



ACTA MEXICANA DE FENOMENOLOGÍA
REVISTA DE INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA Y CIENTÍFICA
No. 5 Septiembre de 2020
ISSN: 2448-8941
Doi: En trámite

FENOMENOLOGÍA COMO OIKOLOGÍA¹

Hans Rainer Sepp

Universidad Carolina, Praga, República Checa

hr.sepp@web.de

Trad. Guillermo Ferrer

RESUMEN

El ensayo, dividido en tres secciones, es una introducción a la oikología filosófica y puede entenderse como un bosquejo de su programa. La primera sección aclara el uso del término *oikos*. La reducción a la corporalidad humana y la distinción entre dos formas de ser-en son de central importancia: el ser socialmente determinado en el mundo se distingue de un ser-en pre-asocial puramente cuerpo-corpóreo ser-en, desde el que la génesis del primero puede determinarse en el contexto de la morada de la existencia humana. Contra el fondo de la localización de la existencia humana que tiene lugar en estas dos formas de ser-en, la segunda sección describe el aspecto oikológico básico como el logos culturalmente diverso que opera en un entendimiento propio respecto del comportamiento y el entorno. La tercera y última sección refleja el enfoque hacia la oikología filosófica en sí. La reconstrucción genealógica juega el papel central en su referencia a las formas culturales de la religión, el arte, la ciencia y la filosofía, el cual previene la absolutización de un comportamiento oikológico sin relativizarlo de un modo histórico. En lo que concierne a la fenomenología puede considerarse genealógicamente como una protoforma de la oikología filosófica e interpretarse oikológicamente, mientras que la oikología en sí misma está abierta, por principio, a su propio desarrollo posterior.

Palabras clave: Oikología | Ser-en | Corporeo-corporal | Habitar

ABSTRACT

The essay, divided into three sections, introduces the Philosophical Oikology and can be read as a sketch of its program. The first section clarifies the use of the term *oikos*. Of central importance is the reduction to human corporeality and the distinction between two forms of Being-in: the socially determined being in the world is distinguished from a prior a-social, purely bodily-corporeal being-in, from which the genesis of the former can be determined in the context of the dwelling of human existence. Against the background of the localization of human existence that takes place in these two forms of Being-in, the second section describes the basic oiko-logical aspect as the culturally diverse logos that functions in a respective self-understanding in the behavior towards oneself and the environment. The third and final section reflects the approach of Philosophical Oikology itself. The central role in its reference to cultural forms in religion, art, science and philosophy plays the genealogical reconstruction, which prevents the absolutization of an oikological behavior without relativizing it in a historicizing way. As far as phenomenology is concerned, it can be considered genealogically as a protoform of philosophical oikology and interpreted oikologically, whereby oikology itself is open to its own further development in principle.

Keywords: Oikology | Being-in | Body-corporeality | Dwelling

15

¹ Quiero agradecer a Hans Rainer Sepp por su amistad y confianza desde mis estancias en la Carolina Universidad de Praga hasta la fecha. Asimismo externo mi gratitud a Sergio Pérez Gatica por la cuidadosa lectura de la presente traducción y por sus valiosas sugerencias. [N. del T.]

I. OIKOS

1 Se conoce y cita con frecuencia la idea aristotélica, formulada en la *Política*, de que la *pólis* tendría primacía sobre el *oikos*, la casa: la *pólis* es por naturaleza "anterior a la casa y a cada uno de nosotros"². A esto parece contradecirlo otra observación que se halla en la *Ética Nicomáquea*: "La amistad entre marido y mujer parece existir por naturaleza, pues el hombre tiende más a formar parejas que a ser ciudadano, en cuanto que la casa es anterior y más necesaria que la ciudad"³.

Se podría aclarar la contradicción si se parte del supuesto de que ambas proposiciones, al contrastar los ámbitos de la *pólis* y del *oikos*, designan como más fundamental el ámbito que se toma como base de la comparación: cuando se trata de la *pólis*, ésta es más originaria respecto del *oikos*, pues la casa sólo se puede desarrollar desde el fondo de una entidad social, justamente en calidad de parte de este todo; no obstante, si se toma como base la entidad de la casa en su orden generativo, ésta es más originaria, puesto que constituye los elementos a partir de los cuales se edifica un todo social. Se podrá juzgar precipitadamente que todo esto se parece a la infructuosa disputa sobre qué fue primero, el huevo o la gallina. Y no obstante se trata de algo más que eso: ambas declaraciones antagónicas son indicio de una tensión fáctica en la que se halla la existencia humana y que señala un doble significado de lo individual –un significado cuya duplicación es irreductible.

Por consiguiente, el individuo estaría subordinado a lo social, en el sentido de que siempre se le concibe sólo en el contexto de un nosotros como tal (por contraposición al *In-dividuum*, que justamente no está integrado, sino que está siempre ya separado, siempre y cuando se encuentre en el estatus de su peculiar origen de nacimiento en la totalidad de su singularidad físico-orgánica (*leiblich-körperlich*)⁴. Lo primero, el individuo en el contexto social, correspondería a la *pólis*, o más bien la *pólis* sería (para Aristóteles) el verdadero marco en donde una configuración social debería moldearse y sus miembros individuales deberían determinarse; en este marco se realizarían tanto la sociabilidad como la individualidad. Lo segundo, el individuo aún no integrado, remitiría por el contrario al *oikos* como el lugar donde los individuos surgen de "manera natural", o dicho de otra manera: la primera concepción considera el hombre como *zoon* en el contexto de

² Aristóteles, *Política*, Madrid, Gredos, 1988, 1253a. Trad. Manuela García Valdés.

³ Aristóteles, *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, Madrid, Gredos, 1985, 1162a. Trad. Julio Pallí Bonet.

⁴ Empleamos la expresión "físico-orgánico", para denominar con ella no sólo facultades orgánicas, sino también para incluir la corporeidad física del cuerpo orgánico, con la cual opongo resistencia a lo real; así, la corporalidad física se comprende no sólo en un sentido objetivador, sino como *factum* de la existencia subjetiva real.

lo político (ζῶον πολιτικόν); la segunda concepción considera al hombre en relación con el *bíos* como modo de vida que se despliega en un ámbito ético-cósmico, es decir en el habitar (*Wohnen*) o vivir en casa (*Hausen*), por lo que sería precipitado interpretar la oposición entre ambas concepciones con los adjetivos "público" y "privado". Desde una perspectiva aristotélica la tensión bien puede equilibrarse en razón de que el hombre, en cuanto ser vivo, tiene ciertamente un origen particular, pero su destino interior, su *telos*, consiste en "anularse" en un todo, a saber en el todo determinado de la *pólis*, en dónde adquiriría su verdadera individualidad.

Se podría, en cambio, tratar de no reducir precipitadamente la tensión, por lo menos no de esa manera. Se podría, por el contrario, fortalecer el momento de lo in-dividual, por lo tanto el núcleo de lo que tiene el carácter de *oikos*, someténdolo a un análisis más preciso. Quizá se podría mostrar que el fundamento de la socialidad estriba precisamente en algo no fragmentable (*In-dividuum*), algo que ya no hay que comprender orientándose por la relación entre el todo y la parte, de modo que sólo lo individual pre-social y extrasocial, *a-social* y socializante, permite que surja la sociabilidad. Aquí se hablará de "*oikos*" en este sentido. Formas sociales como la *pólis*, por ejemplo, tendrían su origen en lo que posee el carácter de *oikos*, es decir, en tanto que lo social sería una forma de abolir los límites, una libertad para abandonar la casa, con lo que el concepto de *pólis* denotaría una forma ideal de tal libertad. Si se pudiera mostrar que el carácter de *oikos* constituye el fundamento definitivo, entonces el alejamiento de la casa sería todavía una conducta frente a ella; una educación social en general, que desde luego comienza en casa, y la fundación de la *pólis* en particular, serían modos oikológicos de comportamiento⁵.

Así pues, si se quisiera definir de antemano "*oikos*", la palabra designaría un enraizamiento *genealógico* de la existencia humana, un origen en el que coexisten la continuidad, la cadena de generaciones y la discontinuidad, la irrupción por el nacimiento singular: esta irrupción en un mundo (hogareño o social) de-fine al in-dividuo, quien de este modo experimenta una localización, obtiene su *lugar*. Este lugar, que tiene que ver con una ubicación real sin coincidir con ella, designa un anclaje ante el cual el anclado o la anclada no pueden retroceder. Este anclaje sólo es "vivido" y no requiere ser ya sabido (como tampoco el individuo debe estar consciente de su in-divi-

⁵ El *oikistes*, el fundador de un *oikos* como ciudad o población, por ejemplo, prueba que el concepto y el asunto del *oikos* tenían también aplicación en el contexto social (al respecto cf. W. Leschhorn, *Gründer der Stadt. Studien zu einem politisch-religiösen Phänomen der griechischen Geschichte*, Stuttgart, Franz Steiner, 1984); este acto de fundación repite la insición del cuerpo orgánico en la realidad por el nacimiento y es al mismo tiempo acción social de una persona que se halla en contextos comunitarios. En la Grecia antigua se tildaba de *metoikos* a un poblador que, procediendo de otra *pólis*, tenía residencia permanente, pero carecía de derecho como ciudadano. En ambos casos, *oikistes* y *metoikos*, se trata además de la relación dentro-fuera con referencia a la propia *pólis*: mientras que el *oikistes* lleva lo propio hacia afuera, el *metoikos* o *perioikos* viene de fuera.

dualidad, de su corporeidad físico-orgánica siempre efectuándose); pero a partir de ahí hay siempre la apertura de un desarrollo que depara también la posibilidad de referirse a este anclaje "propio", sin poder agotar su sentido. En esta posibilidad de reflexión el yo se descubre como un *sí mismo* al tener un comportamiento consigo mismo.

2. Se puede describir en detalle este anclaje originario del in-dividuo con las proposiciones *en* y *alrededor*. In-dividualidad es ser-sí-mismo en el sentido de que la existencia humana singular vive (*lebt*) al *vivenciar* (*erlebt*); es decir, sólo vive existiendo desde un conservarse. Éste es a tal grado rudimentario que no tiene lugar primeramente como resultado de un comportamiento; cualquier clase de comportamiento es posible sólo sobre la base del vivenciar, de la vida en sí misma. Para esta conservación (*Instand*) propia de la existencia personal singular se puede elegir la denominación "identidad"⁶, y sólo aquí tendría justificación hablar de "identidad". Mientras la vida humana vive, se vivencia y se efectúa a sí misma viviendo, con lo cual "existe" implícitamente una identificación consigo misma.

18

Pero al no ser solamente este conservarse, sino que muestra *al mismo tiempo* la posibilidad del comportamiento, la existencia humana es un centro que llega a ser excéntrico en sí mismo. Este centro es céntrico al ser idéntico consigo mismo *en la efectuación* de su vivenciar, y es excéntrico porque tiene la capacidad de poder *referirse* a sí mismo en su efectuación, incluso cuando se dirige a algo diferente de sí mismo. La conservación centralizadora y la separación excéntrica van emparejadas, y esta copertenencia constituye la estructura del sí mismo. Al mismo tiempo, ambos momentos son la causa de que el sí mismo no pueda poseerse por la vía del comportamiento: en la conservación el sí mismo es "solamente" él mismo, y en la separación ya se ha retirado de sí mismo. Así pues, no es en absoluto contradictorio decir –más bien circunscribe la realidad humana– que nunca es posible poseerse "enteramente", pero que siempre se está "ahí" completamente. El "estar ahí" completamente designa –a cuenta de que nunca es posible poseerse enteramente– un percatarse de sí que es en sí mismo discrepante; describe el *centro* de la existencia, un centro que tiene una relación tensa con sus bordes y, al referirse a esto o aquéllo, puede desplazarse de sí mismo. Se puede designar la efectuación de tal existencia céntrico-excéntrica como el movimiento de un *entre*: vivir en el centro y ser al mismo tiempo expulsado de él, o mejor dicho existir *entre* el centro anclado de manera físico-orgánica, y aquéllo a lo que el comportamiento conduce al hacerse cargo de él.

Pero precisamente porque la existencia no sólo descansa simplemente

⁶ Que sólo un in-dividuo (siempre separado) tenga identidad, significa que ésta no es vehiculada socialmente, sino a la inversa: sólo porque tal in-dividuo absoluto es siempre su identidad, "su existir" consiste "en recobrar su identidad a través de todo lo que le acontece". E. Lévinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 2002, p. 60. Trad. Daniel E. Guillot.

en sí misma, porque su percatarse de sí misma significa conservación y separación, resulta que la existencia no sólo se describe con la proposición *en*, sino que debe ser concebida al mismo tiempo mediante la preposición *en torno de*. O dicho de otra manera, resulta que su *en* está constituido de tal modo que implica un *en torno de* como capacidad de dirección. Por lo tanto, este *en torno de* no sólo no contradice el carácter del *en*, sino que es la manera como este *en* se realiza: como *entre*, en el sentido de que una vivencia del centro siempre es tal que ya se ha posicionado contra una permanencia en él.

3. Este percatarse, con la tensión entre *en* y *en torno de* que le es inherente, puede ser designado como el núcleo de aquéllo a lo que se refiere el concepto de "lugar". "Lugar" no es subjetivo ni objetivo; se manifiesta antes de cualquier clase de arbitrio subjetivo, en lo proto-subjetivo de lo in-dividual; pero así (en virtud del carácter *en/en torno de* propio de lo in-dividual) se abre a todo lo que se presente a la existencia como siendo absolutamente independiente de ella.

En el lugar, en cuanto "lugar", se concentra la capacidad de movimiento de la existencia humana, la cual se realiza fáctica, espacial y temporalmente sobre la base de su carácter *en/en torno de*. El movimiento de la existencia humana se realiza corporal y orgánicamente al chocar la existencia con lo que, al menos por el momento, no es capaz de penetrar: ella experimenta la resistencia de lo *real*, es decir no sólo de lo real de un "entorno" hostil, sino también de lo real que es ella misma. Experimenta la intangibilidad de su sí-misma, por ejemplo en la sustracción de su propio pasado. Como reacción a ello, la existencia desarrolla contraestrategias, despliega capacidades de orientación, con las cuales construye mundos imaginarios, y genera de modo sublime, imaginativamente configurado, una contrarresistencia. Orientarse como respuesta a la afluencia de lo real y constituir mundos de sentido no significa otra cosa sino que la existencia realiza el momento del *en torno de*, de su carácter *en/en torno de*; y esto significa de nuevo que realiza su *entre* de tal manera que hace existir su sí-misma confrontándose con los bordes de su centro; pero en esta confrontación (con la constitución de un mundo de sentido salvador en el que ella se establece) cede ante la tendencia de consolidar un ser-el-centro (*Mittesein*). Así, ella se torna una existencia contradictoria en sí misma: estar *de facto* en el *entre*, en la tensión entre el centro y sus bordes, pero tender de modo imaginativo a comprenderse céntricamente.

El desdoblamiento de un mundo imaginario como salvación ante lo real afluyente se construye sobre el fundamento que el carácter de *en/en torno de* ha establecido. Este mundo se tornará un mundo instituido socialmente e instituidor de sociabilidad; pero al mismo tiempo sigue estando marcado in-dividualmente, en tanto que el carácter *en torno de* se refiere al interior de la vivencia, y la experiencia de lo resistente es correlativa de la corporalidad orgánica, la cual es siempre in-dividual. La confrontación con lo resis-

tente permite al mismo tiempo experimentar un primer exterior, que está "fuera" con respecto a la interioridad corporal que vivencia; y esta vivencia temprana del exterior cae en el contexto de sentido justo ahí donde ella obtiene una ubicación dentro la estructura espacio-temporal del mundo actualmente desplegado⁷.

Se puede describir esta génesis desde la conservación del *en* hasta la realización de un mundo en el contexto de la separación propia del *en torno de*, haciendo referencia a la reunión de *límite, dirección y sentido del cuerpo orgánico*⁸. La experiencia de la resistencia de-fine mi corporalidad en su primer ser-en (*en/en torno de*) y constituye su lugar junto con la capacidad de dirección que mi corporalidad emprende al salir de su localización. El "exterior" se define luego, por un lado, en el contraste corporal-orgánico-límite con un interior que vivencia la resistencia, por otro lado como categoría significativa en el contexto del *en torno de*, sobre todo espacialmente y con referencia a lo real (sobreescritura imaginativa del espacio real).

20

Con este perfil descriptivo queda esbozada a grandes rasgos la localidad, fundada corporalmente, de la existencia humana. Lo que se llama casa surge en la tensión entre in-dividualidad y sociabilidad, interior y exterior, vivencia del interior y referencia al mundo. "Casa" es por consiguiente lo que engloba todo esto, lo lleva consigo y lo intensifica. Es el lugar, en sentido eminente, de la interacción entre el sí-mismo y el entorno.

4. En calidad de un centro originario que el sí-mismo (en la reflexión sobre lo in-dividual respectivo) y su entorno (en la referencia al otro y al contexto social) extienden ya hacia sus bordes, la casa designa el lugar en donde la existencia humana se conduce y al mismo tiempo se comporta consigo misma al comportarse con esto o aquéllo. La casa es así el medio de una *reflexión rudimentaria*, mediante la cual la existencia humana refleja su lugar. Yo realizo mi puesto en el ámbito social a través de la posibilidad de expresarme mediante mi habitar, al volverse la casa un factor decisivo que socializa mi in-dividualidad a-social a través de mi disposición del *en torno de*. Esto no sucede sólo en la casa con sus "cuatro paredes", sino que puede tener orígenes más remotos. Si el fogón fue durante mucho tiempo el núcleo de la casa, entonces aquél es en cierto sentido la proto-casa, el lugar donde las personas se reunían y comenzaba una evolución que muestra como la in-dividualidad a-social fue recubierta de tal manera con formas que los individuos se comprendían desde el principio como miembros de un grupo o entendían su existencia singular desde el

⁷ Aquí surgen diferencias culturales específicas que deberían ser investigadas. Mientras que en Europa la relación entre interior y exterior se intensificó hasta llegar a ser oposición, en las culturas orientales hay la tendencia contraria a reducir o anular dicha relación.

⁸ Para más detalles al respecto, cf. H. R. Sepp, *Philosophie der imaginären Dinge* Würzburg, Königshausen & Neumann, 2017, pp. 23-37. (*Orbis Phaenomenologicus Studien*, Bd. 40.)

comportamiento del grupo. Se puede desglosar el potencial reflexivo de tal reunión (que finalmente tenía lugar en el contexto del asentamiento en un lugar por medio del establecimiento de sitios rituales⁹) cuando menos en tres momentos:

4.1. La casa es un lugar genealógico del *bíos* que no hay que comprender "biológicamente" o naturalizándolo, sino en el sentido de la conservación y de la separación. Es el lugar donde tiene validez la constatación aristotélica de que el ser de la casa es más antiguo y necesario que el de la *pólis*. La casa es así aquel lugar por el cual el comienzo de la socialización de la existencia individual se sitúa en el contexto de una familia o de una comunidad doméstica (que desde luego puede ampliarse a una comunidad de clanes o rural). En este sentido la casa se vuelve la quintaesencia del comportamiento y con ello de la referencia reflexiva: yo comprendo las regularidades que determinan mi entorno social; me comprendo desde ellas y comprendo además que yo (me) entiendo de ese modo. Por muy amplio que se pueda imaginar el entorno que tiene su origen social en la casa, la relación entre existencia individual y comunidad –relación que se desarrolla en el *oikos* respectivo– es un ámbito centrado, en el sentido de central-excéntrico, en tanto que en él se constituye un mundo, un ser-en-el-mundo. Con esto no se debe desestimar que este ámbito tiende siempre a ser el centro de lo transmitido y garantizado por la tradición, a una absolutización del centro. Dicho con otras palabras, no hay que desestimar que cuando se vive en este ámbito impera la ya mencionada tendencia a olvidar sus bordes, es decir lo individual radical, a-social, que en el fondo se es siempre, así como a olvidar a lo otro radicalmente otro.

He aquí la consecuencia que se debe sacar de la constatación precedente: hay que distinguir dos *modos del ser-en*: el ser-en marcado socialmente del ser-en-el-mundo, y el ser-en a-social, el cual consiste en que yo "existo" en mi corporalidad y mi cuerpo físico-orgánico. No se puede acoplar sin más ambos modos del ser-en; el ser-en social recubre el ser-en a-social con una forma nueva, sin poder realmente asimilarlo. El lugar de este recubrimiento es la casa. Ella es el *missing link* que permite comprender por qué el ser-en 1 (mi individualidad) se perfecciona en el ser-en 2 (mi ser-en-el-mundo en el contexto de lo social), en el sentido de estructuras sociales que se diversifican en detalle, sin que por eso el ser-en 1 sea suprimido como tal. La sociabilidad se constituye a través de la disputa por objetos en los que se cruzan las perspectivas de intereses fundadas en los individuos. En este cruce de objetos comunes en acuerdo o desacuerdo el primer ser-en se subsume y se instala en el segundo ser-en.

⁹El sedentarismo, con su expresión de moradas cercadas a modo de círculo (las cuales son correlativas del carácter cíclico de las estaciones del año relevantes para el cultivo del campo), puede tener su origen y el núcleo espacial de su circularidad en un santuario circular, como es el caso, por ejemplo, de Göbleki Tepe en la altiplanicie de Anatolia, o el de Stonehenge.

4.2. Por ende, un segundo aspecto concierne a la cuestión de cómo la in-dividualidad "domesticada" socialmente pide en secreto la palabra, y la casa es un escenario e indicio de ello. La existencia corporalmente in-dividual se presta a la casa como a un segundo cuerpo, se traslada a ella y gracias a ella experimenta las primeras formas de su socialización. Después se podrá comprender la casa cada vez más desde la socialización y se obtendrá así una concepción de la individualidad. No obstante, esta concepción está todavía sujeta a las normas sociales tradicionales, aun cuando las remodele al mismo tiempo (naturalmente en el contexto de lo social). Por mucho que adopte una actitud revolucionaria, un "individualismo" jamás se libraré de la sombra del entramado social contra el que quiere protestar; y jamás alcanza por sí mismo su propio fondo, su in-dividualidad. Se puede constatar a la inversa que la in-dividualidad pide siempre la palabra y habita en todas las referencias sociales que se le impongan. El carácter de sociabilidad no consiste simplemente en la creación de un cuerpo social; en tanto que se configura y remodela continuamente, este carácter es el resultado de una interacción asincrónica entre el sí-mismo y el entorno, entre una referencia (casi siempre implícita) a lo in-dividual propio y la vida en la referencia social. Este carácter es asincrónico, porque la sociabilidad y a-sociabilidad no se encuentran en el mismo nivel, pero lo a-social actúa todavía in(-)dividualizándose en el suelo de lo social.

Un nombre para esta interacción es la palabra *costumbre*: ésta remite tanto a los esquemas sociales de lo "acostumbrado" como a las conductas corporales de la existencia individual. Estas conductas expresan la tendencia a instalarse, a prolongar la instalación, a conservar lo instalado y a conservarse dentro de él, así como la tendencia a excluir las preguntas por sus bordes, por consiguiente las preguntas por el punto en donde algo tradicional o bien ya no tiene ninguna validez, o bien –más radicalmente aún– se origina su validez. Por otra parte, se puede romper con costumbres en el sentido antedicho; pero este rompimiento no es radical mientras no llegue, mediante ciertos medios reflexivos, hasta la existencia in-dividual inderogable y mientras se refiera a una modificación de la forma social solamente con medios de la acción.

La "costumbre" concierne, en constitución recíproca, tanto a la habitualidad personal e individual como a la habitualidad desarrollada socialmente. Un hábitat referido a la existencia es la manera como ésta se establece, se "culturaliza" cada vez en el campo de tensión entre el ser-en 1 y el ser-en 2, sobre el fondo de hechos naturales (por ejemplo el clima). Así, las estructuras de sentido de tales hábitats se fundan en formas basales de orientación corporal, como arriba-abajo (cielo-tierra) u horizontal (formación de lo social, de la ciudad y del Estado) y vertical (filiación religiosa); y dichas estructuras proporcionan el plano y la escala de un modelo de orden social correspondiente, llamado *nómos* o medida y ley.

4.3 Hay una posibilidad *radical* del comportamiento cuando éste se

refiere a sí mismo al verse quebrantada su obviedad, es decir, cuando su "comportarse" se ve expuesto. A pesar de toda tendencia al centro, hay la posibilidad no solamente de sublevarse contra la forma o ciertos valores de una sociabilidad, sino también de romper con el estilo de esta tendencia misma y de reflexionar sobre la condición del lugar propio así como de ser-lugar en general.

II. OIKOLÓGICO

Un primer modo de comprender lo *oikológico* se refiere a la posibilidad formal de instituir lugares en la interacción entre individualidad originaria y sociabilidad (ser-en 1 y ser-en 2) al efectuar el comportamiento consigo mismo, así como a la posibilidad de formar hábitos en el sentido mencionado. Un segundo significado concierne a la concretización, siempre determinada, de dicha posibilidad formal en el espacio y el tiempo, por consiguiente a la diversidad cultural. El *logos* en el concepto "*oikológico*" expresa el momento reflexivo, el cual consiste en que el lugar, en su formación, es a la vez siempre lugar comprendido, un lugar tal que implica una autocomprensión rudimentaria. En este sentido somos siempre *oikológicos* ya sólo por el hecho de que nos relacionamos con el espacio y con el tiempo. El adjetivo "*oikológico*" remite especialmente al carácter fluctuante, a la movilidad de dicha formación del lugar. En sentido estricto, no hay detención ni en la formación del lugar ni en la concretización del hábito; lo que parece ser una permanencia, es en verdad la lucha continua por conseguir a pesar de todo, en vista de la vida fluyente, continuidad y estabilidad.

Pues también la transformación de todo lo existente será experimentada como una exigencia excesiva, como algo resistente que hace insegura, inabarcable e imprevisible la efectuación de la vida; y la respuesta a eso es la constitución cada vez más intensa de estructuras imaginativas siempre determinadas, de las que resultan organizaciones, *instituciones* firmes y a largo plazo. No hay que olvidar que tales medidas parecidas son todas actos de apoderamiento, es decir del libre arbitrio, y como tales son formas de aparición *privativas* de una vida que en verdad sólo se realiza en una reconstrucción permanente. La casa misma es expresión de tal voluntad de duración "desde la cuna hasta el sepulcro", y la definición del sitio (territorio) real, así como su intensificación imaginativa (*nómos*) en el marco del asentamiento, son el intento de hacer perdurar y de mantener la vida pasajera y desprotegida: *habere, habitare*. Y sólo porque la formación de la casa es dicha perduración, será el exponente del comportamiento mediante el cual la vida expuesta, sabiendo de sí misma, se refiera a sí misma e intensifique continuamente esta autoreferencia. Dicha intensificación es institución de la cultura, y se explye en operaciones reflexivas que se designan comúnmente como "religión", "arte", "filosofía", "ciencia".

2. Si bien la casa es una expresión para conferir estabilidad (al menos

a través de la sucesión de generaciones) a la vida que se transforma continuamente y fenece, se anuncia sin embargo en ella todavía la angustia de desaparecer. La formación de la casa, con la cual la vida esperaba poder perpetuarse, no elimina en absoluto esta angustia, sino más bien la acrecienta. Pues a la amenaza de perder la vida se añade ahora el temor a la pérdida del sitio, del territorio, de la posesión, o mejo dicho: en y con este temor anuncia su regreso, con mayor intensidad, la angustia de quedar a merced de la extinción; ella se refleja en este temor, por así decirlo.

Cabe desde luego preguntarse por qué la existencia humana se angustia por su subsistencia, y la posible respuesta apunta a su condición de individualidad, tal como se transforma –exclusivamente a través de la casa– en una existencia social. La in-dividualidad, en cuanto subjetividad radical y absoluta que no se puede extinguir en lo social, tiene como característica particular la *egoidad*. Ésta da testimonio de la capacidad de la existencia para vivir corporalmente fuera de la localización de sus límites corporales, fuera de su *aquí y ahora*, así como para proyectar *desde aquí* su dirección corporal. Todo lo demás es resultado de tales orientaciones, o bien sobre la base del movimiento corporal en calidad de desplazamiento del aquí real, o bien sobre la base de un traslado imaginario, a lo que corresponde también la posibilidad de “verse desde afuera”, lo que *de facto*, físico-corporalmente, no es posible.

Esta paradoja, que se funda en la condición excéntrica de la existencia, circunscribe el *factum* del *egocentrismo* –a saber, la paradoja de hallarse siempre, de modo concreto y corporal, sólo aquí y ahora, con el cuerpo orgánico propio sobre este pedacito de suelo; la paradoja de mirar hacia una dirección concreta y, al mismo tiempo, poder ganar terreno imaginativamente en el pasado y futuro distantes sumergiéndose en ellos. Es un egocentrismo “natural”, puesto que la existencia no puede menos que gozar inmensamente la vida en el momento en que comienza a orientarse, y así hace uso de su capacidad de imaginación. Lo egocéntrico tiene como consecuencia que –a causa del inevitable acoplamiento con el anclaje de mi existencia corporal– no sea posible referir una posición verdaderamente “objetiva”. No obstante, todos los intentos de producir objetividad se efectúan ya en el ámbito del sentido y presuponen la realidad del vivenciar in-dividual y físico-orgánico.

Así pues, la *egoidad* se transforma forzosamente en un egocentrismo que crea incertidumbre en la tensión entre el estar-aquí y el impulso hacia el allí, con las imponderabilidades anticipatorias implicadas en él; y si en la percepción de tal incertidumbre existencial cabe una comprensión implícita de la propia relatividad (con la orientación la existencia desborda solamente su subjetividad absoluta, sin poder realmente dejarla atrás), entonces esto describe el sentido completo de lo egocéntrico: el ego no se aparta de sí mismo precisamente porque se pone fuera de sí mismo.

El hallazgo del egocentrismo natural esclarece mejor el movimiento que

concilia el ser-en 1 con el ser-en 2, o mejor dicho la formación del último sobre la base del primero. Así, los siguientes momentos estructurales son constitutivos de la formación de lo naturalmente egocéntrico: 1. El aquí físico-orgánico del límite del cuerpo y 2. La orientación corporal en dirección de aquí hacia allá. 3. En este anclaje y en esta dimensión de movimiento abierto se manifiesta la subjetividad absoluta (in-dividualidad) en su egoidad y en su rasgo fundamental de perspectiva. 4. La orientación perspectiva repercute en la creación de intereses en el contexto de la institución de sentido social. 5. A pesar de su incorporación en lo social, esta institución de sentido sigue estando atada a lo egocéntrico de la in-dividualidad perspectiva de sus miembros. 6. Es posible que la perspectiva ocurra en lo social como perspectiva de grupo, en la que se esconden la localización físico-corporal de cualesquiera perspectivas y su socialización formándose a través del sentido.

3. Con todo esto de fondo, "religión", "filosofía" y "ciencia" consisten en reacciones que la existencia emprende por un lado para escaparse de su egocentrismo, así como del hecho de que la vida una y otra vez se refleja a sí misma y se queda petrificada en tradiciones, por otro lado para procurarse una mayor estabilidad ante la angustia por la extinción y la disolución. Sin embargo, estas formas del saber no están libres de ambivalencia: con el deseo de estabilidad se puede conseguir de hecho un nuevo canon del saber, remodelar estructuras y así hacer estallar el egocentrismo. Empero esto también puede malograrse si dicho canon busca otra vez refugio en la preservación petrificante, con lo que, correlativamente a la perspectiva por la que se guía el grupo en cuestión, se absolutiza un nuevo centro como presunto factor de estabilidad. Uno de los principales factores para ello es el olvido de una "idea de institución originaria", correlativa de una historia original de la experiencia físico-corporal de sus instituidores, pero que se modifica en la línea generacional por causa de la transmisión, o mejor dicho se vuelve insípida o hipostasia su límite.

La religión intenta hacer saltar lo céntrico en tanto que subordina el hombre a algo superior. La filosofía (europea) y la ciencia recurren a su vez al concepto de *theoría*, la cual intenta liberarse de los intereses prácticos que son siempre correlativos de perspectivas egocéntricas. La dificultad consiste, sin embargo, en que rara vez estas tentativas de evasión tienen éxito, porque aquí también la in-dividualidad modela orientaciones divergentes que definen intereses; y porque en el campo de juego de lo egocéntrico, precisamente en el afán por conferirse consistencia, no se logra realmente refrenar la ambición de volverse un centro. Esto deja en claro que no es la praxis lo que amenaza a la teoría, sino la tendencia, subyacente en ambas, a imponer la localización fáctica y la orientación perspectiva sin reparar en sus límites. Esta es la causa de que las concepciones religiosas o del saber asciendan a ser un anexo prolongado de una subjetividad que quiere afirmarse, de que justamente se echen en los brazos de lo que se esperaba

superar: el egocentrismo, que transformado ahora en una voluntad de poder, amenaza quedar enredado en sí mismo. Esta voluntad de poder es impotente en la medida en que está siempre sujeta al afán por evadirse de la extinción, pero al mismo tiempo es ciega, en tanto que esta motivación permanece desconocida.

Del lado de lo religioso existen variedades de una idolatría que cortocircuita el sujeto deseador y finalmente el objeto deseado (el "becerro de oro", reivindicaciones territoriales o, por decirlo así, terrenales), en tanto que el sujeto se comprende desde su objeto, de-finido por él mismo, y se refleja en él. Esto ocurre paralelamente en el ámbito del saber, no sólo cuando la inmensidad de la pretensión teórica es englobada por una visión del mundo que la guía implícitamente, y por lo tanto se ve relativizada y limitada por una absolutización (una "falsa metafísica"); tal restricción se halla también en la aceptación de la inmensidad de la *theoría* cuando la obtención del saber "verdadero" en virtud del conocimiento progresivo no se reconoce solamente como una relación determinada, sino además, en cuanto "paradigma teórico", asciende a la forma natural de *ciencia*. La problemática de la verdad no llega hasta las profundidades de la existencia humana, sino que a lo sumo radicaliza, a título de *a-letheia*, un acontecimiento de sentido. Lo realmente ocultador es la subjetividad físico-orgánica de lo in-dividual y su egocentrismo natural.

Por consiguiente, las razones de que fracase la intención de refrenar el egocentrismo natural, y de que en lugar de eso se conjuren variedades aún más radicales de egocentrismo, se hallan o bien en un subjetivismo extremado, por ejemplo cuando uno se figura ser el defensor de una doctrina verdadera (*mi casa*: "mi iglesia", "mi escuela" etc.), o bien en un objetivismo rígido que cree, sin más, poder colocarse fuera de lo subjetivo. Ambos son expresión de un egocentrismo extremado, puesto que en los dos casos no se ha desarrollado ninguna *techné* para confrontarse con el hallazgo fáctico de lo subjetivo originario, que no se puede superar, sino solamente ocultar.

Así pues, los intentos de salvación en lo religioso o en el saber hacen suposiciones a las que que no sólo no pueden dar alcance, sino que ni siquiera llegan a verlas la mayoría de las veces: 1. La realidad de lo in-dividual; 2. La perspectiva de la existencia humana, determinada por la disposición del límite y de la dirección corporal, así como la experiencia resultante de finitud e inseguridad; 3. La transformación de lo individual originario, mientras se orienta, en un abandono de los intereses; 4. La restricción a concepciones imaginativas de condicionamiento social.

A partir de ahí se puede trazar el siguiente perfil de lo egocéntrico: frente al egocentrismo natural (a) y a las variedades de un egocentrismo radical (que en sí mismo es una tendencia "natural" del egocentrismo natural) (b) habría una *techné* que refrena la tendencia del egocentrismo natural (c). Es posible que el despliegue de esta *techné* haya sido el resorte de algunas concepciones religiosas y del saber; esto se observa con mayor

claridad en la idea de una interrupción necesaria e igualmente radical de la tendencia natural, tal como se expresa en formas del budismo o del budismo Zen, pero también en el escepticismo pirrónico (o en el contexto del "budismo greco-helenístico"), en las figuras de Sócrates y Jesús, así como en los movimientos iconoclastas moderados¹⁰. Sin embargo, el peligro era también aquí que tales enfoques se solidificaran en una doctrina o en un dogma, o que pactaran con el "paradigma teórico". Esto indica un problema genealógico en doble sentido: la frágil transmisión de la experiencia, de generación en generación, y los desplazamientos genealógicos en la constitución continua de sentido. Se trataría, por el contrario, de arriesgarse a una incursión de la experiencia en la profundidad del sí-mismo y en la profundidad del mundo, a sabiendas de que nunca se llegará a una meta; así pues, se trata no sólo de admitir la apertura infinita del mundo, sino también la del sí-mismo que trata de indagar el mundo; y se trata además, de ensayar, con todo, concebir una y otra vez el sí-mismo, a sabiendas de su incomprendibilidad.

III. OIKOLOGÍA FILOSÓFICA

1. Una oikología filosófica radicaliza tanto lo oikológico –por consiguiente la institución de lugares en la efectuación del comportarse– como lo filosófico. Ella procede de manera *radicalmente oikológica* al extremar de tal modo el comportamiento en el sentido señalado, que las condiciones y estructuras de los modos reflexivos del comportamiento se transparentan (en particular de las producciones culturales de nivel superior: religión, arte, filosofía, ciencia). Ello de modo que los resultados que instituyen la cultura son interpretados como un depósito, para hacer explícito el potencial oikológico contenido en ellos y sus formas de realización, así como para comprender de nuevo esas producciones culturales. Si una oikología filosófica se dirige temáticamente a la capacidad de comportamiento reflexivo consigo mismo (especialmente a través de aquellas producciones culturales de nivel superior, a las que pertenece también la filosofía), entonces ella se realiza, en la radicalización del acceso filosófico, como una *filosofía de la filosofía*; al mismo tiempo se torna una teoría del saber religioso, del saber que se expresa en el arte¹¹ y de las concepciones del saber propias de la

¹⁰ El que aborígenes australianos, por ejemplo, no formen jerarquías sociales fundadas egocéntricamente, tiene que ver con su estatus de "casa". Éste no se puede concebir ni como sedentarismo ni como nomadismo. Ellos no establecen una relación variable con lugares determinados, y cuando dicen "el país es el hogar", no de-finen un sitio para reivindicarlo como territorio, sino que establecen una relación regular con lugares a los que regresan continuamente.

¹¹ Cf. H.R. Sepp, *Philosophie der imaginären Dinge*, que comprende los pasos previos para explicar cómo el análisis filosófico de las "obras de arte", en cuanto cosas imaginarias, puede allanar el camino a una oikología filosófica.

ciencia –siempre bajo el punto de vista que pone de relieve, en la reflexión sobre la facticidad de la existencia humana (es decir, en los movimientos del ser-en 1 al ser-en 2), la génesis del respectivo enfoque del saber. Así, en virtud de su alta capacidad reflexiva, en calidad de reflexión de la facultad de vivir y de saber que se expresa conceptualmente, en cuanto comportamiento con el comportamiento, el pensamiento filosófico es el centro del análisis oikológico.

Si bien en Europa se ha establecido una dualidad del modo de acceso teórico (frente a una consideración externa que se vuelve a los hechos se halla una consideración interna que pretende un involucramiento reflexivo de lo subjetivo), una oikología no tendrá que decidirse por una de las dos partes, sino que deberá problematizar esta distinción misma y las implicaciones teóricas subyacentes¹². Su modo de acceso teórico no comienza ni con una situación interna ni con una situación externa, sino que destaca sus condiciones e influencias mutuas, en tanto que no sigue la pauta de la oposición sujeto-objeto (o de alguno de los dos) ni asigna un centro que apunte al sujeto y el objeto. Al referirse a la casa como la expresión del lugar del comportamiento consigo mismo, el análisis oikológico comienza, a decir verdad, con un estar-dentro. Pero como este análisis no deletrea este ser-en primera y únicamente en sentido social, sino que parte de un ser-en originario, de la in-dividualidad absoluta, se le planteará como un problema no sólo el ser-en social (o ser-con) en general, sino en particular la forma social de lo teórico.

Por consiguiente, la distinción fundamental no es la de las diferentes casas que constituyen entidades cerradas –sea con miras a su praxis reguladora de lo social (Schmitt: *nomoi*), sea con respecto a su carácter fáctico de comprensión (Heidegger: lenguaje); se necesita más bien una doble diferenciación: en primer lugar el in-dividuo mismo, ab-soluto y físico-orgánico, quien al ser siempre absolutamente único y por lo tanto incomparable, se distingue absolutamente de cualquier otro in-dividuo parecido; en segundo lugar el ser-en ab-soluto y primero de este in-dividuo corporal por una parte, y la forma socializada de su segundo ser-en por otra parte.

2. En el ámbito de lo filosófico, la institución europea de la teoría emprendió una agudización específica del comportamiento reflexivo: no sólo se refiere a sí misma al cuestionar su actividad, sino que además se distancia de su subjetividad en tanto que ésta dirige su actividad, así como de toda actividad determinada subjetivamente. Este distanciamiento consiste en un desplazarse, pero tal que el sujeto teorizante, distanciándose de sí mismo, se pone fuera de sí mismo. Sin embargo, esto no es posible en la realidad, pues quienes se ocupan de la teoría se conservan forzosamente como lo que son: in-dividuos corporales (ser-en 1). El desplazarse no puede llevarse a cabo en el límite de lo corporal (en la vía teórica yo no puedo, normalmente, abandonar mi cuerpo orgánico-físico); sólo se puede cum-

¹² Así pues, la alternativa no significa, por ejemplo, naturalismo contra imanentismo.

plir de manera imaginativa, en tanto que yo me propongo, mediante mi facultad de hacer afirmaciones, emitir juicios; en tanto que tomo distancia de la manifestación fundamental de la existencia, del egocentrismo e instalo un almacén imaginario en donde deposito los resultados de mi teoría, sin referencia directa a mis intereses.

Si intento así evadirme del egocentrismo, se cierne sin embargo el peligro de que aquél me siga como una sombra: el egocentrismo se esconde en la tesis de que yo pretenda desactivar mi subjetividad y establecer un terreno neutral; y él, el egocentrismo, toma completamente posesión de mí cuando ciertos contenidos de erudición teórica caen presa de afirmaciones sobre la totalidad de lo real. La consecuencia es una visión egocéntrica, en blanco y negro, de la realidad, o formulado en términos, una diferencia entre el bien y el mal. Yo ofrezco a lo "objetivo" que pretendo un "valor de verdad", un "carácter de generalidad", e invento así tanto lo falso rígido como lo relativo implicado en lo "meramente subjetivo". También será egocéntrico el trato con lo "objetivo" cuando se "aplica", es decir cuando se pone en manos del intercambio económico. Si la institución social se funda casi siempre en un encuentro conflictivo con el objeto, entonces la vida social, a través del componente teórico que se torna práctico, sufre también una radicalización. Está de más decir que entonces la creación del objeto por la teoría, tanto al comienzo como al final, está al servicio del sujeto, del que no obstante quisiera evadirse. Al comienzo, en cuanto la teoría está motivada por el interés de la existencia en asegurarse –ahora en el distanciamiento rígido de sí mismo– y concederse duración; y al final, porque la posesión acumulada, el saber como poder o como bien, exige nuevas estrategias de seguridad.

Ésta es, a decir verdad, una vía demasiado usual, pero no forzosa, de posible realización de la teoría. La regla fundamental dice así: la suspensión del egocentrismo radicalizado en el contexto del ser-en 2 no es sinónimo de anulación de lo subjetivo. La teoría "pura" pretende consecuentemente poner entre paréntesis contaminaciones egocéntricas de su ámbito temático, pero no puede renunciar a la subjetividad, puesto que todo lo que concierne al sentido de lo corporal (experimentar, comprender, explicar etc.), depende aún de la acción subjetiva¹³. Por lo tanto, es necesario trazar un límite: lo "puramente objetivo", en cuanto campo temático de lo teórico, es una isla, un centro enmarcado por lo subjetivo (insondable) de un lado, y por la realidad (igualmente insondable) del otro lado. Pensar que lo "puramente objetivo" puede eliminar con éxito la subjetividad y/o dar la realidad misma, es una ilusión, y en sí sólo una actitud subjetiva, mera expresión de un egocentrismo. La subjetividad sólo se puede colocar metódicamente entre paréntesis en relación con un ámbito exactamente delimitado, de-fin-

¹³ "Acciones" maquinales reconducen a los actos subjetivos que han construido las máquinas, incluso en el caso de que la inteligencia artificial se reproduzca a sí misma. Tanto al comienzo como al final, y mientras haya un ser humano, habrá siempre un sujeto humano.

ido; y una teoría interesada en algo puramente objetivo que excluya toda implicación subjetiva no se contradice a sí misma más que cuando permanece consciente de este límite¹⁴. Esto sólo puede llevarse a cabo o bien mediante una operación que se dé por satisfecha dentro de este límite (procedimiento de la ciencia sin hipóstasis metafísicas), o bien mediante un procedimiento que problematice la *distancia* misma: se mantiene la tensión con lo subjetivo y lo objetivo. Tal es el proceder del *ensayo* (*Versuch*), es decir la prueba que “tiene bajo control” su propio modo de acceso en medio de la tensión entre subjetividad y objetividad. El experimento (*Experiment*) científico es sólo una sombra de ese proceder.

El procedimiento de la oikología filosófica debe corresponderse también con aquél proceder. No sólo está comprometida con el último tipo de teoría, sino que al mismo tiempo lo tematiza. El logos que sirve de base a la oikología filosófica –así se podría decir en un primer avance– está constituido de tal manera que la oikología no se establece en un medio teórico que pudiera fijarse de golpe. Esto implica que está abierta a su propia remodelación, pero también que busca –a modo de ensayo– ajustarse a la alteridad de lo que está por analizarse, sin imputarle una identidad que se trataría simplemente de poner en evidencia. La ideología de la identidad –a la que se resiste ella misma–, tampoco la admite en las conductas que ella misma tematiza. Por el contrario, ella coloca también el centro de lo diferente en los abismos de sus zonas marginales. No se trata aquí de servirse de la diferencia contra la identidad, sino de confrontar campos intermedios, que se mantienen relativamente estables, con los movimientos de los fondos que les sostienen, les ensombrecen y casi siempre quedan ellos mismos en la sombra.

3. El ensayo oikológico se realiza como *reconstrucción genealógica*. El trabajo de aclaración genealógica de sentido impide la posición absoluta de un comportamiento oikológico sin relativizarlo históricamente. En tanto que la oikología, como concepción teórica, no hace patente más que el movimiento del comportamiento oikológico, ella produce un nexo entre lo genealógico, en el sentido de la generación, y la genealogía del sentido. Este nexo refleja la dinámica que, pasando por la formación de la casa, se realiza en la relación entre el ser-en 1 y el ser-en 2.

No hay documentos sagrados para una oikología, en el sentido de que una doctrina, una guía, algún texto de cualquier índole tendría derecho a exigir una validez absoluta, ya sea un escrito religioso, ya sea una concepción científica. De ahí no se sigue un relativismo. La reconstrucción genealógica descubre la *relación respecto de la cual* un documento posee su validez absoluta. Así, la oikología no sólo está interesada en mostrar las

¹⁴ El resultado es el siguiente: una teoría que excluye la estrechez egocéntrica está “por encima” de una teoría que excluye lo subjetivo, y si una teoría excluye lo subjetivo para obtener estructuras puramente objetivas, entonces sólo tendrá éxito ahí donde sea capaz de excluir el egocentrismo.

genealogías internas de las relaciones, sino también en las referencias *entre* relaciones diversas.

En la medida en que la oikología se comprende como *filosófica* y se refiere a la posibilidad y realidad de las filosofías, ejerce, como filosofía de la filosofía, una teoría de la *theoría* y del *logos*. La *theoría* europea buscaba concebir el lugar del hombre mediante conceptos generales que finalmente culminaban en el *logos* –que a continuación y progresivamente fue interpretado objetivamente, antes de que se intentase revocar esta objetividad en una subjetividad (objetiva). Ahora bien, toca más de cerca al *logos* de la oikología analizar oikológicamente concepciones fácticas de lo que tiene el carácter de *logos* y dialéctico, y esto, desde luego, no sólo en referencia a la lógica y dialéctica europeas. Así, la oikología tiene que cuestionar lo lógico como una forma extrema del comportamiento consigo mismo y con todo lo demás (en el límite donde el propio ser-en se topa con lo que ya no posee carácter de entorno para él, sino que le excede, a saber en referencia al sí mismo que fue pensado como lo trascendental del sujeto y a la trascendencia en que consiste lo real).

La fenomenología, tal como se ha desarrollado en el siglo XX, puede ser considerada como una protoforma de la oikología, y ella misma puede ser interpretada oikológicamente. La condición previa inmediata, genealógica, para el surgimiento de la fenomenología remonta al primer tercio del siglo XIX, cuando el estatus de un sujeto absoluto, autónomo, que se halla frente al mundo, fue trocado sucesivamente por una visión en la que el sujeto se encuentra en medio del mundo, está *en el mundo*. Esto se verá reflejado más tarde en el concepto husserliano de la correlación y en el discurso sobre el cómo del ser-dado; se verá reflejado asimismo en el ser-en-el-mundo de Heidegger, en el *chiasmus* de Merleau-Ponty, en la expresión de Rombach “concreatividad”, etc. Así pues, la fenomenología, en sus orígenes genealógicos de sentido, se volverá ella misma un campo de investigación oikológica; o, si se prefiere, la fenomenología se abarca a sí misma al tematizar un producto genealógicamente tardío de su desarrollo, conforme a las condiciones previas de lo que ha llegado a ser. Ahora bien, en tanto que se trata así de dilucidar intercultural e interdisciplinariamente lo que mueve a la fenomenología a partir de la génesis de otras instituciones de sentido que remiten más allá de lo fenomenológico, así como la génesis de las instituciones de cultura en general, este abarcamiento de sí mismo va a la vez más allá de la fenomenología. Para darle un nombre, llamémosle *oikología*¹⁵.

¹⁵ La presente publicación surgió en el Central European Institute of Philosophy de la Facultad de Humanidades (FHS) de la Universidad Carolina de Praga. El texto original apareció en alemán en: Jan Giovanni Giubilato (ed.), *Die Lebendigkeit der Phänomenologie. Tradition und Erneuerung/The Vitality of Phenomenology. Tradition und Renewal* (libri nigri, Bd. 70), Nordhausen, Traugott Bautz, 2018, pp. 276-294.