constitutivos cada vez nuevos; descripción de los sedimentos de todo obrar en caracteres de yo de largo efecto y por ello estudio del desarrollo incesante de la personalidad como desarrollo de propiedades personales del carácter del sujeto permanente, típicamente fijas y sin embargo mudables. Particularmente importante es en ello la oposición de la apercepción pasiva y la activa; una corriente de incesante desarrollo de conciencia, que está incesantemente centrado en forma

de la apercepción de objetividades cada vez nuevas, se ejecuta sin la participación activa del yo: esta corriente es subsuelo para el intelecto activo, para los actos de yo y los rendimientos que se constituyen en actividades de yo específicas, mediante los cuales emergen nuevas objetividades que luego son accesibles a la reconfiguración pasiva. Todo comportamiento activo del yo en el pensar, valorar, querer, actuar, /321/ presupone una apercepción surgida pasivamente, en lo más bajo el engranaje de los datos de sensación pasivamente predados y los sentimientos sensibles, en nivel superior la apercepción del mundo espacio-temporal, a través de la cual está predada para el sujeto actuante la esfera natural para configuraciones significativas.

Títulos como los aquí señalados superficialmente son campos infinitos para una ciencia sistemática de la vida psíquica inmanente en su esencialidad propia, que es insuprimiblemente un configurar-se pasivo continuo y un actuar y obrar activos, en una plétora de estructuras finísimas y plenamente susceptibles de ser examinadas.

166

Dados en el mundo circundante están alma y espíritu como *naturalmente* dispuestos. Tan lejos como llegue la naturaleza en el sentido primero y ampliado, o sea, la unidad externa del orden espacio-temporal-causal, tan lejos llegará la gran tarea de las ciencias: la EXPLICACIÓN DE LA NATURALEZA: la búsqueda, sea de leyes exactas, sea de reglas empíricas de coexistencia y sucesión de las daciones localizadas espacio-temporalmente.

Pero si consideramos el espíritu en su esencialidad propia como espíritu, y aceptamos además que sus rendimientos inmanentes, en tanto que corresponden a las reglas de la validez racional, significan algo para el mundo real fuera de él y lo invisten como un mundo de cultura con predicados de cultura, entonces a la explicación científico-natural se añade una manera de explicación de nueva especie y fundamentalmente diversa, para la cual no tenemos otra expresión que COMPRESIÓN CIENTÍFICA. La explicación de la naturaleza atiende a la causalidad, al gran *factum* irracional de una ordenación regular en la sucesión *objetiva* del tiempo. Ésta es una ordenación completamente extraesencial. La EXPLICACIÓN COMPRENSIVA atiende a la MOTIVACIÓN que tiene plena esencialidad propia y se desenvuelve en formas de referencia y enlace completamente intuitivas. Ella es la sede de la única *racionalidad* verdadera; ella da como respuesta a la pregunta "por qué" el único "porque" que puede satisfacernos íntimamente, porque precisamente lo comprendemos. Hay motivación pasiva y activa. Toda asociación, según su consistencia esencialmente propia, encierra una motivación pasiva. ¿Por qué se me ocurre precisamente el nombre Ludendorff? Naturalmente, porque pensé en Hindenburg. Esa es una motivación pasiva. Por el contrario: ¿por qué juzgo una conclusión? La juzgo porque antes he fallado las premisas y en "atención /322/ a ellas". Igualmente el valorar por mor de otro valorar; el querer tal medio por mor de otro, o por mor del fin, etc. Esas son motivaciones activas. La causalidad en el marco del tiempo está dirigida hacia

adelante: sobre la base de las series de ordenación transcurridas construyo el orden de cursos futuros. La motivación está dirigida hacia atrás: comprendo lo presente o lo transcurrido mirando atrás en el pasado, a partir de sus motivos. Hay patentemente aquí una doble comprensibilidad de la motivación y un doble "porque": sólo la motivación activa y sólo aquella que tiene en sí el carácter esencial de la evidencia, de la racionalidad, es fundamentante en el sentido más elevado, en el sentido *racional*. La motivación es el gran principio del orden en el mundo anímico esencialmente propio y luego en el mundo espiritual entero, así como la causalidad es el principio del orden de la naturaleza. Hasta donde llegue la subjetividad operante y sus actos concientemente ejecutados irradian sobre el mundo circundante *objetivo* e imparten sus predicados de significación, hasta ahí llegará la posibilidad de la explicación comprensiva y llegará la tarea de desenrollar los nexos de motivación y, en nivel superior: comprender su razón inmanente reviviéndola, o ejecutar enjuiciamientos en razón actuante propia.

De la misma manera puede uno decir: hasta donde llegue el espíritu y el rendimiento espiritual, hasta ahí llega también, con la esfera mágica de la motivación, la IDEA DEL DESARROLLO. Pues la esencia fundamental de la subjetividad es sólo ser y poder ser en la forma del desarrollo; todo nuevo estado y todo nuevo acto motiva por necesidad un cambio del sujeto: lo opuesto del átomo rígido es la MÓNADA viviente en incesante desarrollo. Esto se transfiere a todo lo espiritual *objetivado*; no solamente el desarrollo de personalidades, sino también el desarrollo de la cultura *objetiva*, es por ello el tema necesario de la ciencia del espíritu: desarrollo de las armas, de los utensilios domésticos, de la simbología religiosa, desarrollo de la literatura, del arte pictórico, etc.

Obviamente, sin embargo, todo lo expuesto vale tanto para la subjetividad singular, la que obra en privado, como para la subjetividad social conglomerada que obra socialmente, y por ello para el mundo de la cultura social que tiene frente a ella correlativamente: no puedo exponer de qué manera la psicología individual apoya a la psicología social y a la serie de las ciencias de la cultura. Todas estas ciencias son ciencia basada en motivación y su /323/ tema son desarrollos.

En ello no hay que perder de vista que desarrollo es un concepto que acoge en sí dos niveles esencialmente diferentes y conforme a ello encierra en sí dos conceptos esenciales que hay que separar nítidamente. En primer lugar, desarrollo puede querer decir lo mismo que en la naturaleza física-orgánica, a saber, el *factum* de que las configuraciones típicas del devenir espiritual convergen hacia ciertos tipos como tipos límite, así como el germen de una planta se transforma típicamente, pero de tal modo que, dado un punto de partida de igual índole, conduce siempre al mismo tipo final: digamos tilo. Tales tipos son, en la esfera espiritual, niño, joven, hombre, etc. En segundo lugar, en el desarrollo fáctico puede mostrarse una tendencia a la formación de tipos destacados que corresponden a un IDEAL DE

RAZÓN, en relación con el cual incluso lo irracional ha de considerarse como miembro intermedio. Tal como, digamos, las "ideas" resultan ser poderes teleológicos en la historia, y especialmente en el desarrollo de las ciencias y las artes. Únicamente aquí se comporta el investigador de las ciencias del espíritu como un "referente en cuestiones de valor", por cuanto el punto de vista de la valoración del científico del espíritu desempeña metódicamente un papel muy subordinado.

Un punto propio de ulteriores exposiciones tendría que ser la diferenciación de las investigaciones en generalizadoras morfológicas e individualizadoras a la manera de la Historia. Obviamente, una figura singular individual, un desarrollo individualmente determinado, pueden despertar el interés y puede plantearse la tarea de comprenderlos. Toda explicación, también la comprensiva, explica, empero, a partir de generalidades y opera con conceptos generales y remite así a esferas de generalización científica y a nexos generales. Así, también la historia remite a ciencias generales, a ciencias que someten las formas espirituales generales (con las cuales ella opera constantemente en aislamiento individual y cuyos conceptos emplea constantemente sin aclarar) a una investigación general de esencia y de desarrollo. Así, las configuraciones fundamentales de los conglomerados de sujetos, como Estado, municipio, pueblo, etc., como por otro lado las configuraciones fundamentales de la cultura *objetiva* como lenguaje, literatura, arte, derecho, economía, etc., retrotraen empero también por todas partes a una ciencia fundamental, a la única psicología auténtica, la psicología científico-espiritual.

/324/ No puedo entrar más, porque rebasa el tema, en las dimensiones nuevas que se abren cuando abandonamos el punto de vista natural y transitamos a la actitud epistemológica pura, la actitud fenomenológica. Naturaleza y espíritu se proyectan entonces en la conciencia pura como sus configuraciones, y se abre la tarea de disolver la naturaleza incomprensible en motivación, tarea en la cual, empero, las últimas irracionalidades remanentes remiten a una teleología metafísica.

/324/ANEXO XI (A P. 316):

<LAS CIENCIAS Y LOS GÉNEROS CATEGORIALES SUPREMOS>
<1919>

Las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu nos son dadas, o sea, en cierta manera está dado lo que tratan las unas bajo el título de naturaleza, las otras bajo el título de espíritu. En ambos lados se trata de títulos de géneros para múltiples dominios temáticos que son investigados en uno y otro lado. Si ellos no son radicalmente diferentes, tampoco lo serán las ciencias: ¿qué hace la unidad de una ciencia? Única y exclusiva-

mente la unidad del dominio que ha de investigar, y hasta donde llega su unidad, hasta ahí es también la ciencia en verdad una: esto quiere decir que una partición en el interior de la unidad del dominio, una partición en fragmentos, en capas, en direcciones de relación preferidas, y a su vez, una partición del trabajo según la técnica metódica, no dan por resultado ciencias diferentes, sino disciplinas en el interior de una ciencia: hablamos de la ciencia de la naturaleza también en singular, en tanto que precisamente tenemos ante los ojos, con la naturaleza, una unidad predicativa cerrada en sí, y ello significa, finalmente, en tanto que nos guía un concepto genérico supremo, que tampoco en idea puede ser rebasado, que le da a todas las predicaciones posibles una unidad esencial, precisamente una unidad genérica, determinada por el más general contenido genérico. Que la ciencia del espíritu sea una ciencia nueva, quiere decir entonces que entramos en un dominio heterogéneo, que en lo que toca a su género propio está separada de la naturaleza por un abismo de esencia irrebasable. La ciencia es conocimiento teórico, el conocimiento teórico es determinación válida de objetos mediante predicados. Un dominio de objetos en el sentido de la ciencia no está determinado sin más por la identidad de los objetos, sino por la identidad de los objetos como sustratos de un grupo de predicados radicalmente concluso en sí. La misma cosa, un pedazo de papel, puede tener predicados heterogéneos, por un lado, digamos, predicados *físicos*, y por el otro lado los predicados del objeto de uso, digamos, en especial los predicados que designan las palabras "billete de cien marcos". Estamos absolutamente seguros de que en la consideración puramente física, científico-natural de una obra de arte /325/ <no> podemos toparnos con la *objetividad* estética que es peculiar a la obra de arte como tal, a sus valores estéticos en vigencia: ¿de dónde la seguridad absoluta? Tenemos intuición general de que aquí, a pesar del enlazamiento en unidad, chocan dos mundos heterogéneos, de que la objetividad estética con sus predicados específicos es algo *toto coelo* diferente de la objetividad física con sus predicados físicos. Y sólo otra expresión para ello es hablar de los géneros categoriales supremos de lo existente, y esta expresión no debe significar más que eso. A estos géneros supremos corresponden ahora, por el lado de la conciencia cognoscente, diferentes maneras fundamentales de experiencia, o maneras como los objetos en cuanto objetos de los respectivos predicados del dominio, vienen, antes de toda teoría, antes del determinar intelectual, a intuición primigenia, por así decir, a simple dación en persona. Todas las diferencias metódicas radicales, precisamente aquellas que dan su carácter metodológico peculiar a las ciencias radicalmente diferentes, tienen su raíz en el sentido primigenio, esto es, en el sentido predelineado en la conciencia de experiencia primigenia. Y aquí se comprende por qué es absurdo traer a cuento diferencias metodológicas (como las que designan los conocidos tópicos individualizador – generalizador, causalmente explicativo y comprensivo, objetivante – subjetivante) como las determinantes

para la división. Como consecuencias secundarias de las diferencias objetivas, las diferencias metodológicas han de derivarse en primer lugar de éstas, comprenderse a partir de éstas, y retrotraen, pues, a éstas, en tanto que la característica misma del método no debe quedar atada a lo externo. La técnica metodológica no debe ser confundida con el método en el sentido del tipo de esencia lógico y epistemológico de una ciencia y de su investigación, que pertenece inseparablemente a su idea y por ello se llama *a priori*. Comprensiblemente, empero, cada nueva ciencia tendrá también su técnica peculiar, aunque cargada con azares individuales e históricos.

/325/ ANEXO XII (A P. 316):

<LAS ESTRATIFICACIONES DEL MUNDO CIRCUNDANTE PREDADO>
<1919>

170

<...> AHÍ SURGEN, EMPERO, CONSTANTEMENTE NUEVOS PREDICADOS DE LOS OBJETOS CIRCUNMUNDANOS, o, lo que es lo mismo, los mundos circundantes y sus objetos no son nada causado, sino siempre, gracias a los actos de sujetos referidos a ellos, en cierta manera en mudanza, ya sea que experimenten reconfiguraciones *reales*, como cosas que han sido configuradas como herramientas, o niños, que son educados pedagógicamente para ser *personalidades* éticas, es decir, que han sido configurados voluntariamente; o que hayan pertenecido *realmente* inalterados, pero como objetos circunmundanos han recibido nuevos predicados, PREDICADOS DE "SIGNIFICACIÓN", como cuando un pedazo de madera ha recibido el significado de un indicador de camino, un rasgo en una tabla el significado "palabra", las cosas /326/ *realmente* reconfiguradas el significado de herramientas. El configurar real puede ahí jugar en todas partes un papel mediador, pero lo esencial es que, por ejemplo, la cosa no solamente ha devenido otra realmente mediante mi elaboración, sino que yo de ahora en adelante la veo como elaborada con un fin y en especial como algo útil y algo determinado a metas determinadas posibles a la manera de un martillo. Así como yo de ahora en adelante no veo una mera cosa, sino un martillo, así lo hace cualquiera en los contextos de una humanidad que se entiende recíprocamente. Para cualquiera la cosa tiene estos predicados de fines, y él cree verla directamente en ellos. Es naturalmente ver ligado con un comprender el significado y eventualmente a la vez el reconocimiento de su validez. Ahora está claro que podemos reductivamente deponer la capa entera de estos predicados que constantemente surgen de nuevo, de estos predicados referidos a actos reales o posibles de sujetos de toda índole y que recibieron de ellos aperceptivamente su sentido primigenio. Está claro que ellos presuponen a fin de cuentas grupos de predicados que no tienen de esta misma manera sus fuentes aperceptivas en un comportarse activo de sujetos. El sujeto tiene que tener ya

predado algo *real* para poder comportarse activamente hacia ello, y cuando también, como correlato de este comportarse, se sedimenta concientemente un estrato predicable en el *objeto* circunmundano, y crea entonces una nueva predación, hacia la cual el sujeto puede nuevamente comportarse, ahí están presupuestas predaciones circunmundanas primigenias que existen antes de todo hacer subjetivo. *Objetos* de esta índole, o sea, *objetos* sin significado o bajo separación abstractiva de todos los predicados que estén bajo el título de significado, dan un concepto determinado de naturaleza. Patentemente, la “mera” naturaleza es realmente pensable como existente por sí, en tanto que está claro que la subjetividad no necesitaría comportarse ante los objetos respectivos como activa, como constituyente de significado, y a ello se enlaza en efecto un concepto más popular de naturaleza como esfera de objetos que han llegado a ser o han surgido por sí mismos y no han sido hechos o cultivados. Pero para nosotros la naturaleza es ahora un título que comprende también todo *objeto* significativo, en tanto que cada uno de ellos posee en lo más bajo una suma de predicados que no son significativos y sólo son portadores de significado, de predicados con los cuales tiene coexistencia espacio-temporal y podría mantenerla aun cuando faltaran los sujetos que pudieran entender el significado. Cada uno de esos sujetos tendría entonces siempre ante sí un *objeto* concretamente pleno, completamente intuitivo, pero carente de significado.

Todo *objeto* de la naturaleza en el sentido determinado definido por nosotros es, frente a los actos del sujeto, “EN SÍ”, y ello quiere aquí decir: es lo que es independientemente de todos los modos de comportamiento subjetivamente activos de los sujetos a cuyo mundo circundante pertenece. De igual manera, podemos poner de relieve los sujetos como sujetos en sí, prescindiendo de todos los estratos de predicados que surgen en ellos sólo mediante los comportamientos-de-acto valorativos, volitivos, judicativos y de otra índole de los sujetos que los encuentran en su mundo circundante, y que surgen como estratos predicativos duraderos, con los cuales son persistentemente apercebidos. Tales estratos de significado en los sujetos son de múltiples índoles: nosotros encontramos en nuestro mundo circundante, y decimos directamente que vemos soldados, consejeros, /327/ servidores, etc. Ellos son apercebidos, por así decir, en su librea espiritual duradera, en la composición permanente de los predicados de significación más o menos claramente representables. Su librea física está ahí naturalmente caracterizada ella misma como tal mediante predicados de significación del otro grupo, el cual tiene empero las mismas fuentes de principio.

Visto más exactamente, nuestra articulación del mundo de la vida primigenio como un mundo circundante humano común no es todavía suficientemente exacta. No debemos meramente distinguir entre *OBJETOS* y *SUJETOS*, donde por ambos lados diferenciamos de nuevo entre el en-sí mismo y los significados; tenemos que atender la diferencia entre *SUJETOS SINGULARES* y *ENLACES DE SUJETOS*, esto es, *UNIDADES DE ORDEN SUPERIOR* edificadas a partir de

sujetos, las cuales tienen ellas mismas el carácter de sujetos, en un sentido generalizado y sin embargo esencialmente común. Encontramos enlaces de sujetos como matrimonios, sociedades financieras, asociaciones, parroquias, estados, pueblos, etc., constantemente en el mundo circundante precientíficamente constituido, y cada sujeto singular funge, en ocasiones de diversas maneras, como miembro de tales conglomerados. Como tal, él tiene, para sí y para otros, predicados funcionales, como expresan los ejemplos hasta aquí elegidos: servidor, soldado, etc., como predicados de significación del grupo particular que ahora destaca, que tiene su fuente en el enlace de los comportamientos constituyentes mutuos de los sujetos.

Sujeto singular quiere decir sujeto, sin importar si es miembro de conglomerados o no lo es, y sujeto singular en sí exige especialmente también la abstracción de todos los predicados funcionales que le son patentemente extraesenciales, en la medida en que él, hablando idealmente, seguiría siendo aún sujeto y seguiría siendo el mismo individuo si los predicados de su función social se suprimieran. Por lo demás, todos los conglomerados de sujetos se constituyen como tales no meramente por el hecho de que unos sujetos singulares puedan comprender a los otros sujetos singulares, o sea, mediante la especie de experiencia de la llamada empatía, mediante la cual en general los sujetos son y pueden llegar a ser unos para otros objetos del mundo circundante; y tampoco por el hecho de que la comprensión mutua sea posible y tenga lugar; sino que a ello pertenece el notable grupo propio de los actos específicamente sociales de los sujetos singulares, actos en los cuales un sujeto se vuelve a otro, se comunica con él, lo determina a propósito como sujeto y en su hacer subjetivo e igualmente experimenta determinación por parte de él. El sujeto singular no tiene sólo sus fugaces actos pasajeros; tiene también, como unidades de duración, como identidades duraderas que atraviesan múltiples actos y pueden ser concientemente captadas: convicciones, valoraciones, anhelos, resoluciones volitivas. Pero éstas no solamente llegan a la comunicación con los otros y son por ellos acogidas e incorporadas en su carácter de duración en actos coherentes; sino que puede también tener lugar algo más. Una pluralidad de hombres que están animados por iguales convicciones, por iguales resoluciones, etc., así sea por la vía de la sugestión mutua, no forma por ello un conglomerado social. Lo distintivo del mismo es más bien que en los miembros del conglomerado se presentan actos y unidades de acto duraderas que están caracterizados por sí como actos y /328/ unidades cuyo sujeto no es el meramente singular, sino el conglomerado como comunidad enlazada de los singulares. Una asociación tiene sus intuiciones, juicios, valoraciones, decisiones, metas y fines de la asociación, y cada sujeto singular tiene a su vez las suyas; pero entre las suyas se separan aquellas que él tiene como miembro de la asociación y aquellas que tiene como persona privada. Y éstas son diferencias con las cuales están constituidos los actos respectivos para los sujetos mismos, o sea, concientemente.

Dado que hablamos del mundo circundante, ello es un mero constatar lo que hallamos en él predado, y más no puede querer ser. En la medida en que se trata ahí de actos de sujetos, que como sujetos pertenecen ellos mismos al mundo circundante, y en especial de actos que reciben aperceptivamente predicados que surgen de la referencia activa de sujetos a sujetos y sus actos, podemos también decir: no solamente los sujetos en cuanto sujetos tienen predicados de significación, sino también los actos de los sujetos tienen en la unidad enlazada de la socialidad predicados de significación.

Es importante que, así como todo sujeto singular a través de su actividad meramente específica de sujeto, a través de su pensar, sentir, querer *realizador*, etc., es ESENCIALMENTE SUJETO QUE OBRA y su rendimiento significa un SEDIMENTO DE PREDICADOS CIRCUNMUNDANOS, lo mismo vale de los conglomerados. En sus actos de sujeto sociales o en los actos sociales de los miembros del conglomerado, se constituyen, tanto en las personas como en las cosas, tanto en los procesos de la naturaleza como en los procesos personales, estratos de significación. Una acción es un proceso físico, pero no sólo eso. Tiene, para cada sujeto que la encuentra en su mundo circundante, un significado comprensible, sea como acción singular de este sujeto, sea como su acción social, en la cual el sujeto o la pluralidad de sujetos es funcionario de un conglomerado: por ejemplo como causa judicial. Un *objeto* de la naturaleza está ahí no sólo como *objeto* de la naturaleza, sino como campo, como edificio, etc.; el edificio eventualmente luego como cuartel de policía, como edificio del parlamento, etc. Está ahí como obra, ya del individuo, ya de una pluralidad enlazada, de una compañía, de un consorcio de construcción, de un municipio, de un Estado, etc.

Después de este análisis de la estratificación del mundo circundante predado, análisis que puede obviamente refinarse mucho científicamente, aventuramos la pregunta: ¿qué ciencias son en general posibles? La ciencia es ella misma un rendimiento de hombres enlazados unos con otros en actos sociales, ella misma es una unidad de significación que extrae su sentido de los sujetos. Evidentemente, ella es, como ya se dijo, un rendimiento que ya presupone un mundo circundante, y si prescindimos como hasta aquí de las objetividades ideales y nos restringimos a las objetividades reales que el sentido corriente de la palabra "mundo" trae consigo, entonces todas las ciencias posibles están patentemente y según necesidad evidente delineadas por la forma estructural general del mundo circundante, que, como es patente, es ella misma absolutamente necesaria con sus firmes estratificaciones.

Ello da como resultado en primer lugar y como nivel más bajo la ciencia de la naturaleza, la ciencia de los *objetos* de la naturaleza en sí, *ex definitione* carentes de significación o bajo prescindencia de todos los predicados de significación que les sobrevienen mediante referencia subjetiva. /329/ La naturaleza es dada sensiblemente. Ello significa, en primera línea, que está primigenia, perceptivamente dada en receptividad pura, precisamente sin

actos del sujeto en el sentido preciso de la palabra de deber su origen a actos de yo y, conforme a ello, sin requerir de una comprensión mediante compenetración en tales actos.

Si ahondamos en el sentido de un *objeto* de la naturaleza como tal, tal como puede ser típicamente tomado de toda percepción de cosa, encontramos que la cosa de la naturaleza es esencialmente *res extensa* y *temporalis*, que tiene en general una estructura formal determinada, a la que ante todo pertenece el que sea *objeto* cambiante y sin embargo idéntico, que tenga en todo cambio propiedades duraderas, y que todas sus propiedades sean propiedades causales, lo que quiere decir que toda alteración se refiere legalmente a circunstancias y a sus alteraciones, y en esta dependencia regulada respecto de alteraciones la cosa misma se mantiene idéntica, en forma del típico modo como cursan para ella estas dependencias de alteraciones. La tarea científica consiste en investigar estas propiedades duraderas de las cosas o estas maneras de alteración legales de la cosa en el tipo que para ella es característico. La cosa del mundo circundante se da en la percepción revestida con cualidades de los sentidos específicas y de tal modo que éstas entran intuitivamente en las dependencias reguladas, el color es color de la cosa, es dependiente de la fuente de luz, el sonido es sonido cósmico, cambiante con la fuerza del golpe del cuerpo que suena, etc. Pero notamos pronto, y ello mismo pertenece al sentido en el que cada cosa está dada intuitivamente en el mundo circundante, que las cualidades sensibles de todas las cosas en la percepción están referidas al cuerpo y los órganos de los sentidos del respectivo sujeto percipiente. Diferenciamos funcionar normal y anormal de la corporalidad, y las cualidades sensibles se mantienen en la cosa sólo relativamente al cuerpo que funciona normalmente y que en esta función se comporta en general de manera aproximadamente constante. En tanto que normalmente todos los sujetos con los que estamos en nexo de empatía perciben ellos mismos bajo circunstancias normales, las cosas aparecen también como las mismas cosas para todos, y en verdad como las calificadas sensiblemente de igual forma en iguales circunstancias, y así las cualidades sensibles poseen también su validez intersubjetiva, su *objetividad*, pero ésta también sólo aproximadamente, referida a la corporalidad normal y luego además, como todavía no expongo, al comportamiento aperceptivo normal de los sujetos. Para fines prácticos basta eso y también para ciertos fines científicos: a saber, en la medida en que se convierte en tema científico perseguir la tipología de las daciones intuitivas de la naturaleza en su referencialidad a la subjetividad normal, surgen ahí las llamadas ciencias descriptivas de la naturaleza, que operan enteramente con conceptos intuitivos, a saber, con conceptos de tipos, que son tomados de la intuición sensible en su referencia normal al sujeto.

/330/ ANEXO XIII (A P. 319):

<LA CIENCIA DE LOS ENLACES REGULARES DE LA NATURALEZA Y LA SUBJETIVIDAD>
<1919>

Queremos asentar de antemano la siguiente obviedad. La subjetividad en sí y la naturaleza en el sentido de la naturaleza física propia son dominios heterogéneos, sus ciencias son ciencias heterogéneas. Pero lo heterogéneo entra en referencias recíprocas empíricas reguladas, y a estas corresponde la apercepción empírica hombre, animal como ser zoológico con dos lados referidos regularmente el uno al otro, enlazados en la existencia. Resulta, pues, *a priori*, al lado de una ciencia posible de la naturaleza en sí en su peculiaridad conclusa y de una ciencia del sujeto por sí en su peculiaridad conclusa, una ciencia del enlace, ciencia de los enlaces regulares de naturaleza y subjetividad en la existencia. Su homogeneidad consiste en la clase cerrada de predicados del enlazamiento regular de las esferas heterogéneas de la existencia. Por otro lado, la ciencia del enlace no es una ciencia cerrada en sí en todo respecto, en la medida en que presupone las ciencias de lo peculiar de la naturaleza y sujeto.

La naturaleza tenía su peculiaridad en sí y la clausura de un dominio por el hecho de que las cosas de los sentidos del mundo circundante podían ser consideradas prescindiendo de toda subjetividad dadora de significación y activamente operante y porque ellas, según su sentido propio, tenían sus propiedades por sí, propiedades a las cuales pertenecerían relaciones esenciales de dependencia de índole puramente *natural*.⁵ La naturaleza tenía en un segundo sentido la peculiaridad de un dominio en tanto que las dependencias psicofísicas de las cosas de los sentidos como apariciones de los sujetos coexistentes podían ser desconectadas y una naturaleza matemática ser planteada como tema, que investigara lo independiente respecto de la subjetividad también en la manera nueva, en-sí independiente frente a toda subjetividad contingente.

La psicofísica resultaría una CIENCIA COMPLEMENTARIA en tanto que debiera investigar intuitiva-descriptivamente las dependencias de las cosas intuitivas de los sentidos como apariciones de la subjetividad cambiante y, aproximándose a la *objetivación* exacta y no intuitiva de la física, las dependencias respecto de los *objetos* exactos de la naturaleza y respecto de la subjetividad.

⁵ Ello daría por resultado ciencias descriptivas de la naturaleza, pero ligadas a la idea de una sociedad de sujetos normal.



OIKOLOGY: PHENOMENOLOGY OF PLACE DIALOGUE WITH HANS RAINER SEPP

OIKOLOGÍA: FENOMENOLOGÍA DEL LUGAR DIÁLOGO CON HANS RAINER SEPP

Marcela Venebra
Universidad Autónoma del Estado de México

mvenebra@uaemex.mx

179

Hans Rainer Sepp es uno de los filósofos más originales de los últimos tiempos, su apropiación de la fenomenología trascendental le ha conducido a trazar un proyecto propio: la 'oikología', cuyos rasgos, preguntas y relaciones [con otros campos de las ciencias de la vida] tratamos de explorar en este diálogo con el autor de *In Grundrisse der Oikologie* [2019]. La oikología es una de las derivaciones más amplias de la fenomenología trascendental, pues toca desde su inicio los temas centrales del análisis fenomenológico, la corporalidad, la imaginación, la praxis. Si el modo de estar y ser humano en el mundo consiste en "hacerse" un lugar en el mundo, la oikología se presta primeramente como una fenomenología del lugar y el territorio. Se trata, en todo caso, de una filosofía del lugar [o la situación corporal], del proyecto y de la vida como esta continua actividad de hacerse o buscarse una morada. La filosofía oikológica de Hans Rainer Sepp retorna al punto de partida de la filosofía [con la ganancia trascendental de la historia] al re-formular la pregunta por el sentido del mundo que se gesta en el lugar y se manifiesta en el territorio animal, en el sitio que se hace la vida como mundo, como casa.

Palabras clave: Fenomenología trascendental | Corporalidad | Territorialidad

Hans Rainer Sepp is one of the most original philosophers of our time, his appropriation of transcendental phenomenology has led him to build his own project on oikology, which features problems and content that we have tried to explore in this dialogue from his book *In Grundrisse der Oikologie* [2019]. The oikology is one of the broader drifts of transcendental phenomenology because it focus on the central subjects in phenomenology; the body, the imagination and praxis. If the way in which the human being is in the world, is creating its place in the world, then oikology is primarily a philosophy of place and territory. It is, in any case, a philosophy about place [or embodied situation], the project and life as this continuous activity to build and find a home. Oikological philosophy by Hans Rainer Sepp turns to the starting point of philosophy [with the transcendental historical profit] by returning to the question about the sense of the world that gestates in the dwelling and is expressed in the animal territory, and in the place that in life we constitute as world or home.

Key words: Transcendental phenomenology | Embodied experience | Territoriality

INTRODUCTION

180

The academic definition of transcendental phenomenology is as a science focused on the analysis of the world sense genesis. The phenomenological philosophy pretends, as a philosophical goal, to rigorously analyze life itself, if life is here understood as a life of consciousness, continuous constituent activity [to serve us of another definitional formula]. We can realize this description in the first person perspective, attending to the development of a method, which its main purpose is to open a space of exploration, and to disclose it to a philosophical gaze. The problem is the world, the lived world. In the first place, the problem is the life if it's understood, as the life that has a world; the issue of transcendentalism is the correlation itself, that this link which in a sense is at play, is the most important in the philosophy of life as the one that phenomenology pursues and from which Hans Rainer Sepp takes a productive advantage.

Hans Rainer Sepp is part of transcendental tradition, from which he generates a new way, an original path to think that transcendentalism which leads phenomenology to a primal interest focus, the world experience; this vitality is manifested in the action to make itself a place in the world, the experience which means a dwelling thought from its radicality, its root in the 'measure' and its genesis in the corporeality. The body and territoriality originated in the appropriation of body are some of the issues of oikology. The oikological philosophy can be seen as Rainer Sepp expresses it in this dialogue, as a Philosophy of Culture, but at the same time that this overtakes the oppositional limits between nature and culture, therefore it prefigures rather as a philosophy of life.

The first part of this conversation, that is here published, occurred on June 18th 2018 in Professor Rainer's office, in the Humanities Faculty of Karlova Univerzita [Prague, Czech Republic]. This dialogue of almost three hours focused on a few items from a questionnaire that I had prepared. When the dinner time came, and we had to take a break from the conversation about oikology to take the subway toward Andel station near Prague's downtown. During dinner our discussion took another route, on the history of philosophy and the place of phenomenology in relationship with certain compre-

hension of this history as a continuous movement of a reform, a continuous return to an original or primal question, about the world. We touch the theme of epoché as a philosophical exercise, and, finally, we were able to talk about his own relationship with Heidegger's and Fink's philosophy. At the end of this very productive meeting, professor Rainer judged that the nature of the questionnaire deserved maybe a paused reflexion and better ordered answers than this informal conversation, which is why the answers were written directly by professor Rainer Sepp. I expressed my gratitude to professor Rainer for the time dedicated to this exercise, and the opportunity to further advance the reader's interest in this line of study which summarizes the main features of the original phenomenological appropriation that Rainer Sepp has carried out. Around the oikology one of the most vital and vigorous path of transcendental phenomenology is at play, a way which touches the most intimate core of life itself, the embodied condition in the the sense world genesis.

Finally, I appreciate the generous support of Professor E. Behnke in reviewing and correcting this document.

Marcela Venebra. While it's true that method no longer counts as an oikological category, as you pointed out, in a certain way oikology is revealed through phenomenological reduction [that is, a method]. What is the relationship between oikology and the method of reduction?

Hans Rainer Sepp. To describe the starting point and method of oikology, one can begin with a remark that Husserl formulated in a letter to Ernst Mach in 1903: the bodily and corporeal positionality of the subject, our concrete existential situation, forms the center of an "original circle" of experience. [I want to use the term "bodily-corporeal" not only to name abilities of the living human body [*Leib*], but also to include the physical corporeality of the body [*Körper*]¹ with which I offer resistance to the real; corporeality is not understood in an objectifying sense, but as a fact of real subjective existence.]

Husserl's remark gives a double hint: the subject is centered in itself [as "zero-point," as he says in several places], and at the same time it is in a situation, has an environment around it, lives in a social world. It is both absolute: an absolutely separated [cfr. Levinas's *séparation*] in-dividuality, and non-absolute: included, and being included means that it needs means for

¹ The difference is established in the phenomenological analysis about constitution between "*Körper*" as a physical or material thing and *Leib-Körper* as self-conscious corporeality. Cf. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Husserliana IV, Walter Biemel [Ed.], Martinus Nijhoff [La Haya: 1952]. Ed. cast., trad. Antonio Ziri6n Quijano. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro Segundo: *Investigaciones filosóficas sobre la constitución* [México: FCE, 2005].

its life and for experiencing with all its senses. With reference to a phenomenology of our bodily-corporeal status it can be said that subjectivity [a] in its separation functions as a "borderline body" [*Grenzleib*] and [b] in its relation to the means of life through the use of the senses realizes itself as an "orienting body" [*Richtungsleib*], whereby [c] it constitutes strata of meaning [*Sinnleib*]. The consequence of this, however, is that human existence is characterized not only by simply being in a world, as Heidegger says, but by the fact that there are two modes of being-in: first, the being-in of my bodily-corporeal subjectivity, existing in the original circle of my life [let us call it being-in 1], and second, the imaginative being-in, the being-in-the-world that is formed in the context of a social world [being-in 2].

The orienting, desiring body is related back to the boundary of the zero-point of a corporealized subjectivity and at the same time forms its worldly connections: this self-realization of the "movement of human existence" [Patočka] refers to the fundamental moment of method. To live life, to carry it out—this means to be orienting, to be "on the way," to realize the methodos. This does not imply that the method is an absolute, but on the contrary means recognizing that every kind of methodology is bound back to life in its progress, so that one can say that living life is synonymous with the fact of being methodical in an original sense.

But then the birth of theoria is merely an extreme mode of this movement of life, and the phenomenological version of theoria is its radicalized stage [Husserl says theoria is also practice, a practice with which life turns against the "natural" practical attitude, which is a derivative form of practice]. Practice and theoretical practice are thus tied back to the self-realization of life: to the fact that subjectivity carries out its moving in the sense that it breaks it, re-flects it. Accordingly, human existence is [a] centered as an absolute subjectivity in each case; [b] orienting itself in response to the stimulations of its environment; and [c] eccentric because of its ability to break the orienting [desiring] mode of its life anchored in its zero-point and return to itself, e.g., finally to establish a method in the usual theoretical sense.

Husserl refers to the horizontal interaction of subject and environment, but at the same time emphasizes that theoretical reflection can break out of this horizontal relationship by establishing a verticality in exposing the transcendental. This unveiling, the incision in the horizontal world-reference, is, in oikological terms, the separation of the forms of being-in 1 and 2 normally welded together in the context of our social life [being-in 2]. We have to think that this incision, as a theoretical act that is basically practice, realizes itself in a world-context, i.e., that the vertical is formed within the horizontal itself by transforming its structure through the release of the transcendental. This is the starting point of oikology and of an oikological method, i.e., oikology goes back to the origins of the "methodological" movement of human existence by analyzing two basic modes of motion.

1. On the one hand, oikology addresses the original socialization of in-

dividual subjectivity and thus of the two ways of being-in and their mutual reference. This takes place within the framework of a vertical genealogical analysis that breaks down the formed world-approaches and reconstructs the transcendental development of subjectivity as it has developed in different cultures in times and spaces. Here it must be shown how the house [dwelling, settlement] is the decisive factor that makes the existential movement from being-in 1 to being-in 2 as original socialization plausible. Reconstructing retrogressively, genealogically, the factual "methodological" movements of existence means to understand from the beginning the results that these movements have led to, the results in which and through which we live. To refer to the past is therefore first of all an attempt to uncover the boundaries drawn by existential presuppositions. By becoming recognizable possibilities of world-formation that have not yet been realized, a reference to the future is also implied in this direction to the past, because this procedure liberates the present from the compulsion to petrify itself in the standstill of already formed shapes.

2. Furthermore, oikology has to investigate the ways in which possibilities have already been opened up, in intercultural contexts, of turning the horizontal style of existing in a world into a vertical one—for example, in transcendental phenomenology and in [Zen] Buddhism.

If the method of oikological philosophy is an intensified reflection of the "methodological" movement of existence, and if the movements of philosophy are only a special realization of the reflexive force of life itself, oikology can also be described as a "philosophy of philosophy," a philosophy that—among other processes of existential movements—reveals the respective existential prerequisites of philosophical manifestations. With regard to phenomenology, the question is not how epochē and reduction in a theoretical sense provide the methodological basis for a [transcendental] phenomenology, but what the practical realization of the epochē means for the transformation of life.

In this respect, oikology realizes the idea of a philosophia perennis in a new way by mediating between the basic experiences implied in each philosophy. The starting point, therefore, is not the ideal of a philosophy guided by the premise that philosophizing takes place through arguments, but the real fact of a multiplicity of philosophies, each based on previous experiences, so that the task is to uncover their genesis and coherence. In this way, the unity of philosophy does not stand at the beginning, but would emerge in an open-ended process. And in a certain sense this is also a reformulation of a Husserlian idea.

MV. If the natural attitude is necessarily economic, and if it is in this attitude that the measure is established, how do you describe the relationship between oikology and economy?

HRS. The starting point of an oikological theory of the economic is also the relation of being-in 1 and being-in 2. Here this relation is to be

described as the result of a deception. The German words *Tausch* [barter] and *Täuschung* [deception] point to a mutual relationship: *Tausch* as *Vertauschung* [permutation]. The occlusion of being-in 1 by the process of social constitution resulting in being-in 2 can be described as an original exchange, as an *Ur-Tausch*. Here we can formulate two theses: 1. the occurrence of this original exchange is the condition for any economic exchange, whereby a social world is constituted in such a way that its members fight over an object; and 2. thinking about economic conditions means that this original exchange must be interrupted in order to take into account the skipped and forgotten bodily subjectivity [being-in 1]. In this respect, the common mistake both of capitalism and of communism / socialism—and also of all theories that proceed from an already socially endowed world—is that the place of the in-dividual, the ab-solute subject, is skipped. In contrast, it is necessary to include this subject in order to understand the function of natural egocentrism in the formation of the social world on the basis of the fight over the object.

184

MV. How do you describe the relationship between oikology and ecology? I am thinking about a possible transcendental ecology, an ecology that describes the constitution of nature as property, as well as an environment, and at the same time, as something different from the ego itself in the human being's case. This means that the human being doesn't recognize himself or herself as a part of nature, but as alien to nature. Does nature play some kind of role in oikology?

HRS. The relationship between oikology and ecology is fundamental in the sense that it also refers to the basis of oikological thinking, to the relationship between being-in 1 and being-in 2. Here too oikology attempts to unveil the original meaning of ecological thinking.

From the oikological point of view, the ecological is a critique of the subject, not of reason and not of the human. At first this has nothing to do with the question whether ecology is anthropocentric or not, since the first thing to do is to clarify in which sense of human existence can it be said that it is centered and that it proceeds in a centering way. In order to understand this more precisely, oikology reconstructs the genealogy of ecological thought by looking at its development since the second half of the 19th century. The core of this development concerns the transfer of subjectivity to the center of life in the course of the 19th century: the theoretically determined subject was shifted from its absolute, autonomous status to a subject that found itself in the center of an already preconstituted world—the oikological starting point for both phenomenology and philosophical anthropology. Insofar as subjectivity, theoretically determined as autonomous and absolute, can be distinguished from the concrete fact of the separated ab-solute subject [being-in 1], the abolition of the traditional position of transcendental subjectivity does not mean a farewell to the subject as such, which has led to great misunderstandings in the 20th century; rather, it offers the possibility

of determining subjectivity anew and in close reference to its real factuality.

2. This was the starting point to discover subjectivity as being in the world. Expressing this, e.g., Husserl, like Scheler, used the notion of a “coordination in principle” of I / We and my / our environment; then it was described by Heidegger literally as being-in-the-world, as being in a practical-social world, but it was also emphasized by von Uexküll in the natural relationship between the inner world of an animal and its environment. However, oikology does not only deal with the individual creature in its environment, including the observer [von Uexküll]. An oikological analysis of ecology as eco-logy also reflects the potential of reflection itself, qua theoria—science—by showing how theory is the expression of the movement of life. Insofar as the reflective gaze is no longer bound to a particular theoretical system, it loses its anthropocentric character and becomes free to confront itself with the meontic structure of a “world” that in its cosmic dimensions is just as independent of me as is the real Other. Reflecting the reflective self-expression of life, however, is at the same time also an encounter with the endless depth of my own self as this reflective life itself. Thus I live in the center of my sojourn in a social world, doubly anchored in being-in 1 and being-in 2, but touching boundaries by being constantly confronted with myself, the Other, and the cosmic world.

The task of oikology in this context is to explain [a] how and to what extent being-in 1 necessarily generates a natural egocentrism; and [b] how this egocentrism is radicalized in the development of being-in 1 into being-in 2, so that, e.g., nature is understood only as being at my disposal, as a field subjected to my theoretical abilities and practical projects. Thus it can be said that the relation of being-in 1 to being-in 2 is the origin of an imbalance of human existence, given that a single existence normally makes the position of its being-in 1 implicitly absolute as soon as it “awakens” in the being-in 2 of its social environment. This imbalance cannot be eliminated, so that the “ecological” task is to learn to control the tension between being-in 1 and being-in 2, not with the aim of achieving a final equilibrium, for any equilibrium is threatened by instability, but as an attempt to realize a “stable imbalance,” as the biologist Josef H. Reicholf puts it.

Therefore the main point of view of an oikological ecology is guided not by the question whether an ecological theory is anthropocentric or not, but by the fact that we must first unveil the origin of any centrism in the constitution of our bodily-corporeal existence and then learn to deal with the centric tendency of our existence—in theory as in practice. To achieve this, we do not need a specific ethic, but, more radically, a theory of the centric nature of our existence, and on this basis, a vision of ways in which we can change our life so that it can adapt itself to its facticity, and so that we dwell in it in such a way that we do as little damage as possible to the environments in which we are ensconced, to nature, and to Others.

IV. Speaking about this phenomenological ecology as relative to a phi-

losophy of life, in the sense of the Imanishi Project [*The world of living things*] or von Uexküll [the *Umwelt*], do you think that this conception affects the phenomenological concept of the body, and if so, in what way?

HRS. I think there are two moments that connect von Uexküll and Imanishi with phenomenology and oikology: on the one hand, the emphasis on the correlativity of living beings and their environment; on the other hand, the inner perspective of the single experiencing being [Imanishi says that one has to “start from the existence of the individual”]. The latter is already a pre-interpretation of being-in 1 in the sense mentioned here. What Imanishi particularly emphasizes is the problem of *equilibrium*: following Nishida Kitaro, he summarizes the correlation of I [the living being] and my environment even more radically by saying that the living being is completely determined by itself, but at the same time is determined through and through by its natural and social environment. Consequently, Imanishi speaks of an “*equilibrium*” that is constantly built up from two fields of force [“a mutual *equilibrium* of interacting forces”]. This leads us not only to make that strict distinction between being-in 1 and being-in 2, but also to emphasize that both ways of being-in are constitutive for our existence.

One sees that here we are no longer talking about a balance that is objectively perceived from the outside, but about the genesis of this balance, whereby the point of view lies in the perspective of the experiencing life itself—namely, in the tension of this self-moving life and its experiences of resistance.

MV. How do you describe the relationship between the measure that divides and creates property, on the one hand, and the experience of territory on the other?

HRS. The relationship between measure and territory concerns the problem of imagination versus reality in the context of settlement: to claim, to delimit a land is both an imaginative act and an action that involves handling the real—the real in the strict sense that I can touch it and it resists me. Thus to found a site, a city, means on the one hand to cut out a piece of the real land and to de-fine it as mine, to demarcate it, and on the other hand to give meaning to my action and its results by defining the de-fined land as my place—territory as a [common] possession. Although we know too little about the organization of social groups before becoming sedentary, it can be said that dwelling in human developments was a momentous turning point.

The house, at first perhaps a sacred site, a sanctuary [e.g., Stonehenge, Göbekli Tepe], connected the older magical structure of human experience with the newer mythical one, radicalizing the relationship between inside and outside. This was the starting point for life in the house, which in turn led to the distinction between a secret and an open space, and later between a private and a public space. This was done by forcing the development from being-in 1 to being-in 2 in the sense that a differentiating process of socialization was increasingly superimposed on “silent” individual exis-

tence; in a certain culture, in Europe, after a long time the possibility arose that on the ground of a specific sociality, existence discovered itself as an individual [individuality in the realm of being-in 2], primarily by not being able to penetrate into its in-dividual life.

The egocentric perspective of my experiencing life has always been shaped by the style of a small group [family, clan, etc.] into which this life was born. However, at the level of settlement, it changes into an egocentricity that is determined as a common one by the de-defined / defined place we have occupied. De-definition and definition—as results of a struggle for property [for real land and the cultural interpretation associated with it]—to some extent stabilize the cohesion of a society that emerges from that struggle. This new society installs measures: norms, rules, laws in order to secure this cohesion in the future and to protect it against attacks from outside as well as against dissolutions within.

It is important to see that social cohesion is only relative and can be weakened at any time, both internally and externally. At the same time, it must be noted that the “identity” of such a society is more the invention of some of its leading members—who thus express their desire for security in a common social home—than a real fact. It is real only as an imaginative product. In contrast to the identity of the merely factual in-dividual existence, any identification based on imagination is relative. It is precisely this relativity that societies try to stabilize by measuring for “eternity.” Accordingly, actual “possession,” that is, what one really “has” by living it, is only one’s own bodily-corporeal existence and the open dimensions toward self and world, which, however, can never be fully appropriated. This is what I have with my life and for the time I live, including the ability to actualize the possibilities of expanding my experiences in relation both to myself and to the others I meet, along with my possibilities in relation to the endless space of the cosmic world. The rest is presumption.

MV. Do you consider it’s possible to see territorialization experience as the basis of the theory of appropriation by dis-appropriation? What is the place of this theory of identity within oikology?

HRS. Two types of appropriation and possession must be distinguished: 1. the appropriation of a real space [site, territory] with all the goods provided by a force that legitimates itself by imaginative means; and 2. the self as a possession, which I already have on the one hand—my bodily-corporeal fact—and which I do not [yet] have on the other hand—as a possession on the basis of a reflective relation to myself. However, I have the opportunity to acquire the latter during my life, although, as mentioned, without the prospect of attaining it completely and forever. This happens when I change the desire for possessing objects in favor of an appropriation of myself. These two different ways of appropriation—the technique of an external style, so to speak, and as Scheler said, the “technique of the soul”—can be understood as reactions to the uncertainty of life and the will to secure my life.

If the greatest enemy of the human being is his or her own egocentric desire, then the first way—the attempt to secure objects—is destined to fail if the tendency to gain objects strengthens egocentrism and thus the risk of conflict with others. In order to obtain some relatively stable security, it is therefore necessary to take the second path of appropriation, *i.e.*, to respond to the predominance of the first type of appropriation with a specific expropriation. This was apparently the fundamental [oikological] motivation for Plato's concern for the soul, for the Christian effort toward a "true" territory different from all the territories of the world, and for the Buddhist reaction to "discrimination" on the part of the practical worldview, which loses itself in the field of distinct desired objects—and such an expropriation is also hidden in the practical reason of the epochē of Pyrrho and Husserl.

As for the specifically oikological point of view, the expropriation consists in breaking the magical egocentric desire through the epochē, going back to the possibilities and limits of the original life-mode of being-in 1 and revealing the constitutive process leading from being-in 1 to being-in 2.

MY. We understand with relative clarity the notion of one's "own body" as my body, the one I recognize as mine [on the basis of an embodied consciousness], wouldn't this property be a first and originary measure, a first place or originary territory, even in light of the basic tensions that you suggest about the paradox of measure and its beyond?

HRS. The first measurement is apparently based on physical proportions: "arm," "hand," "foot." In the formation of such measures—which were already realized in early cultures [e.g., the hand imprints in prehistoric caves in Europe and Asia, or in Argentina in the Cueva de las manos]—one can discover an early transition from being-in 1 to being-in 2: on the one side there is the bodily-corporeal expression, *i.e.*, the hand; on the other side, the immediate testimony of bodily identity fixed to the wall of the cave is solidified when by means of the intimate bodily manifestation a kind of early objectification is carried out with which sociality is constituted—namely, by arranging the hands of different people on the cave wall or by using the hand as an objective measure. In this way, the surrender of the bodily-own [the original possession] takes place in favor of the formation of a community and the forms of its stabilization. The intimate bodily-corporeal manifestation as the origin of measuring in social contexts can be described as an original measure [*Ur-Maß*], as a condition of the possibility of all measuring. Such an original measure is what it is only in the execution of a pure doing [according to being-in 1]; as soon as it becomes explicit, it functions within a social reality [being-in 2].

MY. In your paper about the trace of Teotihuacan,² I noticed some sort of

² "Teotihuacan: fragilidad del nosotros. Un capítulo para una antropología filosófica interdisciplinar" en Jesús Díaz Álvarez y José Lasaga Medina, *La razón y la vida. Escritos*

analogy between the urban trace and the constitution of one's own body. Can you describe in more detail how do you consider this mutual entailment between the body and the city, between spatialization and urbanization?

HRS. The fundamental thesis of oikology is that in all cases of founding a site or city, the bodily-corporeal factuality is the decisive factor—in the interaction of imaginative and real moments. A fundamental mode of founding a site is centering, i.e., defining the land around me as this concrete bodily-corporeal fact: I, the founder, draw a circle around me [Göbekli Tepe, Stonehenge—or Rome, in the use of a plough by Romulus]. In some cases, the imaginative moment may predominate, and a figure such as the human figure may more or less explicitly function as a pictorial master plan of the settlement.

What I said about Teotihuacan [and this is a speculative interpretation]—namely, that the structure of the city recalls a human figure [head, heart, belly, arms, and spine]—does not mean that the founders of the city first had such a plan in mind and then realized it. It is rather a kind of implicit subjective expression of a living context, an “organism.” We know that the imaginative potential is founded in preconscious areas and becomes operational through “passive syntheses.”

Sergio Gómez Chávez found out that in the cave under the Temple of the Feathered Serpent in Teotihuacan, the path ends in a three-armed chamber; at the intersection of these three rooms a vertical stele was erected, and the walls of the cave were made to sparkle like a starry sky by using a mineral powder. Gómez interprets this as a mythical place of world-creation that is to be preserved here. One could say that with this representation of the cosmos, the inhabitants of the city wanted to create a balance between their city and the universe. The orientation of the stele in the context of its surroundings, the cave, is the direct expression of a bodily-corporeal movement: the stele is the magical, “intentional” extension of a bodily-corporeal existence. Then there is not only the horizontal plan of the city, but also a vertical orientation that is not only deeply rooted in the earth, but points up to the highest heavenly spheres—all in all, a perfectly complete model as an expression of the effort to give stability to social life.

MV. In which way or through which path does oikology capture the sense of culturality while going beyond the philosophy of culture?

HRS. Oikology is indeed a philosophy of culture, provided that “culture” encompasses the entire range of the relationship of the bodily-corporeal self to its environments [sociality and nature / cosmos]. However, oikology is not a philosophy of culture in the sense of the cultural sciences, insofar as these, as a complementary counterpart to the natural sciences, proceed by objectifying and presupposing the status of bodily-corporeal subjectivity, yet without being able to clarify the relation of subjectivity both to its me-

en homenaje a Javier San Martín, [Madrid: Trotta, 2018].

ontic abysses of meaning and to meaningless real resistances. Oikology, on the other hand, sees in this relation the decisive moment that determines the capacity of the ego for all its actions, including science, since science itself is the result of a constitutive process of being-in 2 on the basis of being-in 1.

MV. Beyond the opposition nature/culture, what is outdoor space? I'm thinking about some sort of negative sedentarization, as in the Latcho Drom people, but also in the people displaced by war, alone and without direction in a violent sea. Is it possible to explain or describe this kind of experience of nomadism through oikology, or is this a limit of oikology theory? Does oikology offer a possible description of outdoor space?

HRS. All outdoor experiences—as out-doors—refer in principle to the house, even if it is transportable or lost, and are therefore topics of oikology. Refugees and displaced persons do not stand in opposition to the house; instead, by having lost their home through violence, they remain in a relation to the house. Moreover, the contrast to settlement is not simply nomadism, provided that the nomadic home can be described as a transportable house. But to avoid misunderstandings: to be related to the house does not mean that modes of nomadism are merely derived cases of living. Rather, it means that the nomadic implies a special relationship to places and is in a special correlation to bodily-corporeal existence in space and time, and their specific relation to sites means to be moved, shifted in real space. And of course there are more [possible and real] alternative ways of living, away from the striving for possession and the will to power, and possibilities in between settlement and nomadism. Australian Aborigines, for example, realize a variable relation to certain places; they say, literally, "The land is the home," and they do not de-fine a site to claim as territory, but establish a strictly regulated relationship to certain places to which they continuously return. And it must also not be forgotten that the human as such is already a home-related being, an *in*, insofar as bodily existence as the first *in* strives to secure its own life. This is the reason why oikology does not begin with dwelling, but with its condition, bodily-corporeal existence.

MV. Thank you very much, professor Hans Rainer, for your answers and your time.

The author provides a detailed introduction to oikology in his book *In. Grundrisse der Oikologie*, which will be published in German in 2019 by Karl Alber [Freiburg/München]. For publications in Spanish, see "Planos para una filosofía oikológica," en *Revista de filosofía moderna y contemporánea*, trans. Andrés Osswald, [Argentina: Ideas, 2016], pp., 10–33; see also "Teotihuacan: fragilidad del nosotros. Un capítulo para una antropología filosófica interdisciplinar," in: José Lasaga Medina and Jesús M. Díaz Álvarez, eds., *La razón y la vida, Escritos en homenaje a Javier San Martín*, [Madrid: Trotta, 2018], pp. 436–459.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- HUSSERL, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Husserliana IV. Walter Biemel [ed.], Martinus Nijhoff. La Haya: 1952. Ed., cast. [2005], trad. Antonio Ziri3n Quijano. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro segundo. *Investigaciones filosóficas sobre la constitución*, México: FCE.
- IMANISHI, K. [1941], *Seibutsu no Sekai*. Ed. cast. [2011], trad. Miguel Paz Bonells, Bernardo Urbani, Tetsuro Matsuzawa y Akisato Nishimura. *El mundo de las cosas vivientes*. Venezuela: Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas.
- SEPP, H. R. [2018], "Teotihuacan: fragilidad del nosotros. Unicapítulo para una antropología filos3fica interdisciplinar" en Jesús Díaz Álvarez y José Lasaga Medina, *La razón y la vida. Escritos en homenaje a Javier San Martín*. Madrid: Trotta.
- [2016], "Planos para una filosofía oikológica," en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*. Trad. Andrés M. Osswald, No. 4 [Argentina: RAGIF], pp. 11-13.
- *Grundrisse der Oikologie*. Freiburg/München: Karl Alber. [En prensa al momento de salida de esta edición]
- VON UEXKÜLL, J., [2016], trad. Marcos Guntin. *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*. Buenos Aires: Cactus.



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

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

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

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

amosswald@gmail.com

195

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

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

Palabras clave: Oikología | Fenomenología | H. Rainer Sepp

Key words: Oikology | Phenomenology | H. Rainer Sepp

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

1. TRAYECTORIA Y PRODUCCIÓN

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

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

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

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

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

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

³ Junto a Karel Novotný.

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

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

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

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

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

⁷ Universidad de Gakushuin.

⁸ La Escuela de Religión y Filosofía de San Petersburgo.

⁹ Universidad China de Hong Kong.

¹⁰ Universidad de Toulouse Le Mirail.

¹¹ Universidad Libre de Bozen-Bolzano [Italia].

¹² Universidad Palacký [República Checa].

¹³ Argentina, México y España.

¹⁴ Japón, Corea y Hong Kong.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

200

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

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

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

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

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

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

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

2. ELEMENTOS PARA UNA OIKOLOGÍA FILOSÓFICA

2.1 El lugar de la fenomenología

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

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

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

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

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

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

³⁴ *Ibid.*, p. 200. nota

³⁵ *Ibid.*, p. 202.

³⁶ *Ibid.*, p. 204.

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

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

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

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

³⁷ *Ibíd.*, p. 201

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

³⁹ Hua XV, p. 430.

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

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

⁴² *Ibíd.*, p. 73.

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

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

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

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

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

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

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 75.

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 74.

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 74.

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 75.

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 75.

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 67.

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

2.2 Medida y desmedida

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

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

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

⁵³ *Ibíd.*, p. 19.

⁵⁴ Hua VI, p. 70 ss.

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

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

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

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

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

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

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 19.

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 20.

⁵⁹ Cfr. *Ibíd.*, p. 21.

⁶⁰ *Ibíd.*, p. 24.

⁶¹ *Ibíd.*, p. 25.

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

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

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

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

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

⁶² Cfr. *Ibíd.*, p. 22.

⁶³ *Ibíd.*, p. 22.

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 26.

⁶⁵ Cfr. *Ibíd.*, p. 27.

⁶⁶ Cfr. *Ibíd.*, p. 27.

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

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

⁶⁷ *Ibíd.*, p. 28.

⁶⁸ Cfr. *Ibíd.*, p. 28.

⁶⁹ Cfr. *Ibíd.*, p. 30.

⁷⁰ Cfr. *Ibíd.*, p. 32.

⁷¹ *Ibíd.*, p. 32.

⁷² Cfr. *Ibíd.*, p. 33.

2.3 Cuerpo y violencia

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

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

⁷³ *Ibid.*, p. 16.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 17.

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

⁷⁶ *Ibid.*, p. 24.

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

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

⁷⁹ *Ibid.*, p. 26. nota.

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

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

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

⁸⁰ *Ibíd.*, p. 27.

⁸¹ *Ibíd.*, p. 30.

⁸² *Ibíd.*, p. 27.

⁸³ *Ibíd.*, p. 28.

⁸⁴ *Ibíd.*, p. 30.

⁸⁵ Cfr. *Ibíd.*, p. 31.

⁸⁶ Cfr. *Ibíd.*, p. 32.

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

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

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

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

⁸⁷ Cfr. *Ibíd.*, p. 32.

⁸⁸ Cfr. *Ibíd.*, p. 33.

⁸⁹ Cfr. *Ibíd.*, p. 34.

⁹⁰ Cfr. *Ibíd.*, p. 35.

⁹¹ Cfr. *Ibíd.*, p. 36.

⁹² Cfr. *Ibíd.*, p. 37.

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

3. CONSIDERACIONES FINALES

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

211

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

La invitación a participar ya está cursada.

⁹³ *Ibíd.*, p. 37.

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

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

BIBLIOGRAFÍA CITADA

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

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

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

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

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

Comité Científico Internacional

Agustín Serrano de Haro
CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS, MADRID

Alberto Constante López
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Ángel Xolocotzi Yáñez
BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

Burt Hopkins
SEATTLE UNIVERSITY

Carlo Ierna
UTRECHT UNIVERSITY, PAÍSES BAJOS

César Moreno Márquez
UNIVERSIDAD DE SEVILLA

Dan Zahavi
UNIVERSITY OF COPENHAGEN, PAÍSES BAJOS

Eduardo González Di Pierro
UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO

Emmanuel Alloa
SCHOOL OF HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES, SUIZA

Georgy Chernavin
UNIVERSITA KARLOVA V PRAZE, REPÚBLICA CHECA

Graciela Ralón de Walton
UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN, ARGENTINA

Hans Rainer Sepp
UNIVERSITA KARLOVA V PRAZE / ARCHIVOS EUGEN FINK,
UNIVERSIDAD DE PEDAGOGÍA, FRIBURGO

Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de investigación filosófica y científica No. 4, mayo de 2020 es una Publicación anual editada por el Centro Mexicano de Investigaciones Fenomenológicas. Calle Magdalena 13-501, Colonia del Valle, Ciudad de México. C.P. 03100 Tel. 5530542341 cemif@gmail.com
Editor responsable: Marcela Venebra Muñoz.
Última actualización web master El reino de este mundo.
Reserva de Derechos al Uso Exclusivo: 04-2017/03140937/3900-102.
ISSN: 2448-8941

Inga Römer
BERGIS CHE UNIVERSITÄT, WUPPERTAL

J. Edward Hakket
AKRON UNIVERSITY, OHIO

Javier San Martín Sala
UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA, MADRID

Jochen Dreher
KONSTANZ UNIVERSITÄT, ALEMANIA

Jorge Armando Reyes Escobar
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Klaus Held
BERGIS CHE UNIVERSITÄT, WUPPERTAL

Lester Embree
FLORIDA ATLANTIC UNIVERSITY, ESTADOS UNIDOS

Luis Rabanaque
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE ARGENTINA

Mariana Verónica Chu García
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE PERÚ

Mariano Crespo
UNIVERSIDAD DE NAVARRA, PAÍS VASCO

Miguel García-Baró
UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS, MADRID

Natalie Depraz
UNIVERSITÉ DE ROUEN, FRANCIA

Pedro Enrique García Ruiz
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Pedro Manuel dos Santos Alves
UNIVERSIDADE DE LISBOA, PORTUGAL

Roberto Walton
ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS DE BUENOS AIRES

Rodney Parker
WESTERN ONTARIO UNIVERSITY, CANADÁ

Rosemary Rizo-Patrón de
Lerner
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE PERÚ

Sebastian Luft
MARQUETTE UNIVERSITY, MILWAUKEE

Shigeru Taguchi
HOKKAIDO UNIVERSITY, TOKIO

