



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

Ludwig Landgrebe  
Trad. Noé Expósito Ropero  
UNED, Madrid

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

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

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

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

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

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

<sup>3</sup> *Ideas* II.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## 1. INTRODUCCIÓN

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

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

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

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

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

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



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

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

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

## 2. EL ORIGEN DE LAS REPRESENTACIONES DEL OBRAR TELEOLÓGICO

### DESDE LA CONSTITUCIÓN CORPORAL DEL SER HUMANO

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

"olvido" que es necesario superar.



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

<sup>16</sup> Hua XV, 386.

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

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

<sup>17</sup> Hua IV, 138/ *Ideas* II, p. 177.

<sup>18</sup> Hua V, 118.

<sup>19</sup> Hua IV, 138/ *Ideas* II, p. 177

<sup>20</sup> *Ibid.*, 137/ *Ideas* II, p. 176, trad. ligeramente modificada.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### 3. LA CONTINUIDAD Y UNIDAD TELEOLÓGICA NO EXISTE PREVIAMENTE

SINO QUE DEBE SER PRODUCIDA PRIMERAMENTE EN CADA "AHÍ"

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

NO TIENE SU ORIGEN EN SUCONSIDERACIÓN "TEÓRICA"

SINO EN LOS MÁS ALTOS INTERESES PRÁCTICOS DEL SER HUMANO

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



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

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

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

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

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

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

<sup>23</sup> Bernhard Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs*, La Haya, Nijhoff, 1971.

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

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

<sup>24</sup> Hua XV.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 598.

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

<sup>27</sup> Cf. Hua XV, 593 y ss.

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

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

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

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

<sup>28</sup> Manuscrito original citado por Waldenfels, *op. cit.*, p. 336, nota.

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

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

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

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

<sup>29</sup> Erwin Straus, *Vom Sinn der Sinne*, Berlín, Heidelberg, Springer, 1936.



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

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

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

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

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

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

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

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

El desarrollo de los "medios de producción" y "fuerzas productivas" [103] como base de la historia de los seres humanos debe ser entendido en sentido de una genealogía mundano-vital. La idea de una base revolucionaria en sí misma<sup>33</sup> requiere entonces una corrección o precisión. Es efectivamente correcto que esa revolución lleva a relaciones que son independientes de los seres humanos, pero esto no quiere decir que tales revoluciones ocurran con la necesidad de las leyes naturales, sino solo que el actuar social como actuar tiene sus propias leyes estructurales, que no son del tipo de las ciencias naturales. Se puede hablar, por tanto, muy razonablemente de una "base material", pero solo si ésta no es entendida en el sentido de la "pura" naturaleza, de la que nosotros no podemos saber nada, sino solo en esa relación retrospectiva con los humanos que actúan dirigidos corporal y teleológicamente. De ahí que las leyes de la "apropiación" de la naturaleza tampoco sean leyes en el sentido de las ciencias naturales exactas, sino que se refieren a regularidades típicas en

<sup>32</sup> Ver nota 8.

<sup>33</sup> Cf. *El capital* II, ed. cit., p. 893.

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

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

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





