



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

Ágata Bak y Noé Expósito R.  
UNED - Madrid

81

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

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

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

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

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

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

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

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

## PLANTEAMIENTO GENERAL DEL TEXTO

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

<sup>4</sup> Para una breve biografía de Landgrebe Cf. Van Breda, *op. cit.*

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

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

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

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

<sup>7</sup> *Ídem*.

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

<sup>9</sup> Cf. notas 11 y 13 del traductor pp. 78 y 84.

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

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

El texto parte justamente de la concepción de la teleología como un acontecer concreto, no abstracto, como historia de las prácticas concretas de una sociedad. Es llamativo que Landgrebe cuestione aquí la distinción entre historia y naturaleza, tan presente en la discusión sobre la fenomenología de Husserl, y lo hace precisamente porque comprende que la raíz de toda actividad humana se remonta a la corporalidad y a las tendencias (*Streben*) trascendentales<sup>11</sup> presentes ya en el nivel más elemental de la constitución genética del mundo del ser humano. Comprender que la relación básica del sujeto con el mundo es de índole práctica ofrece el nexo buscado entre naturaleza e historia, y los demás términos supuestamente enfrentados en el texto, a los que aludiremos. Análoga importancia concede Landgrebe a esta problemática en relación con el marxismo, enfatizando la centralidad del concepto de “naturaleza” en los planteamientos de Marx.

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

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

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

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

#### A) LA CORPORALIDAD Y EL ACTUAR

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>15</sup> Cfr. Nam-In Lee, *op. cit.*, fundamental para esta cuestión.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

B) LA INTRÍNSECA RELACIÓN ENTRE FENOMENOLOGÍA Y MARXISMO  
SEGÚN LANDGREBE

El texto de Landgrebe que comentamos ofrece, en nuestra opinión, una magnífica base para repensar —todavía hoy— la relación entre fenomenología y marxismo desde una óptica decisiva, a saber, a partir del problema de la teleología y la corporalidad —tomadas en conjunción, no lo olvidemos, pues esta será la tesis de Landgrebe. Plantear el problema de la teleología en el marxismo y el sentido de esta corriente filosófica como *filosofía práctica*, más allá de una concepción *científica* de la misma, no supone novedad alguna, sino que se inserta en el debate iniciado en los años veinte del pasado siglo por autores tan decisivos como Karl Korsch<sup>21</sup> y Georg Lukács.<sup>22</sup> Tampoco supone gran novedad el intento de encontrar vasos comunicantes entre la tradición fenomenológica y la marxista, pues ya lo había propuesto, por ejemplo, Herbert Marcuse a finales de los años veinte en su artículo *Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico*<sup>23</sup> —si bien es cierto que desde una “fenomenología hermenéutica” que adoptó como base los textos de Heidegger, y no los de Husserl. Este intento, lejos de ser abandonado, fue continuado por autores como Tran Duc Thao en su trabajo *Phénoménologie et matérialisme dialectique*,<sup>24</sup> o, posteriormente, por San Martín en “Fenomenología y marxismo”,<sup>25</sup> de modo que no estamos ante un proyecto extemporáneo. Por tanto, desde este trasfondo histórico-filosófico, hemos de acercarnos al texto de Landgrebe, pues solo desde ahí se comprende la profundidad e importancia de las ideas en él esbozadas en torno a esta problemática relación.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

90

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

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

frente a "existencia" (traducciones directas de *essentia* y *existentia* respectivamente), resultando que, por lo anterior, "el discurso sobre la 'naturaleza humana' es ambiguo", si bien Marx, en todo caso, "emplea esa expresión la mayoría de las veces en el sentido de esencia" (cf. p. 101). Más bien insiste Landgrebe en que la "ambigüedad esencial de la palabra 'naturaleza' que sustenta la disputa en torno al 'marxismo' es otra distinta" (p. 101), y cuya importancia decisiva residiría justamente en lo siguiente:

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

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

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

de las representaciones de un obrar teleológico" (p. 78). La relación entre teleología y corporalidad ya ha sido expuesta en el apartado anterior de nuestro comentario, así como el sentido en que ha de entenderse aquí el calificativo de *trascendental* para los análisis esbozados, de modo que podemos comprender ahora las palabras con las que Landgrebe concluye este artículo: "Si la filosofía fenomenológica trascendental significa también crítica del dogmatismo y apertura a los problemas que se nos plantean en nuestro 'ahí', entonces, en el ámbito de su teoría de las crisis, debe asumir como problemas también los problemas planteados por Marx; porque estos, si bien en una forma aún más temprana, se refieren a la misma crisis, que también es la *nuestra*" (p. 103). En este sentido, la propuesta de Landgrebe no sólo nos ofrece algunas claves teóricas decisivas para releer tanto a Marx como a Husserl, y comprender así las distintas interpretaciones —y malinterpretaciones— de sus textos, sino que, al mismo tiempo, nos ofrece un punto de partida muy sugerente, quizás aún por explorar en toda su profundidad, para comprender la relación entre fenomenología y marxismo desde una *perspectiva práctica*, esto es, guiada por el afán de comprensión crítica de nuestra situación histórica presente que, efectivamente, se nos revela en forma de *crisis profunda*. Quizás sea la nuestra esa misma *crisis* de la que nacieron los textos de Marx y Husserl, pues, como señala Landgrebe, "Fue para Marx, como ya se ha mencionado, la experiencia de una crisis histórica radical la que le hizo plantear la pregunta por el sentido de ese acontecer, para poder responder a la pregunta de qué debía hacer en ella" (p. 76), así como, en el mismo sentido, "pregunta Husserl en su obra tardía por la 'crisis de las ciencias europeas', por su origen y por la posibilidad de su superación" (p. 99).

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