

# ACTA MEXICANA DE FENOMENOLOGÍA

REVISTA DE INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA Y CIENTÍFICA

---

Número 6

Enero de 2024



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO  
ISSN: 2448-8941

---

Esta obra se distribuye bajo una licencia Creative Commons



Se permite la copia, distribución, uso y comunicación de la obra si se respetan las siguientes condiciones:

Reconocimiento —No Comercial— Sin obras derivadas.

El texto precedente no es la licencia completa sino una nota orientadora de la licencia original (jurídicamente válida) que puede encontrarse en <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Edita: Universidad Autónoma del Estado de México  
Instituto Literario No. 100, CP 50000

Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de Investigación filosófica y científica, Año 8, No. 6, Enero de 2024.  
Publicación anual editada por la Universidad Autónoma del Estado de México; Instituto Literario 100, Colonia Centro, Toluca, Estado de México. C.P 50000 Tel. 722 26 2300 mvenebram@uaemex.mx  
Editor responsable: Marcela Venebra Muñoz.  
Última actualización WebMaster: El Reino de este Mundo. Enero de 2024  
ISSN: 2448-8941

Fotografía de portada: Marcela Venebra  
Vista de los Volcanes, 2020.  
Diseño editorial & Diseño Web  
EL REINO DE ESTE MUNDO



# ACTA MEXICANA DE FENOMENOLOGÍA

REVISTA DE INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA Y CIENTÍFICA



Número 6

Enero de 2024

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

ISSN:2448-8941

# ACTA MEXICANA DE FENOMENOLOGÍA

## REVISTA DE INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA Y CIENTÍFICA

### COMITÉ EDITORIAL

Marcela Venebra  
DIRECCIÓN EDITORIAL  
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

Pedro Arriaga Arroyo  
Editor adjunto  
ITESO, GUADALAJARA

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

Esteban Marín Ávila  
UNIVERSIDAD VERACRUZANA

Ignacio Quepons Ram3rez  
Universidad Veracruzana

Sergio P3rez Gatica  
UNIVERSIDAD CAT3LICA DE LOVAINA

Ernesto Guadarrama Navarro  
UNIVERSIDAD NACIONAL AUT3NOMA DE MÉXICO

CONTENIDO

Pedro Arriaga Arroyo		EDITORIAL	9
	§		
	ARTÍCULOS		
Jorge Morales Delgado		Sobre la noción de extensión en el contexto del razonamiento no-monotónico	13
Daniel Alvarado Grecco		Más allá de las lecturas quasi-transcendentales: el joven Derrida como lector de Husserl	29
Jesús M. Díaz Álvarez Noé Expósito Roperó		La recepción de la fenomenología de Husserl en la España contemporánea. Notas incompletas	49
	§		
	DOCUMENTOS		
Edmund Husserl Ignacio Quepons R. Trad. Introducción y notas		Carta de Husserl a Arnold Metzger	87
Gabrielle Scaramuzza Karl Schuhman Román Alejandro Chávez Báez / Moisés Rubén Rossano López Trad. Introducción y notas		Un manuscrito de Husserl sobre estética	105
	§		
	DIÁLOGOS		
Mirja Helena Hartimo Entrevista con Pedro Arriaga		Filosofía y fenomenología de las matemáticas	119



## EDITORIAL

La fenomenología fue concebida por Edmund Husserl, su fundador, como una empresa colectiva por razones esenciales. Esto es claro si se considera el *desiderátum* husserliano de hacer de la fenomenología un *organon* y una filosofía primera que por su rigor científico permitiera a quienes indagan en cuestiones filosóficas estar los unos para los otros de manera genuina, de tal modo que la colaboración efectiva fuera posible y se permitiera así dilucidar las diversas problemáticas filosóficas con la solvencia que estas mismas exigen. Ciertamente, estas razones no permanecieron inalteradas en el desarrollo de la llamada tradición fenomenológica, incluso hasta el punto de ser olvidadas en algunos momentos. Sin embargo, la imperiosa necesidad de colaboración filosófica parece llevar a reavivar los motivos husserlianos, quizá nunca perdidos del todo, incluso con pequeños pasos. A mi modo de ver, esto es parte central del espíritu del *Acta mexicana de fenomenología* en la que tuve la suerte de colaborar pro primera vez en esta nueva entrega. Como parte de este espíritu de colaboración se aceptó proponer como *dossier* de este número un campo que, justamente, poco a poco, pero de manera constante, ha crecido como un lugar de colaboraciones crecientes: la fenomenología de la matemática y la lógica. Hablando en general, este campo, contrario a lo que pudiera parecer a mi primera instancia, tiene una gran capacidad de convocatoria. Por una parte, es una veta orgánica de exploraciones fenomenológicas dado que fue un tema constante en el pensamiento husserliano y así, en él se pueden profundizar y captar con mayor claridad diversos aspectos de cuestiones fundamentales de la fenomenología como son la intencionalidad, la temporalidad y la horizonticidad, por mencionar algunos. Pero por otra parte, el tema mismo convoca con mucha naturalidad a la tradición analítica, y todos los que, como ella, estén interesados por la reflexión filosófica de la matemática y la lógica. Así pues, con este espíritu, se presentan en este número dos textos sobre este dossier. El primero es un artículo de Luis Alberto Canela Morales, que abona directamente al estudio de la relación entre la filosofía temprana de Husserl y su recepción por parte de Frege. Este es un debate que, al enmarcarlo adecuadamente, puede ser un puente franco entre la fenomenología y la filosofía analítica. El otro texto es una entrevista que quien esto escribe realizó a la profesora Mirja Hartimo sobre su reciente libro, *Husserl and mathematics*. En esta, se buscó que quede a la vista el hecho de que la fenomenología de la matemática y la lógica es un campo vivo que está listo para ir más allá de las exposiciones y los análisis de los autores y las obras para llegar a aplicarse a las cuestiones mismas.

Abriendo aún más el diálogo, el lector encontrará en el número un artículo de exploración lógica propiamente dicha a cargo de Jorge Morales Delgado, donde se explora la noción de extensión en el razonamiento

no-monotónico, un tema muy interesante para quienes están interesados en los razonamientos en las que los cambios en la información de partida pueden alterar la validez de las inferencias tal y como lo es, al parecer, el “razonamiento natural” de los seres humanos.

Allende los temas lógico-matemáticos, Daniel Alvarado Grecco analiza un aspecto muy relevante de la lectura derridiana de la fenomenología de Husserl, pues muestra la tensión que Derrida crea al intentar que el mundo irrumpa en la fenomenología sin que por ello ésta opere en la actitud natural. Cambiando de latitud, pero versando también sobre la relación de Husserl con otros autores, Jesús M. Díaz Álvarez nos presenta unas notas muy interesantes, a pesar de ser inconclusas, sobre la recepción contemporánea de Husserl en España, resaltando en ellas las figuras de Zubiri, Ortega y Gaos.

En la sección de materiales se presenta, en primer lugar, una carta de Husserl a Arnold Metzger, traducida y anotada por Ignacio Quepons. En la misiva se trata el tema del idealismo fenomenológico a propósito de una supuesta refutación del mismo llevada a cabo por Metzger en sus tesis doctoral, y en la que la figura de Kant es puesta en relación con la fenomenología. En segundo lugar, se presenta un texto donde Husserl hace diversas anotaciones sobre estética, el cual, de acuerdo con su traductor, Román Alejandro Chávez Baéz, resulta ser un texto fundamental de esta área desde la perspectiva husserliana. El número cierra con la entrevista antes mencionada.

Variada, pues, como suele ser habitual en las revistas de este tipo, es esta nueva entrega del *Acta*, y sin embargo, por mi parte, quisiera reiterar que ella puede verse como un lugar abierto a la colaboración comunitaria y, principalmente, como un motivo para reavivar el ímpetu husserliano de una ciencia rigurosa que, justo por ser de tal manera, no se puede contentar con las filosofía de autor, ni con las concepciones de tal o cual corriente, sino que siempre buscar entender aquellos problemas filosóficos cruciales interrogando en las cosas mismas.

Pedro Arriaga

§

ARTÍCULOS





SOBRE LA NOCIÓN DE EXTENSIÓN  
EN EL CONTEXTO DEL RAZONAMIENTO NO-MONOTÓNICO

ON THE NOTION OF EXTENSION  
IN THE CONTEXT OF NON-MONOTONIC REASONING

Jorge Morales Delgado  
Universidad de Costa Rica  
jorge.moralesdelgado@ucr.ac.cr  
ORCID: 0000-0001-9164-4036

13

RESUMEN

ABSTRACT

El presente trabajo hace un análisis filosófico del concepto de extensión de una teoría no-monotónica. Para llevar a cabo nuestro análisis evaluamos el problema de la ambigüedad en el contexto de las redes de herencia no-monotónicas. Nuestro trabajo propone la existencia de al menos dos dimensiones centrales que subyacen a la noción de extensión: (a) dimensión epistemológica y (b) dimensión operacional. Demarcamos los límites y alcances de cada una de estas dimensiones en el contexto del razonamiento no-monotónico. Finalmente, argumentamos que ambas dimensiones son necesarias para una adecuada comprensión de los problemas centrales de las lógicas no-monotónicas.

Our current work undertakes a philosophical analysis of the concept of the extension of a non-monotonic theory. We use non-monotonic inheritance networks and the problem of ambiguity to address the subject matter. Our work puts forward the existence of at least two dimensions underlying the concept of an extension: (a) epistemological dimension and (b) operational dimension. We provide a demarcation of the extent and limitations of each dimension in the context of non-monotonic reasoning. Finally, we argue that both dimensions are required for an adequate understanding of the core problems of non-monotonic logics.

Palabras Clave: Lógica | Lógica no-monotónica | Extensión | Razonamiento retractable | Representación de conocimiento | Redes de herencia

Palabras Clave: Logic | Non-monotonic logic | Extension | Defeasible reasoning | Knowledge representation | Inheritance networks

## 1. INTRODUCCIÓN

14

Uno de los focos centrales de la lógica contemporánea es el estudio de la relación de consecuencia lógica. La forma en cómo se construye esta relación de consecuencia determina, en gran medida, las circunstancias bajo las cuales podemos deducir cierta información a partir de un conjunto de premisas. Esta relación no es solo fundamental para la comprensión de los principales avances sobre la lógica<sup>1</sup>, sino que tiene múltiples aristas que la condicionan e.g. epistemológicas, filosóficas y computacionales<sup>2</sup>. Por ejemplo, las lógicas no-monotónicas, de las cuales nos ocuparemos en este trabajo, plantean que existe toda una clase de inferencias que discrepan de los presupuestos básicos de la lógica clásica, que no obstante ameritan ser tomadas en consideración en el análisis de nuestras inferencias<sup>3</sup>.

En el seno de las lógicas no-monotónicas existe una extensa gama de conceptos y nociones construidas con el propósito de estudiar con la debida rigurosidad formal aquellos procesos de inferencia que no se adecuan al principio de la lógica clásica conocido como el principio de monotonía<sup>4</sup>. Uno de estos conceptos, se conoce como *extensión* de una teoría no-monótona, el cual, se refiere a aquellos subconjuntos máximamente consistentes asociados a una base de conocimiento determinada. Las extensiones ofrecen un mecanismo relativamente sencillo para el procesamiento de información dentro de las lógicas no-monotónicas. Este es un concepto central en una amplia gama de formalismos lógicos para el estudio del razonamiento no-monotónico.

No obstante, en la literatura especializada, el concepto de extensión no ha sido objeto de una adecuada reflexión filosófica en el contexto del razonamiento no-monotónico. Así, el presente trabajo se ocupa de evaluar y discutir los límites y alcances de la noción de *extensión* en el contexto del razonamiento no-monotónico. Para dar cuenta de lo anterior, se expondrá con detalle tanto el concepto de una extensión, los mecanismos básicos para procesar las extensiones, así como los diversos conceptos que circundan esta noción en el contexto de las lógicas no-monotónicas. Finalmente, se definirán las dos dimensiones centrales que subyacen al concepto de

<sup>1</sup> Beall, Jc, Restall, G., Sagi, G. (2019), "Logical Consequence", en The Stanford Encyclopedia of Philosophy Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/logical-consequence/>

<sup>2</sup> Nute, D. (1988), "Defeasible reasoning: a philosophical analysis in prolog" en *Aspects of artificial intelligence*, Dordrecht, Springer, pp. 251-288.

<sup>3</sup> Pollock, J. L. (1987), "Defeasible Reasoning", en *Cognitive Science*, 11(4), p. 481.

<sup>4</sup> Lehmann, D., & Magidor, M. (1992), "What does a conditional knowledge base entail?", *Artificial Intelligence*, 55(1), pp. 1-60.

extensión en el contexto del razonamiento no-monotónico: (a) dimensión epistemológica y (b) dimensión operacional.

La importancia de esta investigación se hace patente en virtud de la ausencia de discusiones filosóficas sobre algunas nociones menores, pero centrales para las lógicas no-monotónicas. Estas nociones, tales como el concepto de *extensión*, configuran nuestra concepción de la relación de consecuencia lógica y la naturaleza de las inferencias falibles. La ausencia de investigaciones en esta área de las lógicas no-monotónicas contrasta con la primacía que tiene el análisis de los diversos mecanismos de procesamiento de información dentro de estos formalismos. Este trabajo procura subsanar este vacío mediante un análisis sobre una de las nociones auxiliares de mayor relevancia para la comprensión de las lógicas no-monotónicas, a saber, el concepto de extensión.

## 2. RAZONAMIENTO NO-MONOTÓNICO

Las inferencias no-monotónicas son mejor entendidas en oposición a las inferencias deductivas caracterizadas por la lógica clásica. A diferencia de la deducción clásica, el razonamiento no-monotónico da cuenta de las inferencias en las que una conclusión puede ser retractada a la luz de nuevas premisas que invaliden información previa.<sup>5</sup> En las lógicas no-monotónicas, los procesos de inferencia no siguen la dinámica aditiva lineal de las lógicas clásicas. En línea con lo anterior, podemos caracterizar el razonamiento no-monotónico como el campo de estudio que tiene por objeto las formas de inferencia, en las cuales la relación entre premisas y conclusión carece de la infalibilidad asociada a la deducción que postula la lógica clásica<sup>6</sup>.

Por ejemplo, la geometría euclidiana dispone de una serie de enunciados elementales con los que se construye el acervo de conocimiento geométrico básico tal y como lo conocemos. En este dominio no hay forma en la que el incremento del acervo de enunciados entre en inconsistencia con conclusiones iniciales. Este modelo es satisfactorio para el razonamiento matemático en tanto la infalibilidad asociada al proceso de deducción es un rasgo deseable en este dominio de conocimiento<sup>7</sup>. Sin embargo, dicho modelo está lejos de ser adecuado para caracterizar aquellas inferencias en las que la adición o corrección de información de una base de conocimiento menoscaban las conclusiones a las que podemos llegar<sup>8</sup>.

Por ejemplo, supongamos que tenemos acceso a la siguiente información sobre un animal no-humano que denominaremos Anubis:

<sup>5</sup> Mcdermott, D., & Doyle, J. (1980), "Non-monotonic logic I", *Artificial Intelligence*, 13(1–2), p.42.

<sup>6</sup> Lehmann, D., & Magidor, M. (1992), pp. 1–60.

<sup>7</sup> Anderson, M. L., Gooma, W., Grant, J., & Perlis, D. (2013), "An Approach to Human-Level Commonsense Reasoning", en *Paraconsistency: Logic and Applications*, Springer Netherlands, p. 201.

<sup>8</sup> Lehmann, D., & Magidor, M. (1992), p. 58.

$s$  = "Anubis tiene dos patas"  
 $w$  = "Anubis es un ovíparo"  
 $u$  = "Anubis tiene alas"

En este contexto, el conjunto de creencias  $C$  compuesto por los enunciados  $\{s, w, u\}$  nos proporcionaría el fundamento para atribuirle a Anubis la habilidad de volar (i.e.  $v$  = "Anubis vuela"). Es decir, tendríamos que:

$\{s, w, u\} \vdash v$

No obstante, si extendemos el conjunto de creencias  $C$  con la siguiente información:

$p$  = "Anubis es un pingüino"

La adición de este enunciado al acervo de premisas invalidaría la inferencia inicial, puesto que:

$\{s, w, u\} \cup \{p\} \not\vdash v$

En este caso, nuestro conjunto de creencias ya no nos facilitaría razones para sostener la inferencia que previamente establecimos. Este es un caso en que la adición de información nos lleva a revisar y retractar inferencias previas. Esta muy sencilla dinámica es la idea fundamental que subyace al razonamiento no-monotónico, y que ha sido señalada como un tipo de inferencia ampliamente recurrente en la cognición humana<sup>9</sup>.

### 3. ESTRUCTURAS DE HERENCIA

En el contexto del razonamiento no-monotónico tenemos una amplia diversidad de formalismos a través de los cuales podemos estudiar las inferencias retractables. Esta característica puede ser atribuida en gran medida a la interdisciplinariedad de esta área de investigación dentro de las lógicas no-clásicas<sup>10</sup>. Uno de los múltiples formalismos que fue propuesto por investigadores de las ciencias de computación se conocen como redes de herencia no-monotónicas.

Las redes de herencia son una familia de formalismos representacionales basados en los grafos matemáticos<sup>11</sup>. Dentro de estas redes, los nodos denotan entidades o propiedades, y los enlaces entre dichos nodos tienen la

<sup>9</sup> Reiter, R. (1987), "Nonmonotonic reasoning", en *Annual Review of Computer Science*, 2(1), p. 148.

<sup>10</sup> Gabbay, D. M., & Schlechta, K. (2010), "An Analysis of Defeasible Inheritance Systems", en *Logical Tools for Handling Change in Agent-Based Systems*, p. 258.

<sup>11</sup> Gabbay, D. M., & Schlechta, K. (2016), "Defeasible Inheritance", en *A New Perspective on Nonmonotonic Logics*, Dordrecht, Springer, p. 78.

función de representar la asociación entre las diversas propiedades o entidades dentro de estas estructuras formales.

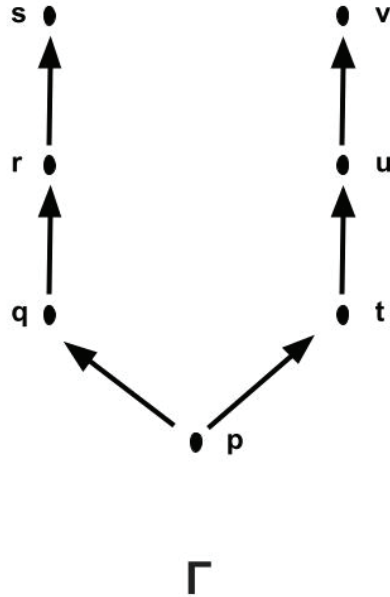


Figura 1. Estructura de Herencia Ambigua

La figura 1 ilustra la red de herencia  $\Gamma$  en la que tenemos el conjunto de nodos  $\{p, q, r, s, t, u, v\}$ . Los enlaces representan las diferentes asociaciones entre dichos nodos. Esta red de herencia puede representar información taxonómica sobre diversos dominios de conocimiento; como por ejemplo especies biológicas, y las asociaciones de diversos conceptos en este dominio de conocimiento. La estructura  $\Gamma$  puede ser vista como una teoría sobre la cual podemos hacer inferencias y extraer información relevante que de previo no era de nuestro conocimiento. Esto en virtud de su configuración específica y los diversos mecanismos formales que postulemos sobre los mismos<sup>12</sup>.

Ahora bien, lo anteriormente descrito no tiene una relación intrínseca con la no-monotonía<sup>13</sup>. Este vínculo emerge cuando las asociaciones entre los nodos (enlaces positivos  $\rightarrow$  y enlaces negativos  $\nrightarrow$ ) se especifican como asociaciones o enlaces retractables. Es decir, estas redes de herencia, en el

<sup>12</sup> Horty, J. F., Thomason, R. H., & Touretzky, D. S. (1990), "A skeptical theory of inheritance in nonmonotonic semantic networks", en *Artificial Intelligence*, 42(2), p. 314.

<sup>13</sup> Gabbay, D. M., & Schlechta, K. (2016), p. 76.

contexto del razonamiento no-monotónico, han de interpretarse como un mecanismo representacional en el que los enlaces son falibles o sencillamente están abiertos a ser corregidos<sup>14</sup>. En este sentido, estas estructuras facilitan la representación de toda una gama de bases de conocimiento afines al razonamiento no-monotónico<sup>15</sup>.

Asimismo, es necesario señalar que no existe una especificación unívoca para la construcción de este tipo de estructuras representacionales. Es decir, dependiendo de la manera en la que se condicionen los enlaces y sus diferentes dinámicas así generamos una clase específica de estructuras de herencia<sup>16</sup>. No obstante, en el contexto de nuestro trabajo, nos vamos a apegar a una de las formas más convencionales de construir este tipo de redes de herencia.

Finalmente, es importante observar que las redes de herencia como estructuras formales ofrecen toda una serie de problemas que son esenciales para el estudio de las inferencias falibles. Muchos de los problemas dentro de estos formalismos no son exclusivos a las redes de herencia, sino que emergen de manera recurrente en muchos otros sistemas lógicos<sup>17</sup>. Es decir, las redes de herencia son un formalismo para el estudio del razonamiento no-monotónico y como tal ha de ser tomado como una herramienta mediante la cual podemos indagar sobre los procesos y particularidades propias de las inferencias retractables<sup>18</sup>. En este trabajo analizaremos el concepto de extensión dentro del razonamiento no-monotónico, así como los principales supuestos y problemas asociados a este concepto, empero no nos ocupamos de problemas ajenos a este objeto específico, aun cuando estos puedan estar indirectamente relacionados (e.g. mecanismos escépticos y crédulos para la resolución de conflictos).

#### 4. ESTRUCTURAS AMBIGUAS

Uno de los problemas que ponen de manifiesto la necesidad del concepto de extensión se conoce como el problema de la ambigüedad. La figura 1 ilustra una red de herencia  $\Gamma$  en la que tenemos los nodos  $\{p, q, r, s\}$  y las relaciones  $\{p \rightarrow q, q \rightarrow s, p \rightarrow r, r \not\Rightarrow s\}$ . Tal y como mencionamos en la sec-

<sup>14</sup> Thomason, R. H., & Horty, J. F. (1989), "Logics for inheritance theory", en *Non-Monotonic Reasoning*, Dordrecht, Springer, p. 221.

<sup>15</sup> Carpenter, B., & Thomason, R. (1990), "Inheritance Theory and Path-Based Reasoning: An Introduction", en *Knowledge Representation and Defeasible Reasoning*, Dordrecht, Springer, p. 311.

<sup>16</sup> Brachman, R., & Levesque, H. (2004), "Knowledge Representation and Reasoning", California, Morgan Kaufmann, p. 30.

<sup>17</sup> Carpenter, B., & Thomason, R. (1990), "Inheritance Theory and Path-Based Reasoning: An Introduction", en *Knowledge Representation and Defeasible Reasoning*, Dordrecht, Springer, p. 311.

<sup>18</sup> Gabbay, D. M. & Schlechta, K. (2016), p. 75.

ción anterior  $p, q, r, s$  son nodos de la red, los cuales representan diferentes individuos, objetos o atributos. Asimismo, estos nodos están enlazados entre sí a través de enlaces positivos  $\rightarrow$  y enlaces negativos  $\nrightarrow$ .

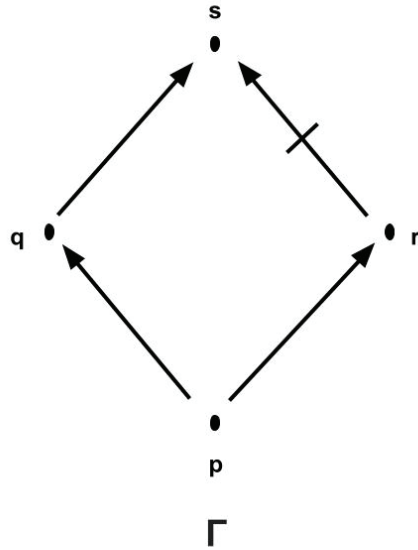


Figura 2.

*Estructura de Herencia Ambigua*

Dada la estructura de herencia anteriormente descrita, podemos construir lo que se conoce como *rutas*. Las rutas dentro de estas redes son caminos ininterrumpidos que conectan dos o más nodos. Por ejemplo, en nuestro caso tenemos la ruta  $\sigma_1: p \rightarrow q \rightarrow s$  tal que  $\sigma_1 \in \Gamma$ , y la ruta  $\sigma_2: p \rightarrow r \nrightarrow s$  tal que  $\sigma_2 \notin \Gamma$ . Asimismo, tenemos la ruta  $\sigma_3: p \rightarrow q$  con  $\sigma_3 \in \Gamma$ , así como la ruta  $\sigma_4: p \rightarrow r$  con  $\sigma_4 \in \Gamma$ . De esta manera,  $\Gamma$  nos permite construir las siguientes rutas:

- $\sigma_1: p \rightarrow q \rightarrow s$
- $\sigma_2: p \rightarrow r \nrightarrow s$
- $\sigma_3: p \rightarrow q$
- $\sigma_4: p \rightarrow r$

Ahora bien, el objetivo central de este tipo de estructuras consiste en la extracción de información implícita no trivial, lo cual cumple un papel análogo a la relación de consecuencia lógica<sup>19</sup>. En el caso de la estructura de herencia  $\Gamma$ , el problema consiste en determinar si el nodo  $p$  hereda la propiedad  $s$ . En primer lugar, es importante recalcar que las rutas  $p \rightarrow q$  y  $p \rightarrow r$  (i.e.  $\sigma_3$  y  $\sigma_4$ ) no entran en conflicto entre sí porque no comparten ningún nodo intermedio. Este tipo de rutas se denomina rutas independientes (cuando las rutas comparten nodos intermedios existen otros procedimientos para

<sup>19</sup> Horty, J. F., Thomason, R. H., & Touretzky, D. (1990), 42(2), p. 314.

resolver el problema de adscripción de propiedades). Habiendo aclarado lo anterior, tenemos dos características que si representan una dificultad en este tipo de estructuras. Por un lado, tenemos la ruta  $\sigma_1$  que empieza desde el nodo  $p$  y se vincula con el nodo  $q$ , el cual está positivamente asociado al atributo  $s$ . Por el otro lado, tenemos la ruta  $\sigma_2$  que empieza desde el nodo  $p$  y se vincula con el nodo  $r$ , el cual está negativamente asociado al atributo  $s$ . Esto produce una situación en la que tenemos dos rutas convergiendo en información conflictiva. La naturaleza del problema reside en que el conflicto ocurre a partir de atributos no relacionados, a saber, los atributos  $q$  y  $r$ . Es decir, tanto la ruta positiva como la ruta negativa tienen cabida dentro de la red de herencia, suscitando el conflicto. De este modo, no es evidente aquello que hemos de inferir sobre la base de esta red de herencia. Esta configuración estructural es lo que da pie al concepto de *extensión*.

20

A pesar de la simplicidad estructural de las redes que contienen estas características, el problema mencionado representa una dificultad importante y determina las diversas perspectivas en torno a cómo se debe procesar la información dentro de este tipo de estructuras representacionales. Este es uno de los problemas más simples pero fundamentales dentro de las redes semánticas, y la forma como se decida resolver el problema en cuestión es lo que determina la postura sobre una gran cantidad de temas dentro del campo del razonamiento no-monotónico. Es decir, diferentes perspectivas sobre este problema producen diferentes aproximaciones sobre algunos tópicos esenciales de esta familia de sistemas formales para la representación del conocimiento.

## 5. AMBIGÜEDAD Y EXTENSIONES

Una de las características centrales de redes de herencia tal y como la ilustrada en la sección anterior, radica en que estas estructuras permiten la construcción de múltiples rutas. Esto por sí solo no es problemático, sin embargo, este rasgo sienta las condiciones de posibilidad para que una o más rutas asociadas a la red se encuentren en conflicto entre sí. Es decir, al contemplar la posibilidad de que una red de herencia tenga múltiples rutas, se deja abierta la posibilidad de que estas rutas entren en conflicto entre sí<sup>20</sup>.

Este rasgo particular es lo que suscita la necesidad de añadir un mecanismo para separar información que potencialmente entre en conflicto. Es decir, cuando tenemos rutas independientes en conflicto lo deseable es separarlas en subconjuntos máximamente consistentes entre sí<sup>21</sup>. En el caso

<sup>20</sup> Brachman, R., & Levesque, H. (2004), "Knowledge Representation and Reasoning", Morgan Kaufmann. p. 197

<sup>21</sup> Gabbay, D. M., & Schlechta, K. (2010), "An Analysis of Defeasible Inheritance Systems", en Logical Tools for Handling Change in Agent-Based Systems, Dordrecht, Springer, p.

de la estructura de herencia discutida en la sección anterior, tenemos lo siguiente:

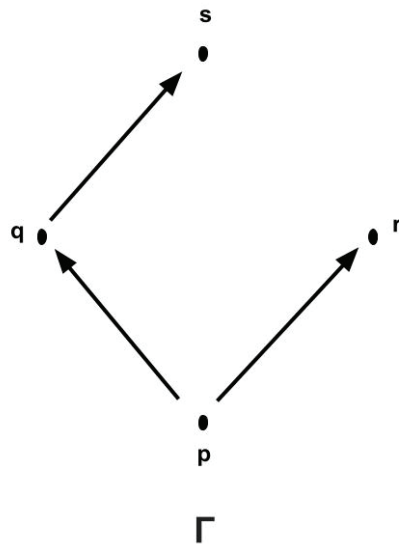
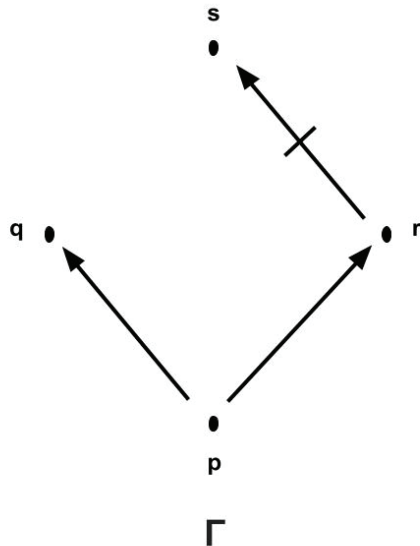


Figura 3. Primera Extensión de Red de Herencia Ambigua



Por un lado, tal y como lo ilustra la figura 3, tenemos la primera unidad de información a la cual vamos a denominar  $\Phi_1$  y que puede ser caracterizada de la siguiente manera:  $\{\{p \rightarrow q\}, \{p \rightarrow r\}, \{p \rightarrow q \rightarrow s\}\}$ . Este fragmento de la estructura de herencia inicial es un subconjunto de información máximamente consistente, i.e. una extensión de la red de herencia.

Figura 4. Segunda Extensión de Red de Herencia Ambigua

Por otro lado, tal y como lo ilustra la figura 4, tenemos la otra unidad de información, a la cual vamos a denominar  $\Phi_2$  y que puede ser caracterizada de la siguiente manera:  $\{\{p \rightarrow r\}, \{p \rightarrow q\}, \{p \rightarrow r \neq s\}\}$ . Al igual que en el caso anterior, este es un subconjunto de información máximamente consistente, i.e. una extensión de la red de herencia.

Así, decimos que la red de herencia  $\Gamma$  tiene las siguientes extensiones:

22

$$\Phi_1 = \{\{p \rightarrow q\}, \\ \{p \rightarrow r\}, \\ \{p \rightarrow q \rightarrow s\}\}$$

$$\Phi_2 = \{\{p \rightarrow r\}, \\ \{p \rightarrow q\}, \\ \{p \rightarrow r \neq s\}\}$$

Es decir, tanto  $\Phi_1$  como  $\Phi_2$  representan fragmentos máximamente consistentes asociados a la red de herencia inicial.<sup>22</sup> Estos fragmentos los denominamos extensiones de la red de herencia, en tanto ambos conjuntos contienen todas y cada una de las rutas asociadas a la red, de tal forma que las rutas en cada extensión no están en conflicto entre sí.<sup>23</sup> De este modo, capturamos la noción intuitiva de que, ante situaciones de conflicto, la información se bifurca en unidades no conflictivas. En este sentido, las extensiones nos permiten capturar conjuntos de información asociados a una estructura de herencia que por definición: (a) están libres de conflicto y (b) puedan incorporar la mayor cantidad de rutas asociadas a la red.

La separación de información en subconjuntos propios máximamente consistentes no es una solución *per se* del problema inicial. Es decir, aún con la construcción de ambas extensiones para la red de herencia que

<sup>22</sup> *Ídem*.

<sup>23</sup> Horty, J. F. (1990), Thomason, R. H., & Touretzky, D. S. "A skeptical theory of inheritance in nonmonotonic semantic networks", en *Artificial Intelligence*, 42(2), p. 314.

estamos analizando, queda abierta la pregunta de si el nodo  $p$  hereda la propiedad  $s$ .<sup>24</sup> No obstante, el rol central de las extensiones no es el de determinar si se hereda dicha propiedad. Las extensiones se limitan a discernir los fragmentos máximamente consistentes entre sí. Este paso intermedio, aun cuando no es una solución a problemas estructurales (como el problema de la ambigüedad), permite sentar las bases sobre las cuales se pueden instanciar diversos mecanismos de procesamiento de información que atienden este tipo de problemas. Existe una amplia literatura que atiende el problema de cuál atributo debería heredar el nodo  $p$  en este tipo de circunstancias. Sin embargo, en este trabajo no nos enfocamos en esta dimensión del problema.

## 6. DISCUSIÓN

El concepto de extensión es central en el razonamiento no-monotónico y sus respectivos formalismos. Este concepto no solo facilita un procedimiento para construir fragmentos de información asociados a una red de herencia, sino que dichos fragmentos tienen dos características fundamentales. Por un lado, estos subconjuntos de información están libres de conflicto, gracias a la omisión de rutas o líneas de razonamiento que generan inconsistencias. Por otro lado, este procedimiento nos garantiza que tales subconjuntos contienen la mayor cantidad de información que satisface la condición de no contener conflictos. Así, el concepto de extensión de una teoría no-monotónica captura la idea de unidad elemental de información máximamente consistente, asociada a una estructura de herencia determinada<sup>25</sup>. Es decir, el mismo concepto instancia ambas pretensiones, y genera fragmentos de información a los que posteriormente se les pueden aplicar diversas estrategias para procesar dicha información.

Ahora bien, la idea de extensión de una teoría no-monotónica va más allá de la simple instanciación de un mecanismo para discernir conjuntos de información máximamente consistentes. En línea con esta idea, Horty afirma que una extensión representa “[. . .] total set of arguments that an ideal reasoner would be able to accept, based on the initial information in that net”<sup>26</sup>. Asimismo, Brachman & Levesque afirman que “The extensions offer sets of consistent conclusions, but one’s attitude towards such extensions can vary”<sup>27</sup>. Esto hace explícito que las extensiones de una teoría

<sup>24</sup> Brachman, R., & Levesque, H. (2004), p. 200.

<sup>25</sup> Gabbay, D. M., & Schlechta, K. (2010), “An Analysis of Defeasible Inheritance Systems”, en *Logical Tools for Handling Change in Agent-Based Systems*, Dordrecht, Springer, p. 269.

<sup>26</sup> Horty, J. F., Thomason, R. H., & Touretzky, D. S. (1990), “A skeptical theory of inheritance in nonmonotonic semantic networks”, en *Artificial Intelligence*, 42 (2), p. 118.

<sup>27</sup> Brachman, R., & Levesque, H. (2004), *Knowledge Representation and Reasoning*, San Francisco, Morgan Kaufmann. p. 200.

no-monotónica interpelan a nociones como justificación, aceptabilidad y coherencia. De este modo, encontramos una conexión esencial de este mecanismo con un *desiderátum* epistemológico, a saber, la idea de fragmentos de información coherentes entre sí, que puedan ser considerados por un agente epistémico en determinadas circunstancias. Esta idea no es exclusiva del razonamiento no-monotónico, en tanto es recurrente en la literatura epistemológica contemporánea. Por ejemplo, es bien sabido que el coherentismo y el evidencialismo, entre otras teorías, utilizan estas mismas ideas para fundamentar sus concepciones sobre justificación y conocimiento. No obstante, a través del concepto de extensión de una teoría no-monotónica, se vinculan estas nociones epistemológicas con un mecanismo esencial para esta clase de formalismos lógicos. En este sentido, este concepto está lejos de ser una noción epistemológicamente inocua.

En línea con lo anterior, el concepto de extensión es más que un simple constructo menor de las lógicas no-monotónicas. Por el contrario, este concepto contiene varias dimensiones importantes, las cuales no suelen ser reconocidas como tales. En particular, para la noción de extensión de una teoría no-monótona podemos identificar al menos dos dimensiones: (a) una dimensión operacional y (b) una dimensión epistemológica. La dimensión epistemológica emerge de la necesidad de distinguir ciertos fragmentos de información con la particularidad de que no contengan conflictos. La dimensión operacional atañe a la implementación del *desiderátum* epistemológico. Mas importante aún, ambas dimensiones son fundamentales para entender el rol de las extensiones dentro de las redes de herencia como estructuras representacionales.

En primer lugar, y con respecto a la dimensión operacional, tenemos que, la noción de extensión tiene como función primordial proveer un mecanismo que opera sobre teorías no-monotónicas con el objetivo de construir subconjuntos máximamente consistentes. En este sentido, el concepto de extensión facilita un mecanismo dentro de estas estructuras representacionales, para el cual debe poner en marcha el proceso de discernir y separar los conflictos asociados a una red de herencia en particular. Es decir, este concepto se construye sobre la base de otras nociones más básicas. En particular, las extensiones requieren de las nociones de nodos, enlaces, rutas y redes, así como de un criterio básico de conflicto. Todos estos elementos están bien definidos y operan de una manera uniforme dentro de las redes de herencia y otros formalismos no-monotónicos. Así, el uso de estos elementos en conjunción con un mecanismo básico para separar subconjuntos máximamente consistentes apela a un procedimiento relativamente diáfano.

En este sentido, la noción de una extensión integra conceptos y nociones previas de estos formalismos representacionales no-monotónicos en conjunción con una noción elemental de conflicto, en función de

un procedimiento básico de segmentación de bases de conocimiento no-monotónicas. Esta es la dimensión de este concepto que suele ser empleada con preponderancia en la literatura sobre el razonamiento no-monotónico, pues suele ser visto como un paso intermedio a la resolución de otros problemas y configuraciones estructurales más complejas. Por esta razón, no suele ser objeto de análisis dado su rol de apoyo dentro de los diversos formalismos no-monotónicos.

En segundo lugar, y con respecto a la dimensión epistemológica, las extensiones nos permiten referirnos a los fragmentos de información libres de conflictos asociados a una estructura de herencia. En este sentido, esta noción se construye sobre la base de nociones epistemológicas tales como aceptabilidad, justificación y coherencia. Es decir, desde esta perspectiva, las extensiones son las divisas epistemológicas básicas de las redes de herencia, puesto que apelan al mecanismo previamente discutido, para generar estos conjuntos básicos de información, con el objetivo de poder procesar información dentro de las lógicas no-monotónicas de acuerdo con los diversos mecanismos inferenciales disponibles.

Así, un mecanismo relativamente sencillo tiene en su seno preocupaciones eminentemente epistemológicas, pues su único propósito es preservar estos desiderátums epistémicos a través de un mecanismo uniforme para estas estructuras representacionales. Es decir, detrás del relativamente sencillo concepto de extensión de una teoría no-monotónica, subyacen presunciones epistemológicas críticas. La relación de estas nociones epistemológicas con el concepto de extensión no es objeto de discusión en la literatura especializada.

Es menester señalar que en modo alguno estas dimensiones son mutuamente excluyentes, sino que son dos dimensiones distintas de uno y el mismo concepto. Es decir, las consideraciones epistémicas no pueden ser comprendidas a cabalidad si no se cuenta con un mecanismo satisfactorio que cumpla las condiciones básicas que se requieren para construir las extensiones de una estructura de herencia, pero este mecanismo tiene como fin último la instanciación formal de un concepto eminentemente epistemológico.

En línea con lo anterior, es importante notar que la literatura filosófica que aborda temas y problemas de las lógicas no-monotónicas no ha indagado la segunda dimensión de este concepto. Como hemos mencionado anteriormente, el proceso de generar extensiones es visto como un paso intermedio en la construcción de otros mecanismos para resolver diversos problemas estructurales propios de estos formalismos representacionales<sup>28</sup>. Por lo tanto, es necesario explicitar esta segunda dimensión propia de este concepto de los formalismos no-monotónicos, pues allí reside una plétora de supuestos y presunciones epistemológicas sobre las cuales se construye todo un acervo de criterios y mecanismos para estas lógicas.

<sup>28</sup> *Ídem.*

## 7. CONCLUSIONES

En este trabajo hemos llevado a cabo un análisis del concepto de extensión de una teoría no-monotónica en el contexto de redes de herencia como estructuras representacionales. Para este fin, hemos introducido una estructura de herencia que suscita lo que se conoce como una red ambigua. Este tipo de estructuras nos permitieron introducir tanto el concepto de extensión, así como los mecanismos que subyacen en la implementación de este concepto en estas estructuras formales. En línea con lo anterior, señalamos las diferentes funciones que tienen las extensiones, y como estos atienden a los diversos objetivos contenidos en dicho concepto.

Aunado a lo anterior hemos propuesto la tesis según la cual este concepto posee dos dimensiones fundamentales. Por un lado, propusimos la dimensión operacional según la cual una extensión instancia un mecanismo que genera fragmentos de información máximamente consistentes con respecto a una teoría no-monotónica en particular. Esta dimensión toma los elementos básicos de una estructura de herencia (e.g. nodos, enlaces, rutas y conflictos), y nos permite discernir subconjuntos de información libres de conflictos entre sí. Por otro lado, propusimos la dimensión epistemológica, según la cual el concepto de extensión conlleva toda una serie de nociones epistemológicas para instanciar el mecanismo que nos produce los fragmentos de información anteriormente mencionados. En este sentido, este no es un proceso inocuo en tanto se procesa la información de una teoría no-monotónica sobre la base de criterios epistemológicos que, en gran medida pasan desapercibidos o al menos no son debidamente problematizados. Finalmente, subrayamos la importancia de esta segunda dimensión en tanto el concepto de extensión es una divisa epistemológica básica en el contexto del razonamiento no-monotónico, y como tal ha de ser incluida en el acervo de consideraciones filosóficas correlativos a estos formalismos no-monotónicos.

En línea con la tesis central de nuestro trabajo, hemos de notar que el concepto de extensión de teorías no-monótonas no es objeto de discusión en la literatura especializada. En cierta medida, esto puede explicarse a la luz de la relativa claridad del mecanismo y aplicación del concepto (lo que corresponde a la dimensión operacional). No obstante, el presente trabajo analizó la dimensión epistemológica de esta noción, la cual es condición de posibilidad para una mejor comprensión de los múltiples mecanismos que subyacen a una importante clase de inferencias no-monotónicas. Es decir, se hace patente que, en el seno del estudio filosófico de las lógicas no-monotónicas, estamos dejando de lado toda una faceta de un concepto clave de estas estructuras representacionales. En virtud de lo anterior, proponemos este trabajo como el esbozo del proyecto filosófico que se

dé a la tarea de analizar y discutir los conceptos y elementos claves de las lógicas no-monotónicas desde una perspectiva epistemológica.

La presente investigación no agota el trabajo que se ha asumido, en tanto es necesario abordar aspectos aquí discutidos, pero que no han podido ser desarrollados por completo debido a la amplitud del tema. Por ejemplo, no analizamos el rol que tienen las diferentes heurísticas (aproximaciones crédulas y escépticas) para el problema de la ambigüedad y su impacto en nuestra construcción de la noción de extensión de una teoría no-monótona. No obstante, se espera que esta investigación ponga de manifiesto la relevancia de este tipo de aproximaciones a las lógicas no-monotónicas y que facilite el desarrollo de futuras investigaciones sobre estos temas.





MÁS ALLÁ DE LAS LECTURAS QUASITRASCENDENTALES:  
EL JOVEN DERRIDA COMO LECTOR DE HUSSERL

BEYOND THE QUASITRASCENDENTAL READINGS:  
THE YOUNG DERRIDA AS READER OF HUSSERL

Daniel Alvarado Grecco  
Universidad Nacional Autónoma de México  
dgrecco96@gmail.com  
orcid.org/0000-0001-6040-4099

29

RESUMEN

ABSTRACT

En este artículo buscaré demostrar que la lectura quasitrascendental –promovida principalmente por Rodolphe Gasché– no puede enmarcar plenamente la discusión de Derrida con la fenomenología trascendental. Mi intuición descansa en que esta interpretación oscurece la manera en que Derrida cuestiona y se compromete con la fenomenología, a saber, mostrando que el mundo, ya sea bajo la forma de la *hylé* o de la alteridad, no puede inhibirse por obra de la *epojé*. Para esto, reconstruiré, en la primera parte de este escrito, la lectura que ofrece Derrida en *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* sobre la «Cuarta meditación cartesiana». En la segunda, me abocaré al análisis de la voz fenomenológica desarrollado en *La Voix et le phénomène*. En ambos textos sobresale la siguiente intención: hacer que el mundo irrumpa en el curso de la reducción trascendental sin por ello regresar a la actitud natural.

The aim of this paper is to show that the quasi-transcendental interpretation of Derrida's work, mainly held by Rodolphe Gasché and Geoffrey Bennington, cannot frame the discussion he had with transcendental phenomenology. I suggest that this interpretation obscures the way in which Derrida both questions and engages with phenomenology, namely, by showing that the world, either under the form of *hylé* or alterity, cannot be bracketed by the *epokhé*. To accomplish this, I will reconstruct the interpretation Derrida offers of the «Fourth Cartesian meditation» in *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. In the second part, I will analyze the phenomenological voice as developed in *La Voix et le phénomène*. In both texts lies the following: to make the world interrupt the course of the transcendental reduction without restoring or going back to the natural attitude.

Palabras clave: Quasitrascendental | Génesis | Alteridad | Autoafección | Voz fenomenológica

Keywords: Quasi-transcendental | Genesis | Alterity | Auto-affection | Phenomenological voice

## 1. INTRODUCCIÓN: DERRIDA, LECTOR DE HUSSERL

¿Derrida fue un filósofo trascendental? Esta fue la pregunta que Richard Rorty se hizo en un ensayo suyo y a la que respondió de manera negativa<sup>1</sup>. La conclusión de Rorty no ha de sorprender a la luz de las declaraciones que pueden encontrarse en la entrevista que Julia Kristeva le hizo a Derrida. A partir de esta entrevista puede colegirse que el cuestionamiento del “significado trascendental” emprendido por Derrida es todo menos que solidario con cualquier motivo trascendental<sup>2</sup>. Con todo, esta primera impresión ignora las veces en que Derrida alude a su herencia trascendental, particularmente la de Immanuel Kant y Edmund Husserl. Esto puede verse cuando Derrida exhorta en *Voyous* a ser “guardianes responsables [...] de esta herencia [la del idealismo trascendental de Kant y Husserl]”<sup>3</sup>. En “Remarks on Deconstruction and Pragmatism”, Derrida destaca una de las enseñanzas que retuvo de la fenomenología husserliana, a saber, “la necesidad de plantear preguntas trascendentales con tal de no quedar atrapado dentro de la fragilidad de un discurso empirista e incompetente”<sup>4</sup>. Estas citas no solo tienen un valor retrospectivo, como si Derrida, en la cumbre de su producción filosófica, viera con un dejo de nostalgia su “herencia trascendental”. Por el contrario, la relación ambigua y compleja con lo trascendental se encontraba ya en *De la gramatología*, obra publicada en 1967 en donde puede leerse: “un pensamiento de la huella ya no puede romper con una fenomenología trascendental ni reducirse a ella”<sup>5</sup>. Vale la pena rescatar estos testimonios para insistir en que Derrida siempre se mantuvo cerca de las “cuestiones trascendentales” y que, por consiguiente, una parte importante de su obra está marcada por ellas.

Ahora bien, al momento de ocuparse de esta cuestión, es usual que se formalicen y economicen ciertos gestos y que, en consecuencia, se adopte cierto estilo para presentar la discusión con lo trascendental: se hablaría así de una oposición entre “lo trascendental y lo empírico”, de la insistencia derridiana en las condiciones de posibilidad e imposibilidad del discurso filosófico y, en consecuencia, del carácter quasitrascendental de su planteamiento. Este gesto soslayaría, sin embargo, la especificidad del

<sup>1</sup> Cfr. Richard Rorty (2010), “Is Derrida a Transcendental Philosopher?”, en *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers*, Cambridge, Cambridge University Press.

<sup>2</sup> Jacques Derrida (1972), “Sémiologie et grammatologie”, en *Positions*, París, Les Éditions de Minuit, pp. 29-32.

<sup>3</sup> Jacques Derrida (2003), *Voyous. Deux essais sur la raison*, París, Éditions Galilée, p. 188. [La traducción es propia.]

<sup>4</sup> Jacques Derrida (1996), “Remarks on Deconstruction and Pragmatism” en Chantal Mouffe, ed., *Deconstruction and Pragmatism*, Nueva York, Routledge, p. 84. [La traducción es propia.]

<sup>5</sup> Jacques Derrida (1986), *De la gramatología*, Ciudad de México, Siglo XXI, p. 81.

trascendental en cuestión, pues el primer pensamiento de este corte que ocupó a Derrida fue el de Husserl, no el de Kant. Así, cualquier esfuerzo por discernir la especificidad del planteamiento de Derrida en torno a lo trascendental no ha de olvidar la historia e interlocutores que constituyen esta relación. En lo que sigue, buscaré demostrar que la lectura quasitrascendental no puede enmarcar plenamente la discusión de Derrida con la fenomenología trascendental. Mi intuición descansa en que esta interpretación oscurece la manera en que Derrida cuestiona y se compromete con la fenomenología, a saber, mostrando que el mundo, ya sea bajo la forma de la hylé o de la alteridad, no puede inhibirse por obra de la reducción trascendental. Para desarrollar lo anterior, reconstruiré, en la primera parte de este escrito, la lectura que ofrece Derrida en *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* sobre la cuarta meditación cartesiana. En la segunda, me abocaré al análisis de la voz fenomenológica desarrollado en *La Voix et le phénomène*. A pesar de las evidentes diferencias conceptuales entre ambos textos, los dos comparten una intención común: hacer que el mundo irrumpa en el curso de la reducción trascendental sin por ello regresar a la actitud natural.

## 1. CUESTIONES TRASCENDENTALES

### 1.1. CUANDO LOS OPUESTOS SE ENCUENTRAN

Rodolphe Gasché y Geoffrey Bennington son los dos autores en quienes ha de pensarse al hablar de la interpretación quasitrascendental. Aunque su propuesta pueda parecer “caduca” en la medida en que *The Tain of the Mirror* (1986), escrito por Gasché, y la monografía *Jacques Derrida*, coescrita por Bennington y el propio Derrida (1993), fueron publicados hace bastante tiempo, otros comentaristas más contemporáneos siguen utilizando este concepto para referirse a la obra de Derrida<sup>6</sup>. Así, considero que cualquier crítica de esta interpretación ha de pasar por los dos autores que mejor sistematizaron su uso.

En *The Tain of the Mirror*, el objetivo de Gasché es poner a Derrida en diálogo con la tradición filosófica, particularmente con la que el autor describe como filosofía de la reflexión<sup>7</sup>. Para dar cuenta del movimiento

<sup>6</sup> Cfr. Maxime Doyon (2014), “The Transcendental Claim of Deconstruction”, en Leonard Lawlor y Zeynep Direk, eds., *A Companion to Derrida*, Estados Unidos, Wiley-Blackwell, p. 134; Catherine Malabou (2014), “Can We Relinquish the Transcendental?” en *The Journal of Speculative Philosophy*, vol. 28, issue 3, pp. 244-245; Juan Manuel Garrido Wainer (2016), “From Ideality to Historicity, What Happens?” en *Philosophy Today*, vol. 60, issue 4, p. 24; Zenia Yébenes, “En los límites de la mera razón: Derrida y la pregunta ¿es secular la crítica?”, en Miriam Jerade y Rosaura Martínez eds. (2022), *Pensar tras Derrida*, Ciudad de México, Akal, p. 310.

<sup>7</sup> Rodolphe Gasché (1986), *The Tain of the Mirror* [Estados Unidos: Harvard University Press, 1986], p. 7.

propio de la filosofía de la reflexión, Gasché se vale del concepto platónico de *symploké*, que se traduce como tejido. La imagen del tejido o *symploké* en el *Político* –diálogo del que Gasché toma el concepto– no es casual, pues con ella se introduce la tensión entre lo uno y los muchos. A diferencia del tejedor, el político hace frente a varios elementos –los miembros del cuerpo social– entre los cuales no hay ninguna afinidad o concordia. Por el contrario, cada uno de ellos existe en cuanto negación del otro. Paradójicamente, esta es la razón por la que puede haber un vínculo entre ellos: mientras los opuestos sean complementarios, el político puede aspirar a conciliarlos en el cuerpo social<sup>8</sup>. Del mismo modo en que Platón establece que el deber del político no es otro que el de encontrar la afinidad entre los miembros que componen el cuerpo social<sup>9</sup>, la filosofía busca, en un movimiento similar a la *symploké*, integrar la otredad en una totalidad que dé cuenta de ella.

Gasché afirma que Derrida parte del siguiente problema: ¿no hay una otredad inasible por los deseos de totalidad de la filosofía? Con esto en la mira, Gasché plantea que el punto de partida de la estrategia derridiana está en la constatación de una ingenuidad constitutiva de la filosofía que se refleja en ideales como el de plenitud, identidad, totalidad, cohesión y no contradicción. Al interesarse en la producción formal, organizacional y textual de la filosofía, Derrida muestra que lo que la posibilita es la evasión de las discrepancias e inconsistencias que subyacen a su puesta en escena. Con esto, Derrida señala que los conceptos forman entre ellos una oposición binaria, jerárquica y excluyente, la cual permite su establecimiento y, al mismo tiempo, su imposibilidad<sup>10</sup>. Hay que entender aquí que el análisis de la formación conceptual y discursiva de la filosofía no solo explicita mecanismos retóricos y argumentativos; esta incoherencia regulada también hace aparecer un olvido deliberado y, más importante aún, un deseo de enaltecer un concepto frente a otro (la voz como opuesta y superior a la escritura, lo trascendental frente a lo empírico, etcétera). Si la autonomía de los conceptos filosóficos descansa, en contra de los deseos de los filósofos, en una matriz conceptual que busca ignorar; si, en realidad, se encuentra presa de una red conceptual que impide la plenitud del sentido, puede decirse que, más bien, la otredad posibilita su establecimiento. Gasché se refiere a esta matriz conceptual en términos de infraestructura, lo que describe la manera en que, tras practicar la inversión conceptual del discurso filosófico, la formación de conceptos como “origen” y “principio” se revela como inestable:

Las infraestructuras no son orígenes más profundos o supraesenciales. Si se dice que fundamentan los orígenes, debe añadirse que también los desfunda-

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 95-97.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 128-130.

mentan. Las infraestructuras son condiciones tanto de imposibilidad como de posibilidad de los orígenes y fundamentos”<sup>11</sup>.

El uso del término “trascendental” se justifica porque la matriz de la que se originan los conceptos filosóficos actúa como su condición de posibilidad. No obstante, el prefijo “quasi-” indica que la formación conceptual no es exitosa en la medida en que precisa de mecanismos lingüísticos (jerarquización, olvidos deliberados) que el discurso filosófico no controla plenamente. Bennington anota así que el aporte de Derrida se encuentra en la exposición del mecanismo que domina tanto a la filosofía como a otros saberes: la oposición y la consecuente jerarquización entre conceptos. Para Bennington, Derrida interviene en esta estructura no al invertir términos; tal proceder deja intacta la oposición jerárquica en la medida en que solo intercambia el lugar de los conceptos. En sus propias palabras: “[lo quasi-trascendental] nombra lo que resulta del desplazamiento, manteniéndolo legible como la huella del paso a través de la oposición tradicional, dándole a esta oposición una incertidumbre que llamaremos ‘indecidibilidad’”<sup>12</sup>.

Sin implicar una forma de filiación, es posible extender esta forma de leer a Derrida al planteamiento de autores cuyo interés ha sido discernir su aporte en su discusión con la fenomenología husserliana. En *Genesis and Trace: Derrida Reading Husserl and Heidegger*, Paola Marrati-Guénoun hace suya esta tarea y, en el capítulo dedicado a *La Voix et le phénomène*, enfatiza las observaciones que hace Derrida sobre el concepto de vida. Como señalaré más adelante, la dimensión trascendental y la psicológica mantienen una relación de paralelismo: la vida trascendental de la conciencia recubre lo psíquico sin confundirse con ello. Ahora bien, Derrida sugiere que esta distancia solo tiene lugar en el lenguaje, cuyo rol no fue plenamente elaborado al momento de distinguir ambas dimensiones.<sup>13</sup> Esto se aprecia a partir del concepto de vida, el cual es, antes de las disociaciones introducidas por la epojé y la reducción, la raíz común de la dimensión trascendental y psíquica. Es así como Marrati sugiere que Derrida propone un concepto ultratrascendental que no se rige más por la división entre lo empírico y lo trascendental<sup>14</sup>; se trata, más bien, de una noción que, al exceder la ya clásica oposición entre ambas nociones, las posibilita y, más aún, presenta una exigencia, a saber, pensar la vida en términos de sobrevida y, a la vez, como atravesada y expuesta al riesgo de la muerte<sup>15</sup>.

En lo que sigue, tomaré distancia de las interpretaciones expuestas pre-

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 161. La traducción es propia.

<sup>12</sup> Geoffrey Bennington y Jacques Derrida (1973), *Jacques Derrida* [Chicago: The University of Chicago Press], p. 279. La traducción es propia.

<sup>13</sup> Paola Marrati-Guénoun (2005), *Genesis and Trace: Derrida Reading Husserl and Heidegger*, Stanford, Stanford University Press, p. 52.

<sup>14</sup> Cf. Jacques Derrida (1967), *La Voix et le phénomène: Introduction au problème du signe dans la philosophie de Husserl*, París, Presses Universitaires de France, pp. 14-15.

<sup>15</sup> Marrati-Guénoun, *op. cit.*, pp. 53-54.

viamente. Buscaré señalar tres cosas: 1) el concepto de trascendental con el que discutió Derrida fue husserliano, no kantiano; 2) aunque sea totalmente coherente con las intenciones expresas de Derrida el querer leer su planteamiento en términos de una “lógica de la contaminación”, esta lógica termina por oscurecer otras formas en que Derrida se distancia de la fenomenología, como la manera en que la problemática del mundo irrumpe en el curso de la reducción; 3 el modo en que esta cuestión aparece en el tratamiento de la génesis y de la alteridad.

## 1.2. KANT Y HUSSERL, ¿QUÉ TRASCENDENTAL?

Antes de presentar mis objeciones, debo reconocer que la interpretación de Gasché y Bennington tiene sus bases en las declaraciones que Derrida hizo en una entrevista con Jean-Louis Houdebine y Guy Scarpetta. En “Positions”, Derrida afirmó que su interés se encontraba en la formulación de una estrategia general que le permitiera residir en el campo de las oposiciones metafísicas<sup>16</sup>. Intervenir en ellas significaba invertir su orden toda vez que la metafísica se encuentra organizada a partir de una oposición jerárquica entre conceptos. Al hacer esto, su lectura también busca un “concepto incomprensible” por el régimen discursivo cuestionado<sup>17</sup>. También importa señalar que Derrida utilizó el término de quasitrascendental(a veces ultratrascendental) en su propio trabajo. Dos ejemplos que hay que traer a colación son *La Voix et le phénomène* (1967) y *Clamor [Glas]* (1974). Ya hablé del primero en el apartado anterior a partir de la lectura de Marrati. En lo que respecta a *Clamor*, Derrida plantea que lo trascendental es: “un transcategorial, lo que no podía ser recibido [...] en ninguna de las categorías interiores del sistema. Lo que el sistema vomita”<sup>18</sup>. Sin ser mi interés entrar en una discusión sobre las intenciones del autor respecto a su propia obra, deseo aventurar que la estrategia formulada por Derrida no ha de hacernos olvidar los interlocutores y pensamientos específicos a los que se enfrenta. Más aún, esta estrategia tiene una génesis, tal y como han indicado otros autores en tiempos recientes<sup>19</sup>. La razón por la que deseo enfatizar lo anterior se debe a que la manera en que Derrida discute con otros autores, así como las consecuencias que desprende de cada intercambio, parte siempre de un compromiso con ellos, sus conceptos y problemas. No se trata de una estrategia que se aproxima a la filosofía des-

<sup>16</sup> Jacques Derrida (1972), “Positions”, en *Positions*, París, Les Éditions de Minuit, p. 56.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>18</sup> Jacques Derrida (2015), *Clamor*, trad. Cristina de Peretti y Luis Ferrero Carracedo, Madrid, La Oficina, p. 183a.

<sup>19</sup> Cfr. Edward Baring (2011), *The Young Derrida and French Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 9-13; Joshua Kates (2005), *Essential History: Jacques Derrida and the Development of Deconstruction*, Evanston, Northwestern University Press, pp. 29-31.

de afuera, como si solo faltara aplicar un método a cada pensamiento para exhibir “sus condiciones de posibilidad e imposibilidad”.

Esto es particularmente cierto en el caso de la discusión de Derrida con Husserl. La interpretación de corte quasitrascendental no me parece pertinente aquí en la medida en que Husserl, a diferencia de Kant, no opone lo trascendental a lo empírico. Para Kant, lo trascendental describe el “conocimiento que se ocupa, en general, no tanto de objetos, como de nuestra manera de conocer objetos”<sup>20</sup>. En ese sentido, el concepto describe las condiciones *a priori* (esto es, independientes de la experiencia) por las que el conocimiento es posible. Por el contrario, lo trascendental en Husserl remite a la actitud por la que se descubre la dependencia del sentido del mundo respecto a la conciencia y a la reducción trascendental, es decir, a la reconducción de toda constitución de sentido a su desenvolvimiento en y para la conciencia<sup>21</sup>. No hay relaciones de oposición o jerarquización entre la reducción y actitud trascendentales y “lo empírico” (o, para el caso, la actitud natural). Hay, por el contrario, una relación de comprensión o, si se prefiere, de paralelismo, tal y como puede colegirse de la vía psicológica para alcanzar la reducción que establece Husserl en *Amsterdam Lectures*<sup>22</sup>. La psicología pura se acerca a la fenomenología trascendental en la medida en que logra abstraer lo mental de toda determinación física y corpórea<sup>23</sup>. Sin embargo, no por ello se confunde con el proyecto fenomenológico, pues la psicología, en cuanto ciencia positiva, sigue concibiendo a la conciencia como determinada por una espaciotemporalidad particular perteneciente al mundo<sup>24</sup>. Para alcanzar la fenomenología trascendental, se necesita, en primer lugar, de una epojé radical o trascendental que inhiba la tesis de creencia en el mundo y, en segundo, del atenerse al darse fenoménico de las cosas, incluyendo en ello a la persona misma del fenomenólogo<sup>25</sup>. Ahora bien, la epojé no introduce una escisión radical entre la fenomenología y la psicología, como si, una vez practicada, no hubiera más vínculo entre

<sup>20</sup> Immanuel Kant (2009), *Crítica de la razón pura*, Trad. Dulce María Granja, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, p. 66 [B 25].

<sup>21</sup> Reducción significa así reconducir, como bien señalan Françoise Dastur y Andrea Staiti. Cfr. Françoise Dastur (2004), “Réduction et intersubjectivité” en *La phénoménologie en questions: Langage, altérité, temporalité, finitude*, París, Vrin, pp. 90-91; Andrea Staiti, “Reduction”, en Daniele De Santis, Burt C. Hopkins y Claudio Majolino, eds. (2021), *The Routledge Handbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, Nueva York, Routledge, pp. 368-369.

<sup>22</sup> Para ver más sobre las vías de acceso a la fenomenología trascendental, cfr. Sebastian Luft (2004), “Husserl’s Theory of The Phenomenological Reduction: Between Life-World and Cartesianism”, en *Research in Phenomenology*, vol. 34, pp. 208-216.

<sup>23</sup> Edmund Husserl (1997), “The Amsterdam Lectures”, en Thomas Sheehan y Richard E. Palmer, comps., *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927-1931)*, Berlín, Springer, p. 219.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 244.

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 247-248.

ambas; las ganancias de la psicología son conservadas en la dimensión trascendental, con la salvedad de que lo psicológico, en cuanto determinación mundana de la conciencia, se suspende por obra de la epojé<sup>26</sup>. Es entonces que el término de “paralelismo” [*Verdoppelung*] adquiere toda su pertinencia, pues lo trascendental conserva la dimensión mundana sin confundirse con ella. No hay, por lo tanto, oposición, sino paralelismo y comprensión entre ambas dimensiones –la trascendental y la mundana.

Sin entrar en los pormenores de esta discusión –las diferencias entre lo trascendental tal y como lo define Kant respecto a Husserl–, no puede hacerse a un lado al momento de hablar de la crítica en Kant y de la fenomenología en Husserl. Más aún, Derrida dio muestras de estar al tanto de la diferencia entre propuestas en al menos tres ocasiones: 1) en *Le problème*, Derrida menciona brevemente esta diferencia al recordar que la subjetividad del proyecto crítico kantiano es formal, y que Husserl, de cara a este problema, se dio a la tarea pensar en la génesis de dicha subjetividad<sup>27</sup>; 2) en la larga introducción que preparó a su propia traducción de “El origen de la geometría”, Derrida apunta que el mérito de la fenomenología histórica reside en haber descrito las condiciones del surgimiento de la historia en términos trascendentales, si bien de un modo que el kantismo jamás habría concebido<sup>28</sup>; 4) finalmente, Derrida afirma en “Violence et métaphysique” que uno de los principales aportes de la fenomenología está en la “ampliación” del término de objeto en general. Esta ampliación se encuentra, prosigue Derrida, en la exigencia que dicta la fenomenología, a saber, que todo sentido es para la conciencia y, no obstante, que esta correlación no significa una dependencia real, pues “la neutralización trascendental [...] es ajena a toda facticidad, a toda existencia en general”<sup>29</sup>. En suma, esta es una cuestión que nos exige leer más detenidamente el uso del concepto de trascendental y de otros que, pese a serle afines, no pueden confundirse con él. Este es el caso de Roberto Terzi, cuyo trabajo, si bien ofrece conclusiones valiosas en torno a la aproximación a la cuestión de la historia en el pensamiento derridiano temprano, confunde a veces el concepto de trascendental y de idealidad, como lo muestra su exhortación a elaborar una contaminación esencial entre lo trascendental y lo empírico a partir de la creación de los objetos ideales<sup>30</sup>.

Pero entonces, ¿cuál es el problema que Derrida planteó a la fenome-

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 247.

<sup>27</sup> Jacques Derrida (1990), *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, París, Presses Universitaires de France, p. 46.

<sup>28</sup> Jacques Derrida (1962), “Introduction à L’Origine de la géométrie”, en Edmund Husserl, *L’Origine de la géométrie*, París, Presses Universitaires de France, p. 123.

<sup>29</sup> Jacques Derrida (1967), “Violence et métaphysique: essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas”, en *L’écriture et la différence*, París, Éditions du Seuil, p. 179.

<sup>30</sup> Roberto Terzi (2011), “La contamination et le retard : Phénoménologie de l’historicité et de la tradition chez Derrida” en *Studia phænomenologica*, vol. 11, p. 217.

nología, suponiendo que solo haya uno? Esto me lleva al segundo motivo de mi desacuerdo con la interpretación quasitrascendental y a otro de los interlocutores de Derrida: Eugen Fink. En "La fenomenología de Edmund Husserl de cara a la crítica contemporánea", Fink observa que la fenomenología parte de un problema sempiterno para la humanidad, a saber, el origen del mundo. A diferencia de las explicaciones mitológicas y teológicas, las cuales entienden la relación entre el mundo y su origen en términos intramundanos, la fenomenología reconoce un fundamento trascendente que, sin embargo, no está fuera del mundo: se trata de la subjetividad trascendental<sup>31</sup>. El fundamento u origen que pone al descubierto la fenomenología no es, por consiguiente, extrínseco al mundo; antes bien, lo retiene en su revelación por medio de la epojé y la reducción. Pero ¿cómo concebir la relación entre el mundo y la actitud inaugurada por la fenomenología, que se quiere radicalmente distinta de la metafísica dogmática e incluso de los proyectos críticos de corte kantiano? ¿No hay necesariamente una escisión entre la actitud fenomenológica y la natural, como Fink sugiere al exponer las dificultades a las que se enfrenta el fenomenólogo cada vez que intenta explicar su discurso a alguien aún no iniciado en la fenomenología?<sup>32</sup> De acuerdo con Joshua Kates, Derrida se habría apropiado de este problema en *Le problème* a su manera: así como Fink señala que el despliegue mismo de la fenomenología parece retenerla en la mundanidad, afectando así el alcance de sus descripciones, la cuestión de la génesis –de la que hablaré en la siguiente sección– parece marcar, por una necesidad esencial, las descripciones de la fenomenología con el sello de una insuficiencia insuperable<sup>33</sup>. Quisiera sugerir que esto también es cierto de *La Voix*. En ambos textos, la inquietud de Derrida está en demostrar que la fenomenología se encuentra limitada por una dificultad de la que no puede deshacerse en la medida en que le es constitutiva. Esta dificultad no es otra que el mundo. Aunque la insistencia en esta dificultad se mantiene del periodo que va de 1953 a 1967, no ha de hacerse a un lado que recibe distintos nombres: en el caso de *Le problème*, la dificultad en cuestión es el sustrato pasivo de la intencionalidad; en *La Voix*, se trata de la alteridad. No quiero insinuar con ello que el planteamiento de Derrida concluye con el fracaso o la necesidad de abandonar la fenomenología. Más bien, su tratamiento conduce a repetir su gesto crítico y vigilante frente a aquello que la condiciona desde el interior, tal y como Derrida sugiere en "'Genèse et structure' et la phénoménoogie"<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> Cfr. Eugen Fink (2000), "Husserl's Philosophy and Contemporary Criticism", en R. O. Elveton, ed., *The Phenomenology of Husserl. Selected Critical Readings*, Nueva York: Routledge, pp. 91-95.

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 99-101.

<sup>33</sup> Kates, *op. cit.*, p. 110.

<sup>34</sup> Cfr. Jacques Derrida (1967), "'Genèse et structure' et la phénoménoogie", en *L'écriture et la différence*, París: Éditions du Seuil, p. 232.

## 2. CUESTIONAR LO TRASCENDENTAL: DE LA GÉNESIS A LA ALTERIDAD A SÍ

## 2.1. LA REACTIVACIÓN DE LA GÉNESIS PASIVA

*Le problème* es la disertación que Derrida prepara, durante 1953 y 1954, sobre la cuestión de la génesis en la fenomenología de Husserl. El objetivo del texto es doble. Por un lado, Derrida se da a la tarea de exponer las insuficiencias del tratamiento fenomenológico de la génesis pasiva, esto es, del sustrato que subyace a todo acto intencional y que no involucra activamente a la conciencia. Por el otro, Derrida también busca elaborar su propia interpretación frente a los fenomenólogos franceses que o bien ignoraron la problemática de la génesis, o bien encontraron en ella y en la cuestión de la historia un rompimiento mayor respecto a otros momentos del itinerario fenomenológico<sup>35</sup>. A diferencia de estos autores, Derrida plantea que la génesis atraviesa el itinerario de Husserl –el cual se extiende de obras prefenomenológicas, como *Filosofía de la aritmética*, hasta *La crisis de las ciencias europeas*–, si bien de un modo aporético. Cada vez que surgía la cuestión de la génesis en la fenomenología, sugiere Derrida, había algo en los compromisos filosóficos de Husserl que impedía un tratamiento serio. En lo que sigue, propongo desarrollar esta problemática a partir de las observaciones que hace Derrida sobre la cuarta meditación cartesiana.

Husserl plantea que hay dos principios que rigen la vida de conciencia y la constitución de objetividades, a saber, la génesis activa y la pasiva. La pertinencia de esta distinción aparece en el curso de una meditación sobre dos sentidos del yo: el yo como polo idéntico de las vivencias y el yo como aquel a quien pertenecen dichas vivencias. Mientras que el primer concepto mienta al yo como un sustrato que subyace a toda la vida de conciencia, el segundo describe un yo que se forma y que existe concretamente<sup>36</sup>. El ejemplo que elabora Husserl para dar cuenta de lo anterior es la decisión. El yo se decide en un acto fugaz. No obstante, la decisión

<sup>35</sup> Cfr. Baring, *op. cit.*, pp. 118-126. Se asume que fueron Jean-Paul Sartre y los existencialistas quienes ignoraron sin más el tema de la génesis. Por el contrario, fue Merleau-Ponty quien vio en esa cuestión, y en la historia, un motivo de discontinuidad en el itinerario fenomenológico, tal y como sugiere en al menos dos ocasiones. La primera de ellas se encuentra en “Le philosophe et la sociologie”, en donde Merleau-Ponty afirma que, de cara al problema de la multiplicidad de pueblos humanos, Husserl abandona el método de la variación eidética a favor de una fenomenología más atenta a la experiencia efectiva de cada grupo humano (Cfr. Maurice Merleau-Ponty (1951), “Le philosophe et la sociologie”, en *Cahiers Internationaux de Philosophie*, vol. 10, 1951, pp. 55-59). En un tono similar, Merleau-Ponty escribe en “The Philosopher and His Shadow” que los escritos de *Ideas II*, particularmente en lo que respecta a las relaciones entre la actitud trascendental y natural, nos muestran un giro por el que la correlación entre sujeto y objeto se muestra como derivada (Cfr. Maurice Merleau-Ponty (1977), “The Philosopher and His Shadow”, en *Signs*, Evanston, Northwestern University Press, pp. 161-166).

<sup>36</sup> Edmund Husserl (1979), *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Ediciones Paulinas, p. 121.

no se desvanece al consumarse; dicta, por el contrario, un modo de ser que hace que el yo se constituya de una determinada manera. La decisión puede borrarse, pero también puede prevalecer como una convicción a la que es posible regresar como hábito perteneciente al yo<sup>37</sup>. Es en este sentido que cabe hablar de una historia del yo que, en lugar de formarse aleatoriamente, adquiere inteligibilidad a partir de los principios de la génesis activa y pasiva. Los principios de la génesis activa implican al yo de manera constituyente, y desembocan en un nuevo objeto sobre la base de otros previamente dados, como establecer un conjunto o una totalidad a partir de un número de cosas<sup>38</sup>. Por su parte, la génesis pasiva describe el sustrato predado pasivamente, esto es, sin la mediación activa del yo, que permanece latente en cada actividad de la conciencia<sup>39</sup>.

Llegado aquí, la pregunta que debe hacerse es: ¿cómo dar inteligibilidad a este sustrato pasivo? Es aquí donde la inconformidad de Derrida encuentra su raíz. Husserl sugiere que el sustrato pasivo de la actividad de la conciencia se anuncia en sus productos finales: “puede el ego que medita [...] encontrar referencias intencionales que conducen a una historia [...], a otras formaciones que esencialmente los preceden”<sup>40</sup>. Más aún, la historia posibilitada por el sustrato pasivo de la conciencia se anuncia de una manera que recuerda a la teleología, como si el producto final en el que desemboca dictara ya su curso a la génesis. Para Derrida, esto significa reducir la génesis al hacerla explicitable y totalmente transparente para la actividad de la conciencia<sup>41</sup>. En efecto, la génesis pasiva divide la unidad de la intuición en dos cauces: la de la actividad de la conciencia, que explicita tal o cual aspecto de la cosa dada en la intuición, y el sustrato pasivo de la actividad, que sigue operante sin importar la actividad de la conciencia<sup>42</sup>. Ambos momentos –pasividad y actividad– se necesitan, y Derrida lo afirma al decir, por un lado, que la actividad de la conciencia no sería posible si se redujera a la pasividad y, por el otro, que esta actividad es, ante todo, la explicitación del sustrato pasivo al que reenvía<sup>43</sup>. Sin embargo, no hay, por decirlo de algún modo, una plena coincidencia o identidad entre el momento pasivo y activo de la intuición; hay, más bien, una serie de remisiones infinitas entre cada momento debido a que ninguno cesa durante el curso de la intuición. Es esta complicación entre el momento pasivo y activo de la intuición la que se vería interrumpida por la anunciación de la que advierte Husserl. Que la historia de la génesis se anuncie a partir de su producto final, concluye Derrida, implica privilegiar uno de los momentos

<sup>37</sup> *Ibíd.*, p. 120.

<sup>38</sup> *Ibíd.*, p. 133.

<sup>39</sup> *Ibíd.*, p. 134.

<sup>40</sup> *Ibíd.*, p. 135.

<sup>41</sup> Derrida (1967), p. 236.

<sup>42</sup> *Cfr.* Husserl, *op. cit.*, pp. 134-135.

<sup>43</sup> *Cfr.* Derrida (1967), p. 233.

de la intuición, a saber, el de la actividad, pues tal gesto solo borra la penetración entre pasividad y actividad a favor del objeto en que ambas desembocan<sup>44</sup>. Dicho de otro modo, el sustrato pasivo de la intuición es concebido desde su animación por el momento activo, oscureciéndose así la manera en que antecede y se relaciona con la actividad de la conciencia.

A primera vista, podría decirse que la postura de Derrida conduce al escepticismo y al consecuente abandono de la fenomenología. A final de cuentas, la fenomenología también se reconoce como ciencia eidética, esto es, como aquella que, tras una variación en la imaginación, aprehende la esencia de las cosas. ¿No es este un motivo claramente antitético respecto a la génesis pasiva, la cual, precisamente, enfatiza la temporalidad de todo proceso intuitivo? Nada más lejos de la postura de Derrida. A diferencia de otros interlocutores de su disertación, como son Tran Duc Thao o Heidegger, Derrida reivindica el “punto de partida esencialista” de la fenomenología. Para él, hay una necesidad metodológica que obliga a la fenomenología en particular y a la filosofía en general a partir de una descripción de esencias –en el caso de la fenomenología, una necesidad que nos hace ir del *factum* de las cosas, de la cosa aquí y ahora, a las posibilidades puras de su dación y, con ello, a la esencia del yo trascendental<sup>45</sup>. Este ha de ser el punto de partida de la fenomenología a condición de que se reconozca, dice Derrida, que toda esencia está precedida por una génesis. En este sentido, Derrida llama a una dialéctica que reconozca, por un lado, el rol constitutivo del sustrato pasivo de la intuición y, por el otro, la necesidad de revelar el sentido de la génesis a partir de sus resultados sin por ello aspirar a agotarla. En palabras de Derrida, la fenomenología está obligada así “a recomenzar indefinidamente [...] el movimiento hacia lo originario que toda constitución, en un solo y mismo gesto, cubre al revelar”<sup>46</sup>.

Para concluir, solo me queda hacer una observación más sobre el sustrato pasivo de la conciencia y su relación con la problemática del mundo. Mientras que Husserl no aclara cuál es el estatus de este sustrato, Derrida la relaciona con la “estructura hylética” de la intencionalidad<sup>47</sup>. En *Ideas I*, Husserl distingue entre *morphé* e *hylé*, dos ingredientes de las vivencias de conciencia. Mientras que el primer concepto se refiere a los momentos propiamente conscientes de la intencionalidad, el segundo describe momentos no intencionales o no conscientes<sup>48</sup>. En la medida en que esto

<sup>44</sup> *Ibíd.*, pp. 235-236.

<sup>45</sup> Cfr. Husserl (2006), p. 126.

<sup>46</sup> Derrida (1967), p. 257.

<sup>47</sup> *Ibíd.*, p. 233.

<sup>48</sup> Edmund Husserl (2013), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro primero: *Introducción general a la fenomenología pura*, trad. Antonio Zirión Quijano, Ciudad de México, UNAM-Fondo de Cultura Económica, pp. 155, 282. De ahora en adelante *Ideas I*.

es así, Derrida insiste en que el tratamiento de la génesis ha de considerar un momento “real [réel] y prenoemático”, sugiriendo así que la percepción hace estallar la vivencia pura a la que la reducción confina a la conciencia en *Ideas* I<sup>49</sup>. Llamo la atención sobre el término “real” [réel] porque, como destaca Antonio Ziri3n Quijano en su traducci3n, describe “lo sujeto a causalidad dentro de la naturaleza espacio-temporal”<sup>50</sup>. Suponiendo que este sea el concepto que tiene en mente y no *reelle* (traducido por ‘ingrediente’, es decir, lo que forma parte de la conciencia), Derrida parece implicar que el mundo natural ha de incluirse en la problemática de la génesis<sup>51</sup>. ¿No hay en este señalamiento un riesgo? En cualquier caso, Derrida parece asumirlo. Dado que el fracaso en el tratamiento de la génesis pasiva deja a la fenomenología con un sujeto formal, parece necesario moverse en direcci3n contraria y afirmar así el carácter constitutivo de la pasividad, el momento en el que la conciencia acepta y se forma a partir de lo real. Como sea, el planteamiento de Derrida parece coincidir aquí con el que Husserl hizo sobre el sustrato hylético de la intencionalidad, tal y como muestran algunos manuscritos traducidos al inglés por Dan Zahavi en *Self-Awareness and Alterity*. Muchos de estos fragmentos hacen concluir a Zahavi lo siguiente: “nuestra sensibilidad es ya una apertura al mundo, incluso si no es aún un mundo de objetos, y el dato hylético es la primera manifestaci3n de una trascendencia mundana”<sup>52</sup>.

## 2.2. LA ILUSI3N DE LA INTERIORIDAD EN LA EXPERIENCIA DE LA VOZ INTERIOR

Casi catorce años despu3s de la preparaci3n de *Le probl3me*, Derrida publica *La Voix et le ph3nom3ne*. La distancia entre ambas obras no solo es cronol3gica; tambi3n salta a la vista la aparici3n de ciertos temas ausentes en la disertaci3n, como es el caso de la problemática del signo. M3s aún, el subtítulo de *La Voix* (“Introducci3n al problema del signo en la fenomenología de Husserl”) sugiere que Derrida toma una nueva direcci3n, la cual iría de los problemas de la reducci3n a la cuesti3n del lenguaje. Ahora bien, el punto de partida de *La Voix* –la distinción entre signo expresivo e indicativo que ofrece Husserl en *Investigaciones l3gicas*– es solo la puerta de entrada para tratar otras cuestiones, como la reducci3n trascendental y la alteridad. En lo que sigue, quisiera sugerir que la “reducci3n de la indicaci3n” es una vía que Derrida toma para caracterizar a la conciencia

<sup>49</sup> Derrida (1967), p. 148.

<sup>50</sup> Husserl, *Ideas* I, p. 794.

<sup>51</sup> Lo que no es seguro, tal y como puede verse en la discusi3n entre Javier Bassas, traductor al espa3ol de *Le probl3me*, y Jimmy Marcelo. Cfr. Jimmy Marcelo Hern3ndez (2019), “Consideraciones sobre la fenomenología del joven Derrida. A prop3sito de la edici3n espa3ola de ‘El problema de la génesis en la filosofía de Husserl’”, en *Ágora. Papeles de filosofía*, vol. 38, núm. 2, p. 192.

<sup>52</sup> Dan Zahavi (2020), *Self-Awareness and Alterity* [Evanston: Northwestern University Press, p. 123. La traducci3n es propia.

y la voz, a saber, como una experiencia que suspende toda referencia al exterior y que, bajo el modelo que ofrece el monólogo interior, se caracteriza por la absoluta proximidad respecto a sí y por la falta de alteridad. Intentaré mostrar así que la exterioridad y la alteridad regresan como determinaciones de la conciencia a partir de la lectura de Derrida. Con ello, deseo tomar distancia del planteamiento de Marrati-Guénoun, de Leonard Lawlor, de Kates y de Mauro Senatore. Sin negar su legitimidad, la interpretación de Marrati-Guénoun se concentra demasiado en la formalización de la lógica de la contaminación entre lo empírico y lo trascendental, con lo que desatiende otras cuestiones que, a pesar de atisbar, permanecen en la oscuridad, a saber, la manera en que el mundo y el espacio se encuentran implicados en la conciencia<sup>53</sup>. Por su parte, Lawlor y Senatore son sensibles al espaciamiento de la conciencia como resultado del movimiento de la heteroautoafección. Sin embargo, ambos siguen elaborando este concepto en términos que me resultan demasiado temporales. Por ejemplo, Lawlor se refiere al espaciamiento a través del concepto de huella, cuya expresión se daría en la experiencia del escucharse hablar: el monólogo interior transcurre no en un presente idéntico y sin interrupciones, sino en una experiencia de distensión por la cual me hablo y escucho en intervalos distintos. Es esto lo que, concluye Lawlor, hace necesaria la retención o huella, en virtud de la cual se retiene lo dicho por la voz<sup>54</sup>. De manera similar, Senatore habla del espaciamiento de la temporalidad a partir de la huella retencional, es decir, la experiencia del tiempo por la cual la temporalidad de la conciencia se origina a partir de impresiones y su continuo comercio con las retenciones<sup>55</sup>. El espaciamiento se vería aquí, comenta Senatore, porque el presente se produce solo "al salir de sí". Estos gestos son insuficientes por cuanto mantienen el espaciamiento en confines temporales. Finalmente, tampoco creo que Derrida practique una "ampliación de la reducción trascendental", tal y como Kates sugiere<sup>56</sup>. Más bien, su intención es mostrar la manera en que el mundo, bajo la forma de una alteridad espacializada, irrumpe en el curso de la reducción.

*La Voix* parte así del capítulo "Las distinciones esenciales" de *Investigaciones lógicas*. En él, Husserl menciona que la palabra signo recubre dos realidades que, a pesar de confundirse en el habla cotidiana, mientan dos cosas distintas: se trata de la diferencia entre expresión [*Ausdruck*] e

<sup>53</sup> Cfr. Marrati-Guénoun, *op. cit.*, pp. 74, 76.

<sup>54</sup> Leonard Lawlor (2022), *Derrida and Husserl: The Basic Problem of Phenomenology*, Bloomington, Indiana University Press, pp. 194-195; "An Immense Power: The Three Phenomenological Insights Supporting Derridean Deconstruction", en Dan Zahavi, ed., *The Oxford Handbook of The History of Phenomenology*, Oxford Handbooks, 2018, p. 422.

<sup>55</sup> Mauro Senatore, "Phenomenology and deconstruction", en Daniele De Santis, Burt C. Hopkins y Claudio Majolino, eds. (2021), *The Routledge Handbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, Nueva York, Routledge, p. 687.

<sup>56</sup> Kates, *op. cit.*, p. 183.

indicación [*Anzeichen*]<sup>57</sup>. Mientras que el término de indicación se refiere a todos los signos desprovistos de una intención explícita de expresar algo (como los canales de Marte o las marcas de tiza en un pizarrón), la expresión sí está animada por una intención de expresar. Aunque la diferencia parezca simple, Husserl advierte que la extensión de la indicación es más amplia que la de la expresión debido a que ambos signos se encuentran “mezclados” en la comunicación<sup>58</sup>. Para Derrida, esto significa que Husserl emprenderá una “*réduction phénoménologique avant la lettre*” con tal de restituir la pureza de la expresión.

La proximidad respecto a sí de la conciencia es el criterio que opone la expresión a la indicación. Cierto, ambos tipos de signo se manifiestan en la comunicación, pero la razón por la que Husserl no encuentra allí un fenómeno ejemplar de la expresión se debe a que la intención de expresar se sustrae siempre a la intuición del interlocutor<sup>59</sup>. Para Derrida, Husserl no hace más que anticipar uno de los temas desarrollados en *Meditaciones cartesianas*, a saber, los desafíos de la descripción de la alteridad desde la perspectiva en primera persona del fenomenólogo. En efecto, el “abismo casi infranqueable” que se tiende entre el yo y el otro, y del cual parte Husserl en la quinta meditación cartesiana, parece encontrar sus bases en el § 7 de “Las distinciones esenciales”. Prueba de ello es cuando Husserl señala que la percepción que el oyente tiene de las vivencias externalizadas por su interlocutor es ‘inadecuada’ por serle ajenas<sup>60</sup>. Pese a estar animado por una intención de expresar, el discurso de mi interlocutor funciona de manera indicativa en la comunicación debido a que solo me las veo con notificaciones que señalan su pensamiento o vivencia<sup>61</sup>. El oyente está, por decirlo de algún modo, invitado a hacer asociaciones para interpretar aquello que comunica el otro.

Por lo anterior, la disociación entre indicación y expresión desemboca en la “vida solitaria del alma”, término empleado por Husserl para describir, por un lado, el momento en que toda referencia al exterior se suspende y, por el otro, la vivencia del monólogo interior. A primera vista, podría decirse que el itinerario de Husserl debería enfrentarse a los mismos problemas encontrados en la comunicación: al hablar consigo misma, ¿la conciencia no hace uso de la función manifestativa propia del intercambio con el otro? Sin embargo, el monólogo interior se caracteriza por la ausencia de notificación. Cierto, puede decirse que el monólogo interior precisa de signos que también apuntan a un sentido, pero los signos o palabras de los que la conciencia se vale para hablar consigo misma son represen-

<sup>57</sup> Edmund Husserl (2006), *Investigaciones lógicas I*, Madrid, Alianza Editorial, p. 233.

<sup>58</sup> *Ibíd.*, p. 233. Jacques Derrida (1967), *La Voix et le phénomène: Introduction au problème du signe dans la philosophie de Husserl*, París, Presses Universitaires de France, p. 22.

<sup>59</sup> *Ibíd.*, p. 24.

<sup>60</sup> Husserl (2006), p. 241; Derrida (1967), p. 46.

<sup>61</sup> Husserl (2006), p. 240.

tados y no reales<sup>62</sup>. Para Derrida, esto significa que el estatus de la palabra en el monólogo interior es 'ideal': la existencia de la palabra, esto es, su situación en un contexto espaciotemporal, se ve neutralizada en cuanto palabra imaginada<sup>63</sup>.

Si la noción de presencia es el criterio que permite distinguir la expresión de la indicación, no me parece exagerado afirmar que Derrida ve en "Las distinciones esenciales" la diferencia entre el modo escorzado en el que se dan los objetos trascendentes y el modo absoluto en el que se dan las vivencias. En el § 49 de *Ideas I*, Husserl se sirve de esta distinción para concluir que el mundo trascendente es contingente frente al carácter absoluto y no matizable de la conciencia<sup>64</sup>. La reducción de la indicación implica así una exclusión de la exterioridad y del espacio, pues, de lo contrario, de no poder suspender ninguna, la expresión se distanciaría siempre respecto a sí. Como sugiere Derrida:

La expresividad pura es la intención pura y activa [...] de un *bedeuten* [querer-decir] que anima un discurso cuyo contenido (*Bedeutung*) estará presente, no en la naturaleza, pues solo la indicación tiene lugar en la naturaleza y en espacio, sino en la conciencia. Presente para una intuición o una percepción "internas". [...] Presente para sí en la vida de un presente que *aún no ha salido de sí en el mundo, en el espacio, en la naturaleza*<sup>65</sup>.

Llegado aquí, hay que hacer la transición con la problemática de la voz fenomenológica y la experiencia de la autoafección.

Derrida describe la voz como una experiencia que posibilita la relación consigo misma de la conciencia<sup>66</sup>. A diferencia de la voz como objeto de la fonología, la voz fenomenológica es un modo de autoafección pura por el que la conciencia se relaciona consigo misma sin mediación ni distancia. Otros modos de autoafección, como ver o tocar nuestro propio cuerpo, se apoyan en la exterioridad y, por lo tanto, en lo ajeno o no propio de la conciencia<sup>67</sup>. La autoafección de la voz describe así una experiencia que implica a la conciencia y nada más. Se trata entonces de una vivencia sin alteridad o, como anota Marrati, una experiencia que depende "de la absoluta soledad del ego"<sup>68</sup>.

El privilegio de la voz no reside únicamente en ser una autoafección pura; también permite que el sentido pre-expresivo y anterior al lenguaje circule por la conciencia. Para ello, el objeto debe ser constituido y expresado por un medio que no interrumpa la presencia del objeto frente a la intuición.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 242.

<sup>63</sup> Derrida (1967), p. 48.

<sup>64</sup> Husserl (2006), p. 189.

<sup>65</sup> Derrida (1967), p. 47. Las cursivas y los corchetes son propios.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 94

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>68</sup> Marrati-Guénoun, *op. cit.*, p. 73.

Solo la voz fenomenológica puede lograr lo anterior debido a que la conciencia tiene que pasar fuera de sí para hacerse escuchar y entender algo mientras se habla. A diferencia de cualquier otro medio de significación, el sentido es resguardado de mejor manera en la interioridad de la conciencia, pues, por ejemplo, en la escritura (como en cualquier otro significante no fónico), hay distancia entre el sentido y la intención que lo anima. No así con la voz, que resguarda el sentido en la interioridad de la conciencia.

Es la temporalidad de la voz la que pone en entredicho su caracterización como autoafección pura. Adelantando una cuestión que desarrollaré en las siguientes líneas, debo anticipar que la temporalidad propia de la voz introduce una forma de alteridad que la inscribe en la exterioridad y en el espacio de una manera que no puede suspenderse ni excluirse. Con base en esta idea, podría afirmarse que hay una intencionalidad mediata y, hasta cierto punto, no adecuada. Esta es la ruta que toma Rudolf Bernet, quien sugiere que la conciencia se comporta respecto a sí como un alter ego, esto es, sin un acceso original ni a sí misma ni a sus propias vivencias<sup>69</sup>. Creo, sin embargo, que puede aventurarse otra interpretación. Si “Las distinciones esenciales” condujeron a Derrida a la idea de una conciencia ideal y ajena a la exterioridad y espacialidad, las observaciones sobre la temporalización de la voz le permitirán ‘recobrar’ ambas cosas y cuestionar así la caracterización de la conciencia como ajena al mundo.

¿Cuál es la temporalidad de la autoafección de la voz? Para Derrida, la operación de la voz transcurre en un proceso de temporalización que se constituye como tal a partir de la alteridad. El tiempo en el que el sentido se origina y desarrolla es uno que se constituye a partir del constante devenir del ahora en no-ahora. La actualidad de la conciencia es tal solo porque el ahora se retiene en otro ahora, es decir, es afectado por una nueva impresión cuyo surgimiento lo hará pasar a un no-ahora. Es por este proceso de temporalización, afirma Derrida, que lo mismo es tal al ser afectado por lo otro<sup>70</sup>. Con base en lo anterior, Derrida concluye que la inclusión de la alteridad en el proceso de la temporalización imposibilita “una reducción fenomenológica pura” y, más aún, espacializa la conciencia: “la temporalización del sentido es ‘espaciamento’ desde un principio. [...] La exterioridad del espacio [...] no sorprende al tiempo; se abre como ‘afuera’ ‘en’ el movimiento de la temporalización”<sup>71</sup>. Considerando que la «Quinta meditación cartesiana» fue la fuente principal en la que se basó Derrida en lo que concierne a la cuestión del otro, el vínculo no es casual: la presentación analógica, acto por el cual la conciencia confiere egoidad a otra conciencia, pasa necesariamente a través del cuerpo del otro y, por consiguiente, por su posición como una conciencia encarnada, espacializada

<sup>69</sup> Cfr. Rudolf Bernet (1990), “Derrida et la voix de son maître”, en *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, núm. 2, p. 162.

<sup>70</sup> Derrida (1967), p. 100.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 101.

y mundanizada que yace frente a mí, en oposición a mi aquí<sup>72</sup>. La descripción que hace Derrida de la experiencia del escucharse de la conciencia parece basarse en la idea de distancia que subyace a la experiencia de la presentación analógica. Pese a la apariencia de identidad y simplicidad ofrecida por la voz fenomenológica, la operación del escucharse y el hablarse implica una separación irreductible. Considerando lo anterior, no hay reducción fenomenológica pura, pues la voz, que es determinada por Derrida como la conciencia, implica cierta forma de distancia y, todavía más, de alteridad en la constitución de su presencia. Todo aquello que la reducción al monólogo interior pretendía excluir (la alteridad y la espacialidad en particular) reaparece como una determinación propia de la conciencia. Es entonces que el mundo es “recobrado” (o, mejor dicho, reexplicitado una vez que Derrida señala la inscripción de la exterioridad en la conciencia).

### 3. CONCLUSIONES

Mi intuición de inicio era la siguiente: la interpretación de corte quasitrascendental no basta para comprender el diálogo que Derrida mantuvo con la fenomenología. Para desarrollar lo anterior, sugerí, por un lado, que la fenomenología de Husserl no se regía por la oposición entre lo empírico y trascendental y, por el otro, que, Derrida cuestionaba la fenomenología al explicitar una dificultad –la génesis, la alteridad– de la que no podía deshacerse. Con esto en mente, procedí a un análisis de dos momentos en donde aparece dicho cuestionamiento, a saber, *Le problème* y *La Voix*. En el primer caso, me interesaba reconstruir los problemas que, en opinión de Derrida, resultaban del tratamiento fenomenológico de la génesis, a saber, subsumir el sustrato pasivo de la intencionalidad en su momento activo sin asumir su compenetración. En el segundo, deseaba mostrar la manera en que Derrida moviliza la alteridad para sí para mostrar que la conciencia funcionaba con supuestos distintos a los de la voz fenomenológica (proximidad a sí, falta de alteridad, etcétera). En ambos casos, me orientó el interés por mostrar la manera en que el mundo irrumpía en el curso de la reducción. Ha de procederse ahora a un contraste breve de las formas en que esta irrupción tiene lugar.

Tanto en *Le problème* como en *La Voix*, Derrida hace reaparecer el mundo, pero no el inhibido por la epojé que pertenece a la actitud natural; habría aquí, con ambos textos, una exigencia de pensar el mundo de forma distinta. Esta sería una exigencia que habría que cruzar con una observación presente en *De la gramatología*, a saber, la necesidad de cierto paso por lo trascendental con tal de no descender a una ingenuidad filosófica previa

<sup>72</sup> Cfr. Husserl (2006), pp. 182, 192.

–la de la actitud natural– a su movimiento<sup>73</sup>. En el caso de *Le problème*, se trata de un mundo que se integra como dato hylético de la conciencia y cuya revelación exige que la fenomenología reemprenda siempre la labor de la descripción. Esto redundaría en la necesidad de repensar las relaciones entre la actitud natural y trascendental. Como observa Raoul Moati: “El fundamento no es nunca primero, su elucidación implica una inversión previa de las prioridades donde el orden trascendental es cronológicamente invertido, es decir, segundo en relación con lo que él constituye”<sup>74</sup>. En el caso de *La Voix*, adelanto dos hipótesis: el mundo se recobra bajo la forma de la alteridad y, en cierto sentido que queda por elaborar, del cuerpo. El primer aspecto puede colegirse al pensar en la reducción al monólogo interior como una inhibición de toda forma de alteridad, desde la que se refiere al espacio hasta la que alude al alter ego. Derrida habría mostrado que, en lugar de describir una experiencia que solo implique a la conciencia y nada más que a ella, la autoafección no puede suspender a la alteridad. Esta idea tendría resonancias con otros planteamientos de la obra de Derrida; uno de ellos sería *Le monolinguisme de l’autre*. En uno de sus capítulos, Derrida habla de la experiencia del escucharse hablar para querer decir<sup>75</sup>. Esta afirmación se ve precedida de un desarrollo por el que Derrida muestra que la lengua no le pertenece a nadie y, sin embargo, que la lengua que se habla, incluso aquella que se cree más propia de la conciencia en el monólogo interior, es la que nos da el otro. Esta sería una forma en la que el mundo irrumpe a partir del otro. En el caso del cuerpo, esta es una hipótesis que ha de examinarse del lado del espaciamiento de la conciencia que Derrida desprende como consecuencia de la heteroautoafección. Habría que recordar aquí que la elaboración de la autoafección de la voz supone una diferencia radical entre la experiencia del escucharse hablar y la del tocarse. Si la autoafección de la voz no ocurre de manera pura, no hay momento alguno en el que la conciencia pueda, por decirlo de algún modo, ausentarse de su cuerpo para refugiarse en el monólogo; estaría siempre, por el contrario, encarnada. Ahora bien, la modalidad de esta encarnación tiene que pasar por las descripciones que Derrida hace en “Tangente II”. Se trataría de un cuerpo no propio y habitado también por la alteridad<sup>76</sup>.

<sup>73</sup> Derrida, *De la gramatología*, p. 80.

<sup>74</sup> Raoul Moati, “Fenomenología y dialéctica. Derrida, crítico de Tran Duc Thao”, en Zeto Bórquez, ed. (2014), *Fenomenología, firma, traducción [en torno a Jacques Derrida]*, Santiago, Editorial Pólvora, p. 74.

<sup>75</sup> Jacques Derrida (1996), *Le monolinguisme de l’autre*, París, Galilée, p. 49.

<sup>76</sup> Cfr. Jacques Derrida (1998), *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, París, Galilée, pp. 200-201.





ACTA MEXICANA DE FENOMENOLOGÍA  
REVISTA DE INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA Y CIENTÍFICA  
No. 6. Enero de 2024  
ISSN: 2448-8941

LA RECEPCIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL  
EN LA ESPAÑA CONTEMPORÁNEA. NOTAS INCOMPLETAS

THE RECEPTION OF HUSSERL'S PHENOMENOLOGY  
IN CONTEMPORARY SPAIN. INCOMPLETE NOTES

Jesús M. Díaz Álvarez

Universidad Nacional de Educación a Distancia\*\*  
jdiaz@fsof.uned.es  
<https://orcid.org/0000-0001-7872-6205>

Noé Expósito Ropero

Universidad Nacional de Educación a Distancia \*\*\*  
nexposito@fsof.uned.es  
<https://orcid.org/0000-0002-4956-6545>

49

Resumen

El objetivo de este artículo es presentar algunas notas –que reconocemos incompletas– sobre la recepción de la fenomenología de Husserl en la España contemporánea. El trabajo está dividido en tres secciones. Luego de una breve introducción, dedicamos la primera parte a la recepción inicial del pensamiento husserliano en José Ortega y Gasset, Xavier Zubiri y José Gaos. En la segunda sección, tratamos las contribuciones más recientes, especialmente en aquellos fenomenólogos que desde inicios de los años setenta han sentado las bases para una recepción de Husserl que se encuentra “a la altura de los tiempos. Finalmente, en el tercer apartado daremos cuenta de algunas instituciones, como revistas especializadas y grupos de investigación actualmente dedicados a la fenomenología.

Palabras clave: Edmund Husserl | Escuela de Madrid | José Ortega y Gasset | José Gaos, Xavier Zubiri | Exilio republicano

Abstract

The aim of this paper is to present some notes –that we recognize incomplete– on the reception of Husserl's phenomenology in contemporary Spain. We will divide our work into three sections. After a brief introduction, we will dedicate the first to the initial reception of Husserlian thought in José Ortega y Gasset, Xavier Zubiri and José Gaos. In a second section, we will deal with more recent contributions, focusing on some of the phenomenologists who, since the early seventies, have laid the foundations for a reception of Husserl that stands “at the height of the times”. Finally, in the third section, we will give an account of some of the institutions, specialized journals and research groups currently dedicated to phenomenology.

Keywords: Edmund Husserl | Madrid School | José Ortega y Gasset | José Gaos, Xavier Zubiri | Republican Exile

## INTRODUCCIÓN

La historia de la recepción de la fenomenología de Husserl en España es ciertamente una historia compleja, difícil de reconstruir e incluso de interpretar. Prueba de ello es que todavía hoy, más de un siglo después de la aparición del que suele considerarse el primer texto de fenomenología en español –“Sobre el concepto de sensación”<sup>1</sup> escrito por José Ortega y Gasset en 1913, no contamos aún con una obra que abarque la totalidad de esta historia, por más que existan varios trabajos que pudieran ofrecernos una buena base para ello. Ni que decir tiene que no es nuestro objetivo aquí cumplir con tan magna tarea, sino, sencillamente, esbozar una serie de apuntes –reconocidos como incompletos– que quizá puedan ser de alguna utilidad para aquellos interesados en este tema. Con tal propósito,

<sup>1</sup> \* Una versión inglesa de este estudio aparecerá en *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* dedicado a la temática “Phenomenology in the Hispanic World”.

\*\* El autor ha llevado a cabo este artículo en el marco del proyecto de investigación ‘El legado filosófico del exilio español de 1939: razón crítica, identidad y memoria’ (FFI2016-77009-R).

\*\*\* El autor ha realizado este trabajo en el marco del proyecto de investigación UIDB/00683/2020 de la Universidade Católica Portuguesa, financiado por la Fundación Portuguesa para la Ciencia y la Tecnología, y en el proyecto de investigación “Fenomenología del cuerpo y análisis del dolor II” [FFI 2017-82272-P]. José Ortega y Gasset (2004-2010), *Obras completas*. 10 vols., Madrid, Fundación José Ortega y Gasset, vol. I, Taurus, 624-638. En lo que sigue, citaremos las obras de Ortega por esta edición, indicando el volumen en números romanos y las páginas en arábigos. Para un análisis de este escrito, así como de la conferencia de Ortega “Sensación, construcción, intuición” (I, 642-654), de ese mismo año, y del importante curso sobre el *Sistema de la psicología* (VII, 427-534) de 1915, cfr. los trabajos de Javier San Martín (1994), “Las tres posibilidades de la teoría del conocimiento. Comentario a una conferencia del joven Ortega y Gasset” y “El primer texto de fenomenología en español. Comentario al texto «Sobre el concepto de sensación»”, en *Ensayos sobre Ortega*, Madrid, UNED, pp. 133-160 y 161-246, respectivamente, así como el capítulo “Geografía del nuevo continente. Algunos textos fundamentales de la fenomenología de Ortega”, en *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de interpretación*, Madrid, Tecnos, 1998, 52-90. Para una selección de los escritos fenomenológicos de Ortega, cfr. José Ortega y Gasset, *Schriften zur Phänomenologie*, ed. Javier San Martín, trad. Jorge Uscatescu y Arturo Lleó Campos (1997), Friburgo de B., Editorial Alber. Sobre esta temática cfr. los trabajos, ya clásicos, de Philip W. Silver (1978), *Fenomenología y Razón Vital. Génesis de “Meditaciones del Quijote” de Ortega y Gasset*, Madrid, Alianza, y Pedro Cerezo (1984), *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*, Barcelona, Ariel, especialmente el capítulo titulado “El mundo de la vida (Ortega y la fenomenología)”, 191-255, así como los más recientes de Miguel García-Baró (2012), *Sentir y pensar la vida. Ensayos de fenomenología y filosofía española*, Madrid, Trotta; y Jesús M. Díaz Álvarez (2013), “José Ortega y Gasset and Human Rights”, en *Husserl’s Ideen*, Lester Embree y Thomas Nenon (eds.), New York/London, Springer, pp. 3-18.

dividiremos nuestro trabajo en tres apartados. Tras esta breve introducción, dedicaremos el primero de ellos a la recepción inicial del pensamiento husserliano operada por quienes entendemos que son sus tres protagonistas más destacados: José Ortega y Gasset, Xavier Zubiri y José Gaos<sup>2</sup>. En un segundo apartado, nos ocuparemos de las aportaciones más recientes, centrándonos en algunos de los fenomenólogos y fenomenólogas que desde comienzos de los años setenta han sentado las bases para una recepción de Husserl a la "altura de los tiempos". Nos saltamos aquí una importante generación intermedia, aquella formada, entre otros, por Sergio Rábade, Antonio Millán Puelles y Fernando Montero. Somos conscientes de esa injusticia, pero dado el número de páginas del que disponíamos, y no queriendo hacer un simple correteo notarial por sus importantes obras, hemos terminado optando por menciones puntuales y no por un desarrollo más sistemático. Reconocemos que este es un deber del artículo. Finalmente, en el tercer apartado, daremos cuenta de algunas de las instituciones, revistas especializadas y grupos de investigación dedicados actualmente a la fenomenología.

Por lo demás, y por obvia que pudiera parecer, conviene tener presente desde el comienzo la distinción entre "fenomenología en España" y "fenomenología en español", y no solo por el hecho palmario de que esta última expresión abarca también a Hispanoamérica, sino, sobre todo, porque la primera estará marcada por los decisivos acontecimientos históricos que sacudirán al país a partir de 1936. Por ello, aunque la recepción de la fenomenología en ambas latitudes esté indisociablemente entrelazada, el mero intento de esbozar una periodización cronológica general ya nos obliga a establecer distinciones importantes entre una y otra historia<sup>3</sup>. Así, por ejemplo, si respecto a lo que afecta a la "fenomenología en español" pudiera tomarse en consideración la periodización que nos propone José Adolfo Arias Muñoz<sup>4</sup>, a saber, una primera fase (1913-1959) de introduc-

<sup>2</sup> En nuestra exposición quedará patente la centralidad de la figura de aquel a quien todos tenían por maestro: Ortega.

<sup>3</sup> Cfr. Antonio Ziri6n (2021), "Historia de la recepci6n del pensamiento de Husserl en el mundo hisp6nico", en *Guía Comares de Husserl*, ed. Agustín Serrano de Haro, Granada, Comares, pp. 305-340.

<sup>4</sup> Cfr. José Adolfo Arias Muñoz (1990-91), "Las líneas hermenéuticas de la recepción del pensamiento husserliano en lengua española (1913-1989)", *Anales del seminario de historia de la filosofía*, n. 8, pp. 41-86; p. 44. Arias Muñoz e Isidro Gómez Romero elaboraron en 1983 la primera bibliografía de fenomenología en español de que tengamos noticia, "Materiales para una historia de la fenomenología en España. Avance bibliográfico sobre Husserl en español", *Fragua*, n. 23-24 (1983): 14-39. Merece mencionarse también el trabajo de Antonio Pintor Ramos (1971), "Estudios husserlianos recientes", en *La ciudad de Dios*, n. 184, pp. 261-270, así como su trabajo posterior sobre "Los inicios de la fenomenología en España", *Diálogo filosófico*, n. 46, 2000, 35-52. Entretanto apareció el meritorio estudio de Javier Lerín Riera (1992), "Apuntes sobre la recepción de la fenomenología en España", *Isegoría*, n. 5, pp. 142-153, que, ampliado y actualizado, fue recogido posteriormente en el volumen editado por San Martín (2005), *Phänomenologie in Spanien*,

ción y primer asentamiento de los temas fenomenológicos, una segunda (1950-1979) de penetración del pensamiento de Husserl en la filosofía en lengua española acompañada de una fuerte incidencia de la hermenéutica heideggeriana, y una tercera (1970-1988) en la que puede apreciarse la importancia de la reflexión sartreana y merleau-pontyana –al tiempo que se va afianzando un enfoque estrictamente husserliano– el caso concreto de España, por más que pudiera encajarse –con todos los matices que se quiera– en este esquema general, resulta realmente incomprensible al margen del antes y el después que supuso la guerra civil, la instauración del régimen franquista (1939-1975) y el consiguiente –exilio exterior e interior– de la mayoría de la escuela orteguiana<sup>5</sup>. Baste pensar, sin ir más lejos, en la decisiva figura de José Gaos, “transterrado” en México desde 1938, o en el cese en 1936 de la publicación de *Revista de Occidente* –fundada por José Ortega y Gasset en 1923–<sup>6</sup>, para vislumbrar la importancia de estos acontecimientos en el transcurso de la historia que recordamos. Y una última consideración antes de comenzar. Para nosotros la expresión “fenomenología en España” abarca también aquellas obras hechas en las otras lenguas de nuestro país: el catalán, el gallego y el vasco, aunque tampoco en este caso vamos a poder hacer justicia, más que puntualmente, a esa dimensión tantas veces olvidada.

## 1. LA PRIMERA RECEPCIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL EN ESPAÑA

La primera recepción de la fenomenología en España vino de la mano del grupo de intelectuales que, en torno a la figura y magisterio de José Ortega y Gasset, conformaron la que luego daría en llamarse “Escuela de Ma-

---

Würzburg, Königshausen & Neumann, pp. 13-28, al que después nos referiremos. De especial relevancia resulta en nuestro contexto el volumen monográfico dedicado al “Pensamiento español contemporáneo: la fenomenología en España” publicado en 2010 en el *Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán*, donde se recogen algunos de los trabajos de José Lasaga, Javier San Martín o Agustín Serrano de Haro a los que enseguida aludiremos, así como el ensayo de Jesús M. Díaz Álvarez, “Husserl a la altura de los tiempos. Apuntes incompletos para una historia de su recepción en la España contemporánea” que, con las actualizaciones bibliográficas pertinentes, constituye el texto base del segundo apartado de este trabajo.

<sup>5</sup> Sobre esta temática cfr., el volumen monográfico coordinado por Antolín Sánchez Cuervo (2020), “El legado de Ortega y Gasset en el exilio republicano del 39. Continuidades y rupturas”, en *Daimon. Revista internacional de filosofía*, Suplemento 8, donde se encontrarán referenciadas y comentadas, entre otras, las obras clásicas de Julián Marías, José Luis Abellán y Tomás Mallo, los trabajos más recientes de Eve Fourmont Giustiniani, Juan Bagur Taltavull, Marta Campomar, Beatriz Caballero, José Lasaga Medina, Carlos Nieto, Alberto Ferrer García, Alessio Piras, Ignacio Quepons y de los autores de este trabajo.

<sup>6</sup> Desde su fundación, y hasta la fecha de su cese, se publicaron en ella traducciones de autores como Franz Brentano, Max Scheler, Arnold Metzger, Aurel Kolnai, Moritz Geiger o Alexander Pfänder, y, por supuesto, escritos originales tanto del propio Ortega como de los demás integrantes del citado grupo.

drid”, entre cuyos miembros se encontraban nombres de la talla de Manuel García Morente (1886-1942), Xavier Zubiri (1898-1983), José Gaos (1900-1969), María Zambrano (1904-1991), Manuel Granell (1906-1993), Antonio Rodríguez Huéscar (1912-1990), Julián Marías (1914-2005) o Paulino Garrigori (1916-2007)<sup>7</sup>. Sin embargo, hay al menos dos cuestiones que hacen de esta primera recepción un tema altamente complejo. La primera tiene que ver con si puede afirmarse –o no– que en España existiera antes de la guerra, como parece que Ortega le dijo a Husserl, “una escuela de fenomenología” liderada por el filósofo español<sup>8</sup>. La segunda apunta a en qué medida la fractura de la Escuela, motivada por la guerra civil y el consiguiente exilio de una parte importante de sus miembros, incidió en la recepción e interpretación dominante que se hizo de la fenomenología en España hasta bien entrados los años setenta<sup>9</sup>. Responder a ambas exigiría un estudio detallado que está por hacer y supera, con mucho, el ámbito de este artículo. Así que solo daremos algunas ideas tentativas a modo de hipótesis que pudiera merecer la pena explorar.

Y quizá no sea una mala estrategia comenzar recordando el testimonio retrospectivo de uno de los protagonistas de esta historia, Manuel Granell –quien parece haber plasmado por vez primera en un texto el rótulo “Es-

<sup>7</sup> En las páginas que siguen nos limitaremos a exponer las interpretaciones que de la fenomenología mantuvieron Ortega, Zubiri y Gaos, ya que, como intentaremos mostrar, de ellas depende, en una u otra forma, la recepción del pensamiento husserliano en España. Sin embargo, para el estudio de nuestra temática debe tenerse en cuenta también la importancia de la “Escuela de Barcelona”, entre cuyos miembros cabría destacar la figura de Joaquim Xirau (1895-1946), cfr., por ejemplo, su ensayo sobre “La conciencia amorosa”, en *Convivium*, n. 26 (1968), 123-145.

<sup>8</sup> De ello da cuenta Husserl en su carta a Roman Ingarden del 26 de noviembre de 1934 con motivo de la visita de Ortega de ese mismo año, en la que dice que el filósofo español “como profesor es líder de una escuela fenomenológica” [als Professor Leiter einer phänomenologischen Schule] (cfr. Edmund Husserl (1998), *Briefwechsel*. III. *Die Göttinger Schule*, en *Husserliana Dokumente III/1-10*. Band VIII. Ed. Karl Schuhmann, La Haya, Kluwer, p. 298. Para un comentario tanto de esta carta como de las enviadas por Husserl a Rudolf Pannwitz y a Gustav Albrecht comentando la visita de Ortega, cfr. Javier San Martín (2012), *La fenomenología de Ortega y Gasset* (Madrid: Biblioteca Nueva, p. 168).

<sup>9</sup> Sobre la fractura mayor o menor de la Escuela de Madrid hay disparidad de opiniones. Como muestra, puede verse al respecto, por ejemplo, la tesis rupturista fuerte de José Lasaga y el planteamiento continuista de Julián Marías. Cf., José Lasaga (2010), “La Escuela de Madrid: fractura y continuidad”, en *Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán*, pp. 153-176. Para una reciente polémica a este respecto, ver el número 30 de la revista *Circunstancia* publicado en el año 2013 con textos de Francisco Vázquez, el propio José Lasaga (2009) y Antonio García Santesmases. La discusión allí mantenida tiene su origen en las tesis del libro del primero, titulado *La filosofía española. Herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)* (Madrid, ABADA Editores). También pueden resultar de interés el libro de José Luis Moreno Pestaña (2013), *La norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico español tras la guerra civil*, Madrid, Biblioteca Nueva, y el ensayo de Jesús M. Díaz (2014), “Las dos muertes de Ortega. A propósito de *La norma de la filosofía*”, *Revista de Estudios Orteguianos*, n. 28, pp. 186-194.

cuela de Madrid”<sup>10</sup>, para hacernos una idea cabal del lugar central que ocupaba la fenomenología en la Universidad Central a comienzos de los años veinte del pasado siglo, lugar privilegiado del que sería desbancada en la reconvertida y depurada universidad franquista posterior a la guerra:

El nombre que en Madrid resumía “la” filosofía era el del primer Husserl. Entonces no se sospechaba siquiera su posterior *arrepentimiento*. Y con Husserl, el primer Scheler, algo del primer Heidegger –tan diversos al segundo Scheler, al segundo Heidegger, y estos a su vez tan opuestos entre sí–. Al fondo del escenario, a veces ante las candilejas, otras dos figuras: Brentano y Hartmann. Todo se iluminaba bajo esta luz: fenomenología. Las *Investigaciones lógicas* se estudiaban con Gaos al dedillo, analizando sus entresijos en cada página, desmontando el encaballamiento argumental. Me hallaba otra vez ante otro esfuerzo de pureza. Su distinguir y encajar lo lógico puro era apabullante. ¡Aquel ejemplo de la máquina de calcular! Y luego, las reducciones, la apodicticidad... Husserl me atraía y repelía de consuno. Su influjo me era tan fuerte como mi reacción<sup>11</sup>.

54

Nos interesa este privilegiado testimonio porque menciona los dos motivos fundamentales que a nuestro juicio marcaron esta primera recepción de la fenomenología en España<sup>12</sup>. El primero tiene que ver con que la fenomenología no era, como indica Granell, una filosofía más entre otras, sino “la” filosofía en aquella renombrada facultad de Madrid. La traducción muy precoz de las *Investigaciones lógicas* (1929) por Gaos y Morente y su estudio “al dedillo” con el primero dan buena muestra de ello<sup>13</sup>. Pero por

<sup>10</sup> Hay disputa sobre la paternidad de este término, atribuido en un principio a Marías, que lo habría utilizado, según su propio testimonio, desde principios de los años 50. En cuanto a la primera expresión escrita constatable, se sabe ahora que antes de que José Ferrater Mora lo recogiera como una voz de su famoso diccionario en 1958, fue Manuel Granell quien lo empleó en un artículo que homenajeaba a su maestro por su setenta cumpleaños, es decir, en 1953. Los testimonios de Marías y Granell están en: Manuel Granell (2008), *Ortega y su filosofía* (ed. digital), 61, nota 42; Julián Marías (1991), *Acerca de Ortega*, Madrid, Espasa Calpe, p. 276. Para una historia de esta polémica, cf., entre otros, José Lasaga (2016), “La Escuela di Madrid: Un’interpretazione”, en *La Scuola di Madrid. Filosofia spagnola del XX secolo*, ed. Lucia Parente, Milán, Mimesis, pp. 107-124; 121 y Javier San Martín (2016), “Epílogo”, en *La Scuola di Madrid. Filosofia spagnola del XX secolo*, ed. cit., pp. 255-264; 260.

<sup>11</sup> Cfr. Manuel Granell (1977), *Ethología y existencia*, Caracas, Equinoccio, p. 16. Las obras de Granell están disponibles en internet y son de acceso público desde que la Fundación que lleva su nombre las editara digitalmente en 2008. Cfr., <http://www.fundacionmanuelgranell.com/manuelGranell.swf> [visitado por última vez el 2.11.2021].

<sup>12</sup> Cfr., también el testimonio que nos ofrece Gaos en sus *Confesiones profesionales*, especialmente en sus capítulos 2 y 3; José Gaos (1982), *Obras completas XVII. Confesiones profesionales. Aforística*, México, UNAM, pp. 59-65.

<sup>13</sup> No corrió la misma suerte la posterior traducción de Gaos de *Meditaciones cartesianas*, escrito del que Ortega recibió un manuscrito original en 1934, tras su visita a Husserl en Friburgo, y que hubiera podido ver la luz hacia 1936-37, pero que solo aparecería en 1942, ya en México, e incompleto, puesto que la V Meditación se perdió entre las ruinas del piso de Gaos situado en un céntrico barrio de la capital española en zona declarada frente de guerra. Para un estudio detallado de las peripecias históricas de este texto, así como para

qué la fenomenología era “la” filosofía. Más allá de la pretensión o necesidad de estar *à la page*, la razón última de esta centralidad se debía a que representaba la superación del paradigma moderno, del neokantismo y del idealismo, al tiempo que ofrecía las herramientas teóricas y conceptuales para refutar al psicologismo y al positivismo imperantes a comienzos del siglo XX.

El segundo motivo se expresa en la ambigua relación que, al decir del mismo Granell, los miembros de la Escuela de Madrid mantenían con el pensamiento de Husserl, con “las reducciones, la apodicticidad...”, y cómo esta filosofía “atraía y repelía de consuno”. Una conocida frase de Ortega resume, quizá, esta relación ambivalente: “la fenomenología no fue para nosotros una filosofía: fue... una buena suerte” (IX, 150). Este juicio retrospectivo aparece en el importante “Prólogo para alemanes” (IX, 125-165) de 1934, donde se produce la primera confrontación directa con la filosofía husserliana, a la que Ortega ya había expuesto algunas objeciones en su escrito inédito “Sobre la fenomenología” (VIII, 177-187) de 1929.

Tenemos, pues, por un lado, el reconocimiento explícito de que la fenomenología es la filosofía que nos permite superar el paradigma de la Modernidad, la que nos abre el campo de la “intuición” frente a los modelos clásicos de la “sensación” y la “construcción”, la filosofía que, en definitiva, resumía el nombre del quehacer filosófico en la facultad madrileña. Pero, por otro lado, esta temprana y entusiasta recepción vino acompañada de una serie de prevenciones –a las que habría que juntar con ciertos malentendidos– que desembocarán, más tarde o más temprano, en una toma de distancia crítica respecto a ella.

Esta doble relación de los miembros de la Escuela de Madrid puede rastrearse ya en la primera monografía dedicada a la filosofía de Husserl en lengua española: la tesis doctoral de Xavier Zubiri, *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, publicada en 1923<sup>14</sup>. En ella aparece también un análisis de su importancia para la recepción de la fenomenología en lengua española, cfr. Antonio Ziri6n (1996), “Gaos: ¿fenomen6logo?”, en *Filosofía moral, educaci6n e historia. Homenaje a Fernando Salmer6n*, ed. Le6n Oliv6 y Luis Villoro, M6xico, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Filos6ficas, UNAM, pp. 601-623; Javier San Martín (2010), “En la estela de Ortega y Gaos: Fenomenología y antropología”, en *Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán V*, ed. cit., pp. 73-104, y Agustín Serrano de Haro (2010), “Fenomenología y filosofía primera en perspectiva española” en ese mismo volumen, 141-152, donde sostiene que esta “es la obra que mejor expresa el derrotero hist6rico de la fenomenología en España” (p. 241). Como despu6s señaclaremos cuando nos detengamos en la obra de Miguel García-Bar6, una de sus grandes aportaciones como traductor fue, precisamente, completar la traducci6n de *Meditaciones cartesianas* (1985) iniciada por Gaos, publicada, ya con la V Meditaci6n, en M6xico-Madrid-Buenos Aires, Fondo de Cultura Econ6mica.

<sup>14</sup> Como es sabido, Zubiri defendió su memoria de Licenciatura en la Universidad Cat6lica de Lovaina en 1921 bajo el título “El problema de la objetividad seg6n Ed. Husserl I. La l6gica pura”. Fue el precedente de su tesis doctoral. Ambos trabajos est6n recogidos en el volumen, Xavier Zubiri (1995), *Primeros escritos (1921-1926)*, Madrid: Alianza/Fundaci6n Xavier Zubiri. Para un estudio de esta cuesti6n cfr., entre otros, los trabajos de Antonio

una de las tergiversaciones fundamentales que atravesará la recepción española: la identificación, o quizá mejor dicho, la no desidentificación o distinción clara entre la reducción trascendental y la reducción eidética, tesis que, a la postre, y para ser justos, no es privativa de la recepción que se efectuará en España.<sup>15</sup> Esta identificación zubiriana que, como veremos más tarde, seguirá con más o menos matices en toda su obra posterior, aparece igualmente –y pensamos que esto es muy significativo– en el orteguiano “Sobre el concepto de sensación” (1913)<sup>16</sup>.

Junto a esta asimilación de los dos tipos de reducción, y muchas veces entremezclada con ella, está el elemento que inspirará la crítica mayoritaria de los miembros de la “Escuela de Madrid” a la fenomenología: su etiquetamiento como cartesianismo, idealismo –de hecho, su canto de cisne– o filosofía de la conciencia. La procedencia de esta crítica –a continuación entraremos en ello– es también Ortega, siendo una de sus últimas plasmaciones escritas dos textos de Antonio Rodríguez Huéscar y de Julián Marías publicados en 1982<sup>17</sup>.

56

Pintor Ramos (1991), “Zubiri y los inicios de la fenomenología en España”, en *Ortega y la fenomenología*, ed. Javier San Martín, Madrid, UNED, pp. 285-296, o el más reciente de Francisco-Javier Herrero-Hernández (2018), “El joven Zubiri y su encuentro con la Fenomenología: Hacia una filosofía de la objetividad pura”, *Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de investigación filosófica y científica*, n. 3, pp. 39-56.

<sup>15</sup> Tal y como terminamos de indicar, queremos insistir en que esta “anómala” recepción de la fenomenología de Husserl en España no es privativa de estos pagos, sino que muy bien podría decirse que fue una tónica general, tanto en Europa como en el resto del mundo, debido, en gran medida, al hecho de que la mayor parte del legado husserliano solo empezó a ser conocido en toda su dimensión con la publicación de la serie *Husserliana*. Sobre la extendida confusión entre reducción trascendental y reducción eidética acaecida no solo en España, puede verse, entre otros, Jesús M. Díaz Álvarez (2003), *Husserl y la historia. Hacia la función práctica de la fenomenología*, Madrid, UNED, pp. 55-112.

<sup>16</sup> Cf., por ejemplo, Ortega y Gasset, *Obras Completas*, 652. Tanto en *Ensayos sobre Ortega*, 237, nota 98, como en *La fenomenología de Ortega y Gasset*, 140, San Martín advierte de la importancia de la transmisión que se ha hecho de esa confusión clave para entender, primero, la posición de Zubiri, luego la de Julián Marías, y, sobre todo, la puesta a punto por parte de José Gaos en su “Introducción” a su traducción de las *Meditaciones cartesianas*. De ello nos ocuparemos enseguida. También serán de mucho interés a nuestros efectos las ideas de Agustín Serrano de Haro (2016) en *Paseo filosófico en Madrid. Introducción a Husserl*, Madrid, Trotta, y (2018) “Acerca de la recepción de la fenomenología en el mundo hispánico. Respuesta a Alfonso Villa”, *Open Insight. Revista de Filosofía IX*, n. 17, pp. 9-24.

<sup>17</sup> Cfr. Antonio Rodríguez Huéscar (1982), *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*, Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia, p. 77, así como el “Prólogo” de Julián Marías a la citada obra, donde sostiene que “La obra de Husserl significa el inicio de nuestro tiempo. Y resulta que en el seno de este amanecer rebrota, en forma de idealismo fenomenológico, el error que ha corroído todo el pensamiento de la modernidad, el que ha impedido dejar atrás definitivamente las limitaciones del realismo”, 13. La citada tesis de Marías se remonta, al menos, a su escrito de 1957, “Conciencia y realidad ejecutiva. La primera superación orteguiana de la fenomenología”, publicado en la revista *Ínsula*. Por otra parte, si tenemos en cuenta que este pensador fue para una gran mayoría del público filosófico español, y durante mucho tiempo, “el intérprete oficial de

Teniendo presente el hilo argumental y sus ideas más generales recién esbozadas, vayamos a continuación, y con un poco más de detalle y afán de concreción, al modo en que tres de los grandes protagonistas de esta historia contemplaron su relación y comprensión de la fenomenología husserliana. Primero nos ocuparemos de Ortega, para a renglón seguido esbozar las consideraciones de Zubiri y Gaos.

En el caso de Ortega, su adscripción a la fenomenología estará libre de crítica hasta 1929. En los textos anteriores a esa fecha, hay una visión muy empática con las tesis husserlianas, sobre todo en lo que tiene que ver con ese dato crucial en la filosofía orteguiana que es la ejecutividad de la vida. Es más, podría decirse que la metáfora que utiliza el pensador madrileño para describir la realidad radical, la de los dioses unánimes, los *Dii Consententes*, reflejaría de modo muy adecuado el meollo de lo que Husserl entiende como el a priori de correlación intencional. Por otra parte, es cierto, que en esta etapa de "identificación fenomenológica", hay por momentos ciertas comprensiones deficientes del pensamiento del autor de las *Investigaciones lógicas*, la más destacada de las cuales es la que afecta, ya lo sabemos, a la clara diferenciación entre reducción eidética y trascendental. A veces se produce una fusión y confusión entre ambas, pero en otras ocasiones semejante asunto no está tan claro y parece entenderse que la reducción trascendental debería llevar aparejada, para ser plenamente tal, la dimensión eidética. En cualquier caso, no deja de ser interesante y muy curioso que tal falta de claridad conceptual sobre un elemento esencial de la arquitectónica husserliana, que lleva aparejada una comprensión esencialista de la fenomenología, no constituye para el Ortega de estos años motivo alguno no ya de escándalo, sino de crítica.

Sin embargo, partir de 1929, y probablemente influenciado de modo importante por la publicación de *Ser y tiempo*, las cosas cambian drásticamente. El primer texto en el que hace una crítica explícita del pensamiento de Husserl es, ya lo hemos mencionado, un manuscrito de junio de 1929 que aparece recogido póstumamente en las *Obras Completas* bajo el título "Sobre la fenomenología". A partir de esa fecha el pensador reiterará la impugnación en repetidas veces y no se desdecirá de ella. Aunque hay ciertas variaciones no exentas de importancia, el eje central de la misma afirma que la epojé y reducción trascendental convierten a la fenomenología en una repristinización del idealismo y colocan a la filosofía de Husserl como cumbre del cartesianismo. Se trata, en suma, como ya señalamos, de la comprensión del pensamiento husserliano como una filosofía de la con-

---

Ortega" (cfr. José Luis Abellán (1978), *Panorama de la filosofía española actual*, Madrid, Espasa, p. 72), puede concluirse, al menos como hipótesis razonable, que esta idea de la fenomenología como idealismo, entremezclada con la identificación de ambas reducciones, se convirtió para la mayor parte de los estudiosos contemporáneos en algo así como la posición "oficial" de Ortega y del orteguismo reunido en torno a la "Escuela de Madrid".

ciencia<sup>18</sup>. El razonamiento, expresado de modo sumario es el siguiente. La conciencia, dice Ortega, es por principio, como el propio Husserl reconoce, ponente, es decir, es una conciencia ejecutiva (*vollziehendes*). Y lo que pone o ejecuta es el mundo. Pues bien, si para el Ortega anterior a 1929 la fenomenología había descubierto esta estructura correlativa mediante el desasimiento (epojé) del mundo (tesis realista) y la vuelta reflexiva (reducción) hacia las vivencias de la conciencia en las que se manifiesta ese mundo, ahora la epojé y la reducción dejan de ser operaciones que permiten descubrir la intencionalidad, para hacer justo lo contrario: suspenderla en su sentido más verdadero. Epojé y reducción quiebran la correlación intencional de la conciencia directa ponente y la sustituyen por la conciencia refleja, que se afirma ahora como *absoluta*. Esta conciencia refleja, al suspender la ejecutividad y volver la mirada sobre sí, disuelve la propia realidad del mundo, transformándolo en un puro contenido de conciencia, en representación, en “pensamiento”. Por eso la fenomenología es ahora idealismo. Pero si la fenomenología pone como absoluta o primaria a la conciencia refleja y no a la directa, como en estos momentos cree Ortega, lo que hace es falsear el fenómeno originario, obviar que lo primario es la vida que experimenta mundo, la conciencia que pone o ejecuta el mundo. Dicho de otra manera, a la altura de 1929, el pensador madrileño entiende que el proceso reflexivo que acompaña a la reducción distorsiona radicalmente el dato primario: la correlación yo-mundo, poniendo como fundamento una conciencia refleja que siempre es segunda frente aquél. Como consecuencia de este giro, si en el Ortega anterior a esa fecha la metáfora de los *Dii Consentes* era la propia de la fenomenología y de su propia filosofía en tanto que “fenomenológica”, a partir de este momento la figura de los dioses etruscos dejará de vincularse al pensamiento de Husserl<sup>19</sup>. Esta impugnación de la fenomenología se mantuvo, como ya se afirmó al principio, prácticamente sin matices hasta el final de su vida.

En lo que a Xavier Zubiri se refiere, su relación con la fenomenología

<sup>18</sup> Algunos de los textos más destacados en los que aparece esta acusación son: ¿Qué es la vida? Lecciones del curso 1930-1931; Principios de metafísica según la razón vital. *Curso de 1932-1933*; *Prólogo para alemanes*; *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*. En los dos primeros aparece en Ortega y Gasset, *Obras completas*, vol. VIII, 417; 639; en los dos segundos en el vol. IX, 154-160; 1119-1120. Javier San Martín ha dedicado todo un libro –verdadera suma de sus trabajos al respecto– a ver, entre otras cosas, las diferentes modulaciones de esta objeción de idealismo, modulaciones que traduce como crítica de diferente cariz o no siempre coincidentes según son expuestas en 1934 y 1941. De acuerdo con él, en el “Prólogo para alemanes” Ortega criticaba al fenomenólogo por inventar la “conciencia-de”, mientras que en *La idea de principio en Leibniz* (IX, 1119) la objeción sería distinta, pues en esa nota el fenomenólogo no inventa la conciencia-de, sino que su objetivo es describir la conciencia primaria (cfr. San Martín (2012), *La fenomenología de Ortega y Gasset*, Biblioteca Nueva-Fundación Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, p. 170).

<sup>19</sup> Para la exclusión de la fenomenología de la metáfora de los *Dii Consentes*, cfr. Ortega y Gasset, *Obras completas*, vol. IX, 158.

husserliana resulta igualmente compleja. Por un lado, encontramos una crítica continua a lo largo de toda su obra que parece mantenerse constante desde sus primeras enunciaciones. En efecto, si cogemos dos textos significativos a nuestros efectos, textos que distan 40 años el uno del otro, a saber, la ya citada tesis doctoral de 1923 y sus famosas e influyentes *Cinco lecciones de filosofía*, aparecidas en 1963, vemos que en lo fundamental poco ha cambiado en la comprensión zubiriana de la fenomenología. En efecto, como bien ha mostrado Agustín Serrano de Haro, ni los años transcurridos ni el hecho de que hayan visto la luz obras capitales del propio Husserl –obras que han alterado sustancialmente la interpretación tradicional de este autor– parecen haber tenido un verdadero impacto en el vasco<sup>20</sup>. Su interpretación se articula en torno a dos ideas básicas. En primer lugar, la de que “el fenómeno puro es esencia, es ser”, de ahí que la fenomenología sea concebida por Zubiri como “un objetivismo radical de las esencias”<sup>21</sup>. En segundo lugar, e íntimamente relacionada con la anterior, la consabida y ya apuntada identificación de la reducción fenomenológica con la reducción eidética. En ambos casos, es de destacar también el hecho de que el pensador vasco, según muestra Serrano de Haro<sup>22</sup>, no apoya su comprensión mayoritaria de la fenomenología en los textos de Husserl, sino en la lectura que Max Scheler expuso de la misma en *El formalismo en la ética* (1913)<sup>23</sup>.

Sin embargo, y junto a la crítica zubiriana de la fenomenología que terminamos de reseñar, es preciso destacar, por otro lado, la propia impronta fenomenológica de obras tan importantes como *Naturaleza, Historia, Dios* (1944) o la trilogía *Inteligencia y realidad* (1980), *Inteligencia y logos* (1982) e *Inteligencia y razón* (1983). En tal sentido, una interpretación de esos y otros textos de Zubiri a la luz de lo que se ha dado en llamar el “nuevo Husserl”, podría deparar más de alguna sorpresa sobre los posibles puntos de encuentro de ambos filósofos más allá de la “literalidad” de las críticas explícitas. Algunos intérpretes han emprendido ya con buen tino esa tarea de revisión de la relación de ambos filósofos<sup>24</sup>.

Pasamos ahora a la figura de José Gaos. A lo largo de su vida, el pensador transterrado dedicó un buen número de páginas a hablar de Husserl y su pensamiento. Su labor como traductor y, por lo tanto, su conocimiento

<sup>20</sup> Serrano de Haro (2016), p. 42.

<sup>21</sup> *Ibíd.*, p. 22.

<sup>22</sup> *Ibíd.*, p. 31.

<sup>23</sup> A pesar de que contamos ya con algunos trabajos sobre la influencia de Scheler en la recepción de la fenomenología husserliana en España, pensamos que un asunto tan crucial como este, asunto que en nuestra opinión explicaría algunas de las peculiaridades de la recepción española, está aguardado todavía por una buena monografía.

<sup>24</sup> Cfr., entre otros, los trabajos de Jesús Conill (2000), “La transformación de la fenomenología en Ortega y Zubiri”, en *Ortega y la fenomenología*, ed. cit., pp. 296-312; “Die Phänomenologie bei Zubiri”, en *Phänomenologie in Spanien*, ed. cit., 43-56; así como los estudios ya mencionados de Pintor Ramos y de Herrero-Hernández.

de primera mano del filósofo germano le ha dado a su enfoque una tonalidad particular en la que, al menos de entrada, parece haber una mayor claridad conceptual sobre la propia arquitectónica de la fenomenología. Así, a diferencia de Zubiri y Ortega, Gaos sí distingue en sus trabajos con nitidez entre reducción eidética y trascendental. Sin embargo, al igual que ellos, acabará tildando a la filosofía husserliana de "idealista". Es verdad que Gaos, en su magnífico estudio introductorio de las *Meditaciones cartesianas*, "Historia y significado", se enfrenta –ya desde suelo mexicano– a "tantas exposiciones de la fenomenología y juicios sobre ella, que son las exposiciones y los juicios que han prevalecido en la literatura didáctico-filosófica"<sup>25</sup>. El déficit básico de todas ellas, sostendrá, será el de reconocer "la sustancial innovación y aportación aprovechable y perdurable de la fenomenología en 'el método fenomenológico' –entendido en el sentido de la 'fenomenología eidética' *ablata* del 'resto' de la fenomenología"<sup>26</sup>. Ahora bien, a pesar de su contundente denuncia de esta concepción "ablata" de la fenomenología, y a pesar también de su distinción explícita entre ambas reducciones, lo cierto es que Gaos terminará sosteniendo que la fenomenología, una vez efectuada la reducción trascendental, ha de culminar en una ciencia eidética de la conciencia, pues no otra cosa significa la pureza de esta a la que aspira Husserl. Citamos a Gaos por extenso en un fragmento que consideramos muy significativo:

60

..., y aunque Husserl enseñe expresamente que la conciencia pura sigue siendo un *factum* empírico, o que la fenomenología trascendental es una fenomenología empírica o fáctica, si no se reduce eidéticamente la conciencia pura a su esencia, la reducción trascendental, y ella sólo, ¿no trae consigo la eidética? La conciencia pura, pura de toda oposición y apercepción de realidad, ¿no será puramente la esencia de la conciencia?, el fenómeno puro ¿la esencia del fenómeno correspondiente? Y a la inversa, cuando se piensa tener la esencia de la conciencia o de uno de sus fenómenos, se tendría en verdad la conciencia pura o el fenómeno puro. La transición natural de todo "idealismo" a un idealismo trascendental consistiría en esta identificación de la depuración de realidad y la reducción a las puras quintaesencias, fundada en la misma naturaleza de las cosas. Tal identificación quizás pudiera justificar a la ablación de la "fenomenología eidética" contra Husserl, pero seguramente que no la justificaría contra las filosofías que reconocen lo trascendental, la "realidad radical", no en ninguna conciencia más o menos general por abstracta, pues toda mera conciencia es un abstracto de la concreción de la vida que la sustenta y circunda, sino en esta vida<sup>27</sup>.

Y justo en esta última consideración, de clara resonancia orteguiana, puede adivinarse que Gaos da por buena la objeción de su maestro a Husserl, la que ve la fenomenología como cartesianismo, como idealismo, como una

<sup>25</sup> Cfr. José Gaos, "Historia y significado", Introducción a *Meditaciones cartesianas*, ed. y trad. cit. de García-Baró, p. 26.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 25-26.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 28.

filosofía de la subjetividad que antepone la conciencia refleja a la directa, a la vida verdadera<sup>28</sup>. Es más, la tesis gaosiana última a este respecto parece asumir y desbordar a la vez la crítica de Ortega al extremar la idea de vida como realidad radical y depurarla de toda falsa generalidad. Pues vida no es un conjunto de imposibles categorías o existenciaris presentes en toda existencia, sino la concreción absoluta de cada individuo en el incesantemente fluyente aquí y ahora. Pero si tal cosa es cierta, si esa es la realidad radical, la filosofía no es otra cosa que la autobiografía del filósofo o filósofa, una narración exclusivamente individual de su discurrir por el mundo. Estamos, en efecto, en su conocida tesis de la filosofía como confesión personal. Volvemos a citar a Gaos en un fragmento que continúa justamente donde terminaba el anterior:

Es por lo que me parece que de la trayectoria contemporánea de la filosofía es el único término lógico de llegada y partida hacia el futuro tomar la "realidad radical" en su concreción extrema y absoluta. La realidad de verdad absolutamente indubitable, el punto de *partida* del filosofar, no puede ser, no es, de hecho, ni el *cogito* a que se llega a través de la duda metódica, ni la "conciencia pura" a que se *llega* por medio de la reducción trascendental, ni en general el *contrasentido* de ningún *dato* buscado y encontrado solo al término de la busca y hasta rebusca; solo puede ser, solo es, de hecho, lo único *dado* sin contrasentido, lo único con que se *encuentra* antes de toda búsqueda el filósofo: él mismo en su situación de querer partir hacia donde sea –la "realidad radical" es "nuestra vida", pero no tomada en ninguna generalidad, como la "vida humana", pues toda generalidad es más o menos abstracta y relativamente irreal, sino tomada en la concreción absoluta del filósofo aquí y ahora conviviente con sus prójimos más o menos afectivamente próximos en el espacio y en el tiempo– Esto acarrea una primera consecuencia soliviantante: cada filosofía equivaldría tácitamente a, o sería explícitamente, una confesión personal y unas memorias históricas, una autobiografía y una autobiográfica Historia...<sup>29</sup>.

Por ello, y por más que Gaos distinga claramente, como hemos visto, entre reducción trascendental y reducción eidética, sigue alineado, como también terminamos de señalar, en lo que ha sido el tono general de la crítica vertida por Ortega y el orteguismo.

Puestas así las cosas, y una vez vistas las ideas que estos tres decisivos pensadores tenían de la filosofía de Husserl, volvamos ahora a las preguntas iniciales de este apartado. ¿Fundó Ortega una escuela de fenomenología tal y como parece que le dijo al autor de *Ideen* en su visita de 1934? La respuesta a esta cuestión es ambigua y depende de la idea que tengamos de fenomenología. Sin poder entrar ahora en mayores honduras, podríamos decir que Ortega y la así llamada 'Escuela de Madrid' tienen un tono fenom-

<sup>28</sup> Por lo demás, esta tesis crítica de Ortega se encuentra recogida explícitamente con nombres y apellidos en "Historia y significado" y es presentada, igual que la analítica del *Dasein* heideggeriana, como necesarias radicalizaciones, aunque insuficientes, de la "fenomenología de la conciencia pura de Husserl". Cf., "Historia y significado", p. 26. Continuamos esta argumentación seguidamente en el grueso del texto.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 28-29.

enológico en su afán por atenerse a lo dado, por evitar cualquier modelo sensualista o constructivista, por privilegiar la descripción, por entender, en suma, que el centro filosófico se sitúa en la correlación sujeto/mundo y sus alrededores. Desde este punto de vista, o sentido lato de qué es fenomenología, quizá pueda hablarse de una peculiar escuela de fenomenología agavillada en torno a Ortega. Y desde luego no parece haber muchas dudas de que la fenomenología, y en particular la fenomenología husserliana, es uno de los referentes capitales del pensador madrileño y sus discípulos. Sin ella, por acción y reacción, es imposible comprender sus respectivas filosofías. Pero tampoco es menos cierto que en todos ellos y en distintos momentos, incluyendo al mismo Ortega, parece haber un desborde consciente del pensamiento de Husserl –desde luego de aquello que ellos entendían por tal– que los lleva por distintos derroteros que, teniendo como base la idea común de vida, terminan por aseverar posiciones filosóficas diferentes, algunas de ellas escasamente compatibles con los planteamientos husserlianos<sup>30</sup>.

62

---

<sup>30</sup> En un conocido texto de 1941, *Apuntes sobre el pensamiento*, Ortega atribuye *La crisis de las ciencias europeas*, en concreto, la parte aparecida en la revista *Philosophia* (1936) a Fink y no a Husserl. La razón última de esta osada y falsa aseveración es que, según sus propias palabras, en semejante texto el pensador alemán habla y se hace cargo de la historia, siendo así que “la fenomenología salta a lo que nunca pudo salir de ella. Para mí ha sido sumamente satisfactorio este brinco de la doctrina fenomenológica porque consiste, nada menos, que en recurrir a la... «razón histórica»” (VI, 29, nota). Este fragmento ha dado mucho que hablar desde el punto de vista de la identificación de Ortega y la filosofía husserliana, pues tomado en su literalidad parecería indicar que nuestro filósofo asimila de algún modo sus tesis a lo que aparece en esa parte de *La crisis*, que indudablemente es de Husserl. En este sentido, si Ortega mal comprendió al maestro germano y, a la vez, asimila su razón histórica a lo que sería una versión más exacta de la fenomenología, entonces la consecuencia más lógica es entender que el autor de *Meditaciones del Quijote* está sosteniendo que lo que él hace es fenomenología de estirpe husserliana, aunque no quiera reconocerlo dados los prejuicios y fallas en su intelección de aquella. Este modo de razonar tiene avales, desde luego, pero no es menos cierto que no hay más testimonios posteriores de esa asimilación *malgré lui* de ambas filosofías, aun en su versión falsamente finkiana. Lo cual no deja de llamar la atención, pues hubiera representado una radical confirmación de que sus tesis estaban siendo abaladas por lo más granado del pensamiento europeo de la época. Por otro lado, también es posible leer el exabrupto autorial y el testimonio consiguiente de identificación como un exceso verbal que, mirado más en detalle, no se sustancia en una verdadera equivalencia de ambas filosofías. Recuérdese a este respecto, que el pensador madrileño señala también antes y después del 41, y en bastantes más ocasiones, que su filosofía sostiene con anterioridad a Heidegger muchas de las cosas centrales que este afirma, aunque con menos patetismo. En tal sentido, si seguimos ambos razonamientos –el “husserliano” y el “heideggeriano”– en su literalidad, y si entendemos –como parece plausible– que Husserl y Heidegger no están defendiendo exactamente lo mismo, no resulta tan fácil poder identificar a Ortega, sin más, con el primero. Sea como fuere, es este un tema debatido que permanece abierto en sus dos grandes interpretaciones: la que toma este testimonio como confirmación decisiva de que la matriz filosófica de Ortega es la fenomenología de Husserl y la que lo minusvalora como exceso verbal y entiende que semejante cosa, a pesar de la literalidad de lo manifestado

Por lo que se refiere a la segunda cuestión, a en qué medida la ruptura y dispersión de la Escuela, a raíz de la guerra civil, incidió de manera decisiva en la recepción de la fenomenología en España, nos gustaría apuntar lo siguiente. Aunque siempre resulta muy difícil hacer futuribles históricos, parece razonable pensar que nuestra maltrecha tradición filosófica hubiera tenido otro pelaje de haberse mantenido aquella facultad de filosofía de la añorada Universidad Central. Los Gaos, Zubiri, Zambrano, Marías, Morente, Huéscar o Granell, con el mismo Ortega a la cabeza, habrían formado a generaciones sucesivas y dado altura verdadera a las discusiones filosóficas del momento, poniéndonos por fin a la "altura de los tiempos". La pobreza de lo que vino después, comparado con lo que había, no parece dejar muchas dudas a este respecto. En continuidad con esta tesis, parece razonable señalar también que la dispersión de los miembros de la Escuela afectó, por tanto, a la recepción de la fenomenología. Su estudio cooperativo en manos de pensadores y pensadoras tan excelentemente dotados seguro que hubiera contribuido a una comprensión más cabal y normalizada. Y, sin embargo, nos parece muy aventurado sostener que hubiera sido radicalmente distinta. Sobre todo, en lo que afecta a la concepción de la fenomenología como cartesianismo, como idealismo o filosofía de la conciencia a superar. Como hemos visto, tal idea orteguiana es algo así como la clave de bóveda en la comprensión que una mayoría de los miembros de la Escuela tienen del pensamiento husserliano; y tal cosa sucede antes de la guerra. Es más, el propio Gaos, quizá quien mejor tiene en la cabeza la arquitectónica husserliana, asume y radicaliza también la idea orteguiana, tal y como hemos pretendido mostrar, y aunque no confunde, como igualmente hemos visto, reducción trascendental y reducción eidética, en absoluto cambiará de posición, incluso cuando en un conocido debate mantenido en México en 1963 sobre el concepto de mundo de la vida tenga frente a sí a conocidos intérpretes que le están diciendo que los manuscritos y los volúmenes de *Husserliana* que van apareciendo no parecen avalar sin más su lectura<sup>31</sup>.

Por otro lado, no hay que olvidar que la tesis del Husserl idealista era muy frecuente, y nos atreveríamos casi a decir que dominante, no solo en la Escuela de Madrid, sino en una amplia mayoría de círculos filosóficos que no estaban ocupados directamente, y muy de primera mano, con el pensamiento del fundador del movimiento. Además, tal manera de entenderlo ha durado hasta hace relativamente poco, no estando completamente extinta. Hágase memoria de la famosa sentencia que, desde dentro del propio movimiento fenomenológico, sostenía que Husserl no había tenido continuadores en sentido estricto, sino apóstatas y discípulos heterodoxos.

Por estos motivos, y en lo que a España se refiere, creemos que es muy

---

por el pensador madrileño, no se sostiene, sobre todo en lo que afecta al Ortega maduro, más cercano a algún tipo de hermenéutica e historicismo.

<sup>31</sup> Cfr. Javier San Martín (2015), "Las anotaciones de Gaos en el Congreso sobre el mundo de la vida", en *La nueva imagen de Husserl*, Madrid, Trotta, pp. 45-60.

aventurado decir que si la Escuela hubiera permanecido “junta”, la recepción habría sido diferente, modificando su posición con respecto a Husserl para verse ahora como continuadores de su tarea. Nunca lo podremos saber, ciertamente, pero consideramos que no hay muchos datos sólidos que apunten en esa dirección.

El cambio de paradigma interpretativo con respecto al creador de *Investigaciones lógicas* no empezará a darse en España hasta comienzos de los años setenta, de forma no muy distinta a lo que va a ocurrir en otros países. La publicación de algunos de los tomos centrales de *Husserliana*, como los tres dedicados *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* (1973), y la feliz coincidencia de un grupo de talentosos intérpretes serán los responsables del mismo. De esta segunda etapa nos ocuparemos en las páginas que siguen.

## 2. LA RECEPCIÓN DE HUSSERL EN LA ESPAÑA CONTEMPORÁNEA

64

Como hemos visto en el apartado anterior, la recepción del pensamiento husserliano en España ha estado marcada, después de unos inicios muy tempranos y prometedores, por los sobresaltos y altibajos que han acompañado tristemente la historia del país desde finales del XIX hasta prácticamente el último tercio del siglo XX.

Con el advenimiento de la democracia y la normalización de la vida universitaria y cultural, la investigación sobre Husserl, al igual que sobre otros muchos autores, ha dejado de estar condicionada por las trincheras y urgencias político-culturales de uno u otro signo para situarse, con toda naturalidad, como un campo de estudio tan respetable como cualquier otro y, por ello, sometido “sólo” a los vaivenes filosóficos que de cuando en vez recorren España y el resto de los países en los que se cultiva la filosofía en condiciones no excepcionales. Y en esta nueva situación, creemos que no es exagerado decir que los trabajos sobre Husserl o con honda influencia de su pensamiento han tenido la fortuna de dar en nuestra historia reciente con un grupo de investigadores, no excesivamente numeroso pero de gran calidad, que ha colocado nuevamente los estudios husserlianos, como diría Ortega, a la “altura de los tiempos”.

Para empezar a situarnos en relación a ese grupo de investigadores e investigadoras o, mejor dicho, en relación a algunos de ellos<sup>32</sup>, nos parece

<sup>32</sup> En el presente ensayo no vamos a cubrir la totalidad de la recepción de la obra de Husserl en nuestro país. Es éste un trabajo que todavía está por hacer con el cuidado que se merece y excede con mucho la pretensión de estas hojas. Ellas sólo quieren ser una serie de apuntes incompletos sobre algunos de los mejores representantes de esa nueva puesta en forma de los estudios husserlianos en la España contemporánea. Hablaremos en concreto de la trayectoria de siete autores que cumplen el siguiente criterio básico: haber escrito una tesis, monografía o libro relacionado directamente con el pensamiento de Husserl. Sabemos que es un criterio que a muchos les podrá parecer arbitrario, pero tratándose de un ensayo sobre la recepción española contemporánea de Husserl y de los

que podría ser útil tener presente la clasificación generacional que Javier San Martín ha hecho sobre la recepción de la fenomenología en España en su prólogo al volumen *Phänomenologie in Spanien*<sup>33</sup>. San Martín distingue allí nítidamente cuatro generaciones de fenomenólogos. La primera estaría representada de modo máximo por la figura de José Ortega y Gasset, el introductor y animador de los estudios fenomenológicos en nuestro país. La segunda incluiría a los discípulos más directos de Ortega, aun cuando ellos no se hubieran considerado a sí mismos fenomenólogos en sentido estricto, es decir, a filósofos como José Gaos, Xavier Zubiri, Manuel Granell o María Zambrano, entre otros<sup>34</sup>. La tercera, que desarrolló su labor

---

estudios husserlianos, creemos que tiene cierta justificación. Los personajes serán: Javier San Martín, Miguel García-Baró, César Moreno, Agustín Serrano de Haro, Pilar Fernández Beites, Andrés Simón Lorda y Jesús M. Díaz Álvarez. Por otro lado, no quisiéramos dejar de señalar que dentro de los autores que cumplen ese criterio y que deberían aparecer en un estudio completo y sistemático sobre este asunto, pero de los que desgraciadamente no nos podemos ocupar ahora, tendrían que estar, entre otros: José María García Gómez-Heras, (cfr. (1989), *El apriori del mundo de la vida*, Barcelona, Anthropos), Isidro Gómez Romero (cfr. (1986), *Husserl y la crisis de la razón*, Madrid, Cincel), Josep M. Esquirol (cfr. (1992), *Responsabilitat y món de la vida: estudi sobre la fenomenologia husserliana*, Barcelona, Anthropos), Joseph María Bech (cfr. (2001), *De Husserl a Heidegger: la transformació del pensament fenomenològic*, Barcelona, Universitat de Barcelona), Patricio Peñalver (cfr. *Crítica de la teoría fenomenológica del sentido*, Granada: Universidad de Granada, 1979), Ricardo S. Ortiz de Urbina (cfr. (1984), *La fenomenología de la verdad: Husserl*, Oviedo, Pentalfa; (2014), *Estromatología: teoría de los niveles fenomenológicos*, Madrid, Brumaria), Urbano Ferrer (cfr. (2008) *La trayectoria fenomenológica de Husserl*, Pamplona, Universidad de Navarra); (2011), *La ética de Edmund Husserl* [con Sergio Sánchez Migallón], Sevilla, Thémata/Plaza y Valdés, Mariano Crespo (cfr. (2013), *El valor ético de la afectividad. Estudios de ética fenomenológica*, Santiago de Chile, Universidad Católica de Chile), quien, junto con Mariana Chu y Luis R. Rabanaque (2020), ha traducido recientemente las importantes lecciones husserlianas de *Introducción a la ética* (Madrid, Trotta), Francisco Conde Soto (cfr. (2009), *Tiempo y conciencia en Edmund Husserl*, Santiago, Servicio de Publicaciones da Universidade de Santiago de Compostela) o Alicia de Mingo (cfr. (2017), *Ciencia objetiva y mundo de la vida. Husserl vs. Galileo y Copérnico. Una introducción a la crítica de Husserl al cientificismo*, Sevilla, Fénix Editora).

<sup>33</sup> Javier San Martín, "Vorwort", en *Phänomenologie in Spanien*, ed. cit., pp. 7-10. Miguel García-Baró ha escrito un breve pero sustancioso artículo sobre "El pensamiento fenomenológico" en España. Cf., García-Baró (2009), "El pensamiento fenomenológico", en *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, Manuel Garrido, Nelson R. Orringer, Luis Manuel Valdés Villanueva y Margarita M. Valdés (eds.), Madrid, Cátedra, pp. 839-844. Aunque hay ciertas disonancias entre el relato de San Martín y el de García-Baró, la información que ambos ofrecen es en muchos momentos complementaria. Entre las disonancias no quisiéramos dejar pasar por alto la consideración que este último hace de Juan Miguel Palacios, "el principal discípulo fenomenológico de Millán [Puelles]", como el respetado profesor sin el que "no se puede comprender la transmisión real del espíritu de la Escuela de Madrid de antes de la guerra a las generaciones que han trabajado desde 1970 en España" (García-Baró (2009), p. 842). Juan Miguel Palacios será decisivo en el devenir intelectual del propio García-Baró. Sobre ello diremos algo más cuando nos ocupemos de ciertos rasgos de la obra del autor de *Vida y mundo*.

<sup>34</sup> En el artículo antes citado, Miguel García-Baró, a diferencia de Javier San Martín, incluye a Julián Marías en la estirpe fenomenológica de proveniencia orteguiana y matiza, en

intelectual en las difícilísimas condiciones de la universidad franquista de posguerra, la formarían profesores como Antonio Millán Puelles o Fernando Montero Moliner<sup>35</sup>. La cuarta, por fin, reuniría a discípulos más o menos directos de ambos que en la actualidad están ejerciendo su magisterio y son responsables, en gran parte, del relanzamiento de la fenomenología en general y del estudio de Husserl en particular. El propio San Martín o Miguel García-Baró son dos nombres imprescindibles de ella<sup>36</sup>. Dar a conocer el trabajo de este pujante grupo era precisamente uno de los objetivos del volumen compilado y prologado por el fenomenólogo navarro, aunque en él no faltaba la colaboración de algunos miembros de la generación anterior todavía activos, como era el caso del añorado Fernando Montero, ni la contribución de lo que allí se anunciaba como una remesa de fenomenólogos y fenomenólogas más jóvenes que ya habían estudiado en la universidad de la nuevamente estrenada democracia. Pertenecientes a esa "quinta generación" en ciernes, escribían en aquel libro dos jóvenes profesores: Agustín Serrano de Haro y César Moreno. A ellos y a gente como ellos les confiaba San Martín el futuro de la fenomenología en España.

66

Pues bien, haciendo quizá bueno el pronóstico, creemos que no es una casualidad que cinco de los siete investigadores que van a aparecer en este artículo (César Moreno, Agustín Serrano de Haro, Andrés Simón Lorda, Pilar Fernández Beites y Jesús M. Díaz Álvarez) pertenezcan a la susodicha "quinta generación", aunque uno de ellos, Andrés Simón Lorda, nos dejó hace unos años, truncando lo que prometía ser una de las más brillantes contribuciones al estudio y desarrollo del pensamiento de Husserl y la fenomenología en general. Los otros dos fenomenólogos a los que vamos a referirnos serán Javier San Martín y Miguel García-Baró.

#### LOS NUEVOS MAESTROS

Después de este preámbulo, y ya que hemos hablado de generaciones, creemos que corresponde empezar este apartado por los dos miembros cuanto a Gaos, que el historicismo de éste "en sus años de madurez mexicanos se encuentra ya más en el campo de la hermenéutica que en el de la fenomenología original" (García-Baró, *ibid.*, 841).

<sup>35</sup> García-Baró incluye en este grupo a Leopoldo-Eulogio Palacios, antiguo asistente de Manuel García Morente. San Martín menciona a Sergio Rábade. Entre las obras más destacadas de Millán Puelles cabría citar (1947), en el contexto de nuestro estudio, su libro *El problema del ente ideal: un examen a través de Husserl y Hartmann* (Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas). De Montero Moliner (1987), podemos destacar, entre otros, sus libros *Retorno a la fenomenología* (Barcelona, Anthropos) y (1994) *Mundo y vida en la fenomenología de Husserl* (Valencia: Universitat de València).

<sup>36</sup> Sin ninguna pretensión de exhaustividad, otros miembros importantes de este grupo serían Josep María Bech, Jesús Conill, Urbano Ferrer; José María García Gómez-Heras; José Lasaga; Rafael Lorenzo; Vicent Martínez Guzmán, M<sup>a</sup> del Carmen Paredes, Patricio Peñalver, Francesc Pereña, Ramón Rodríguez, etc. A caballo entre esta y la siguiente generación estarían M<sup>a</sup> Luz Pintos, Nel Rodríguez Rial, M<sup>a</sup> Carmen López Sáenz, etc.

de la cuarta generación: Javier San Martín y Miguel García-Baró. Como antes mencionamos, ambos son dos figuras centrales e imprescindibles en la recepción de la fenomenología husserliana en la España contemporánea y por ello no es extraño que, con la excepción de César Moreno, el resto de los integrantes de la siguiente generación sean discípulos directos de uno u otro.

I. Javier San Martín, al igual que García-Baró, es un excelente conocedor de la obra del viejo maestro de Prossnitz, al que ha dedicado una enorme cantidad de artículos y dos libros que han tenido una honda influencia en la recepción española del pensador alemán en el período del que nos estamos ocupando. Nos estamos refiriendo a *La estructura del método fenomenológico* (1986), reelaboración de su tesis doctoral realizada en el archivo Husserl de la Universidad de Friburgo, y *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón* (1988)<sup>37</sup>. Los títulos de estos dos libros nos dan, por otra parte, las claves fundamentales que han guiado su trabajo sobre Husserl. Primero, un análisis escrupuloso y detallado de la estructura de la fenomenología husserliana, es decir, de sus conceptos fundamentales –en particular el de reducción– y su mutua articulación. Este trabajo de comprensión no será, sin embargo, igual que en el caso de García-Baró, un fin en sí mismo sino un medio para desarrollar su propio camino del pensar. En el caso de San Martín, y de la mano Husserl, aunque sin excluir otros fenomenólogos, principalmente Merleau-Ponty y la versión más husserliana de Ortega, se pretenderá reivindicar una filosofía del ser humano en la que la razón y su defensa van a ocupar la línea medular –a este respecto pueden verse el conjunto de estudios recogidos en el volumen *La fenomenología como una teoría de la racionalidad fuerte* (1995)–<sup>38</sup>. Y no hace falta más que echar un vistazo a sus inicios filosóficos para corroborarlo. En efecto, fue precisamente este interés por articular una filosofía del ser humano el que llevó al por entonces joven filósofo a la Universidad de Lovaina<sup>39</sup>. Su objetivo inicial era estudiar fenomenología en su versión merleau-pontyana de la mano de uno de los máximos especialistas del momento: Alphonse de Waelhens. El porqué de esta decisión hay que buscarlo en que para San Martín la filosofía del fenomenólogo francés abría una visión del humano que superaba con total decisión el, a su juicio, insostenible dualismo cartesiano. Sin embargo, había en la economía de la obra de este autor un as-

<sup>37</sup> De este último libro, publicado originalmente por la editorial Anthropos, ha aparecido una edición ligeramente modificada en la editorial Biblioteca Nueva. Cf., Javier San Martín (2008), *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón. Introducción a la fenomenología*, Madrid, Biblioteca Nueva). Para el primero de ellos, cf., Javier San Martín (1986), *La estructura del método fenomenológico*, Madrid, UNED.

<sup>38</sup> Javier San Martín (1995), *La fenomenología como una teoría de la racionalidad fuerte*, Madrid, UNED.

<sup>39</sup> Su formación inicial tuvo lugar en las universidades de Comillas y Complutense. En esta última el profesor con el que trabajó más de cerca fue Sergio Rábade, quien fue su director de tesis.

pecto que no terminaba de entender, a saber, el encaje del horizonte social, de la intersubjetividad, en un tipo de filosofía que como la fenomenológica utilizaba la reducción como acceso primero y primario a un yo aparentemente solipsista. El intento de comprensión de ese punto fundamental le llevó de Merleau-Ponty a Husserl y de Lovaina a Friburgo, donde escuchó los últimos seminarios de Eugen Fink y los primeros de W. von Herrmann. Es en este momento cuando empieza su preocupación por la naturaleza de la fenomenología, por sus conceptos estructurales, particularmente, como ya dijimos, por el de reducción fenomenológica en tanto que momento fundante de la filosofía, en especial, de una filosofía del ser humano. Muchos manuscritos de Husserl entonces inéditos le sirvieron para alumbrar una visión, en aquel momento muy novedosa, del pensar husserliano. Bajo esta nueva perspectiva podía trazarse una continuidad para muchos insospechada entre ese Husserl de los manuscritos y el Merleau-Ponty del *Prólogo a la Fenomenología de la percepción*. Se cerraba de esta manera el círculo de problemas que lo habían llevado a Lovaina.

68

Teniendo presente todo lo dicho, no es de extrañar que de entre los textos de Husserl la *Grundproblemevorlesung 1910/1911* ocupe en el esquema de comprensión de San Martín un papel capital. La teoría de las *Vergegenwärtigungen* y, a una con ella, las consideraciones que allí se vierten sobre la reducción intersubjetiva serán decisivas para el fenomenólogo navarro<sup>40</sup>. Pero como ya se afirmó más arriba, la exégesis de la obra de Husserl era para San Martín, igual que será para García-Baró, una guía poderosa desde la que iniciar el propio camino. Sería del todo falso e injusto ver a ambos maestros “solamente” como eminentes hermeneutas del autor de *Ideen*. En el caso de San Martín, lo que más le atraía e interesaba de la fenomenología husserliana, así como de la obra de Merleau-Ponty y más tarde de la de Ortega, era, como ya vimos, su oferta filosófica para pensar la vida humana. Pero como la vida humana se estudiaba también en las ciencias humanas y sociales, la práctica y el estudio de éstas, sobre todo de la antropología cultural y de la psicología, le parecieron ineludibles. Desde ellas, sin embargo, la filosofía recibía continuamente un desafío, pues sus explicaciones del humano parecían dejar sin cabida, es decir, sin sentido, a la misma reflexión filosófica. No obstante, gracias a ese contacto y práctica con las ciencias humanas, San Martín pudo valorar en toda su amplitud cómo Husserl primero y luego Merleau-Ponty habían sido tremendamente sensibles a dicho desafío. Pudo así entender y explicarse cabalmente el sentido de algunas de sus frases más emblemáticas y enigmáticas, frases que tenían detrás toda una epistemología de las ciencias humanas, que terminó por convertirse en uno de los campos prioritarios de su propia

<sup>40</sup> César Moreno y Javier San Martín editaron y tradujeron bastantes años después esta crucial lección. Cf. Edmund Husserl (1994), *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Alianza. En 2020 ha aparecido en la misma editorial una nueva edición completamente revisada.

reflexión. Un ejemplo de ello sería la sentencia en la que Merleau-Ponty sostiene que el ser humano no es el resultado de las múltiples causas que lo producen; o las numerosas frases de Husserl acerca de que las ciencias no tienen la última palabra; o que no hay más que una psicología y ésta es la fenomenología trascendental.

Detrás de estos pronunciamientos se esconde para San Martín una filosofía del ser humano fundada en la fenomenología. Filosofía en cuya arquitectónica el fenomenólogo navarro da especial relevancia al concepto de reducción trascendental, pues permite el acceso, en primera instancia, a mi yo, pero también a la intersubjetividad –humana y animal–. El objetivo último de esta filosofía fenomenológica del ser humano, una vez franqueada la puerta de entrada al yo y la comunidad, es lograr la descripción de la vida en sus estructuras básicas teóricas, estimativas y prácticas, estructuras de las que depende la constitución del mundo. Pero el acceso a este tipo de estructuras no lo es todo. Siguiendo el ideal racionalista de Husserl, San Martín mantendrá que la reducción trascendental debe convertirse, dando un paso más, en “reducción apodíctica”. Con ella debemos llevar las mencionadas estructuras a su necesidad apriórica, descubriendo el *verdadero sentido filosófico de la fenomenología en la reivindicación de la racionalidad del humano en todas las manifestaciones que esas estructuras habilitan*. Sólo esta última etapa, en la que se trata de fundamentar y reivindicar una “teoría fuerte de la racionalidad”, nos hace reparar en el contenido filosófico radical de la fenomenología propiamente dicha, aquello que este autor calificará como su *principio*, en el sentido alemán de *Grundsatz*. Por medio de él, de ese compromiso del humano en virtud de su propio ser con el ejercicio de la razón en todos sus ámbitos (teórico, estimativo y práctico), la fenomenología puede también entenderse como el fundamento apriórico de la epistemología de las ciencias humanas. Una reflexión amplia sobre estos asuntos la podremos encontrar en su libro *Teoría de la cultura* (1999)<sup>41</sup>.

II. Nos toca ahora hablar del otro gran husserliano de la cuarta generación. Miguel García-Baró es un excelente conocedor de la obra del padre de la fenomenología, a la totalidad de la cual ha dedicado numerosos seminarios, libros y artículos<sup>42</sup>. Formado en la Universidad Complutense de Madrid, am-

<sup>41</sup> Javier San Martín (1999), *Teoría de la cultura*, Madrid, Síntesis. Durante el período que ahora analizamos también habría que destacar la constante, decidida y extensa reivindicación hecha por San Martín para leer a Ortega y Gasset como un fenomenólogo. Ha dedicado a ello numerosos artículos, algunos de los cuales han sido recogidos en libros como el ya mencionado *Ensayos sobre Ortega* (1994). También habría que destacar el ya varias veces citado, *La fenomenología de Ortega y Gasset* (2012), donde nos ofrece una síntesis global de su interpretación del filósofo español. Respecto a su propia posición filosófica, esta queda expuesta de una forma sistemática en los dos volúmenes de su *Antropología filosófica* (2013 y 2015), Madrid, UNED.

<sup>42</sup> Una buena muestra de su maestría en el conocimiento del fundador de la fenomenología es el brevísimo y excelente librito dedicado a Husserl. Cf. Miguel García-Baró

plió sus estudios en diferentes universidades alemanas, entre las que cabría destacar la Universidad de Maguncia y, en ella, el magisterio de Gerhard Funke.

El interés de García-Baró por la fenomenología procede de las lecciones del profesor Juan Miguel Palacios sobre el idealismo kantiano en la Universidad Complutense<sup>43</sup>. A través de ellas y del estudio personal de Kant, a García Baró se le hace evidente que la resolución kantiana del problema de la lógica trascendental, en la que se toma casi de modo acríti-co como hilo conductor una versión muy discutible de la lógica formal, contenía graves lagunas teóricas. Esto, junto con la falta de detalle en la descripción de las vivencias cognoscitivas de la *Crítica de la razón pura* y unas cada vez más crecientes sospechas sobre las aporías que encerraba el representacionalismo, le llevan a interesarse por *Lógica formal y trascen-dental* de Husserl. Este libro, sin embargo, era ininteligible sin un trabajo previo de introducción general a la fenomenología que el propio fundador del movimiento había realizado, como es sobradamente conocido, en tres obras fundamentales. Por eso va a dedicar su atención a *Ideas I, Medita-ciones cartesianas* (cuya *Quinta meditación* traduce, completando la labor iniciada por José Gaos en los años treinta)<sup>44</sup> y *La crisis de las ciencias eu-ropeas*. Pero el texto de Husserl que verdaderamente le va a fascinar y que marcará de modo muy profundo su propia meditación filosófica va a ser las *Investigaciones lógicas* y, más en concreto, su primera edición. De esta obra, de la que podemos decir sin lugar a dudas que es uno de sus máximos conocedores a nivel mundial, afirmará que fue su “escuela uni-versal de la filosofía teórica”. Como consecuencia de los años de estudio a ella dedicados, un tema centró enseguida sus reflexiones sobre lógica y fenomenología: el debate, tan característico de la lógica husserliana, acer-ca del estatuto intemporal u omnitemporal de la verdad y, en general, de lo ideal. El resultado fundamental de su trabajo en este ámbito ha sido el reconocer en la primera edición de las *Investigaciones lógicas* una filosofía primera de extraordinaria originalidad que se basa en el hecho de que Husserl acepta allí acríticamente que todo lo ideal es universal (especie o género). Esta tesis comporta una versión de la teoría de la intencionalidad de la conciencia en términos de mimesis. Es decir, la esencia intencional y, ante todo, la materia intencional de un acto objetivador es un factor indi-vidual del individuo concreto llamado “yo fenomenológico” y un caso de la especie a la que se refiere la vivencia casi-concreta como su correlato (1997), *Husserl (1859-1938)*, Madrid, Ediciones del Orto. Recientemente, ha vuelto a dar muestra de ella en (2015), *Husserl y Gadamer. Fenomenología y hermenéutica*, Barcelona, Batiscafo.

<sup>43</sup> Sobre el magisterio de Juan Miguel Palacios ver la nota 33. Sólo añadir a lo allí expre-sado que fue el propio Juan Miguel Palacios el que le recomienda la Universidad de Ma-guncia y a Gerhard Funke para continuar sus estudios sobre Husserl.

<sup>44</sup> Edmund Husserl (1985), *Meditaciones Cartesianas*, México-Madrid-Buenos Aires, Fon-do de Cultura Económica.

intencional. La teoría se apoya, por otra parte, en una versión prácticamente no intencional de lo que significa percepción adecuada, además de en un modo mereológicamente muy novedoso de captar la naturaleza de la "conciencia subjetiva del tiempo" en tanto que forma de unidad de todo el "yo fenomenológico". Algunos de sus brillantes libros y ensayos como *Categorías, intencionalidad y números* (1993), *La verdad y el tiempo* (1993) o *Vida y mundo* (1999) han analizado los méritos e imposibilidades de muchos de los temas correspondientes a esta filosofía primera y la han comparado con la doctrina del noema, el mundo de la vida, el ego trascendental, la intersubjetividad, el cuerpo propio y la conciencia del tiempo que aparecen en la obra posterior de Husserl<sup>45</sup>. Por otro lado, y en relación todavía con este campo temático presidido por la potencia de las *Investigaciones lógicas*, ha continuado García-Baró trabajando en los fundamentos mereológicos de la teoría de la intuición categorial.

Más allá del estricto abanico de temas esbozados hasta ahora, el filósofo madrileño se ha interesado asimismo por una cuestión de trascendental importancia desde un punto de vista fenomenológico: las condiciones de posibilidad de la *epojé*, y ello tanto desde el punto de vista de la filosofía práctica (el imperativo categórico de la vida teórica), como desde la óptica de la fenomenología genética, aún por hacer, de la propia *epojé*. Para abordar este tema, García-Baró considera de vital importancia la descripción de lo que llama "experiencias radicales". Entre ellas habría que empezar por la "experiencia ontológica" que realiza el niño al descubrir simultáneamente el ser y el aparecer, el tiempo, la muerte y lo enigmático, siguiendo luego por la experiencia del dolor como experiencia del mal sin sentido en la que se descubre la alteridad inocente, la culpa propia y la profundidad infinita de la esperanza. Semejante genealogía de la *epojé* ha ido convirtiéndose para este autor cada vez más en la auténtica filosofía primera, allí donde hunden sus raíces ética, estética, filosofía de la religión y filosofía del conocimiento.

Para terminar las breves e insuficientes líneas dedicadas a este creativo, profundo y brillante pensador, quisiéramos resaltar igualmente su labor como traductor y editor de Husserl. Aparte de la ya mencionada versión de la *Quinta meditación*, habría que señalar su traducción castellana de *La idea de la fenomenología*<sup>46</sup>, que tanto ha ayudado a recuperar el interés por Husserl, así como el monumental proyecto, ya en proceso de realización, de comentario y traducción de esa primera edición de las *Investigaciones*

<sup>45</sup> Cf., Miguel García-Baró (1993), *Categorías, intencionalidad y números*, Madrid, Tecnos; (1993), *La verdad y el tiempo*, Salamanca, Sígueme; (1999), *Vida y Mundo. La práctica de la fenomenología*, Madrid, Trotta.

<sup>46</sup> Edmund Husserl (1982), *La idea de la fenomenología*, México-Madrid-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica. Su última traducción de Husserl lo es de un texto imprescindible: (2009), *La filosofía, ciencia rigurosa*, Madrid, Ediciones Encuentro, ahora también en Edmund Husserl, *Textos breves (1887-1936)*, ed. y coord. Antonio Ziri6n Quijano y Agustín Serrano de Haro (2019), Salamanca, Sígueme, pp. 205-257.

lógicas que tanto le ha fascinado y guiado en su trayectoria intelectual<sup>47</sup>.

Los nuevos discípulos. La quinta generación

Establecidos, aunque ciertamente de modo sumario e insuficiente, los puntos nodales de esa recepción altamente creativa de la fenomenología husserliana que conforma las obras de Javier San Martín y Miguel García-Baró, pasamos a continuación a dar cuenta, de forma todavía más breve que en los dos casos anteriores, del trabajo y la preocupación por Husserl de algunos de los fenomenólogos y fenomenólogas pertenecientes a la quinta generación<sup>48</sup>.

Y vamos a comenzar por el único de ellos que no es discípulo directo de los dos maestros antes mencionados. Es decir, por César Moreno.

I. Después de terminar sus estudios de filosofía en la Universidad de Sevilla, el primer acercamiento de César Moreno a la fenomenología en general y al pensamiento de Husserl en particular se realiza, igual que en el caso de Javier San Martín o Miguel García-Baró, por vía derivada. Pero ahora no será Merleau-Ponty y su fenomenología del cuerpo o Kant y su lógica trascendental, sino la “metafenomenología” de Emmanuel Levinas la que jugará ese papel mediador. No obstante, y como en el caso de San Martín con Merleau-Ponty, es preciso decir que este “giro” desde Levinas hacia Husserl no significará que la influencia del pensador lituano se desvanezca en los escritos posteriores de César Moreno o en el tono mismo de las preocupaciones que están detrás de su propia recepción del padre del movimiento fenomenológico. Pero empecemos por el principio.

<sup>47</sup> Cf., Miguel García-Baró (2008), *Teoría fenomenológica de la verdad: Comentario continuado a la primera edición de las Investigaciones Lógicas de Edmund Husserl (con traducción de los pasajes no incluidos en las siguientes ediciones)*. Tomo I: *Prolegómenos a la lógica pura*, Madrid, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas. Para una breve pero intensa y lúcida presentación de la obra de García-Baró, cf., Agustín Serrano de Haro (2009), “Miguel García-Baró”, en *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, ed. cit., pp. 848-851. En ella se trata de modo más extenso y comprensivo su pensamiento. De su excelente e infatigable producción husserliana de los últimos años cabría destacar: M. García Baró (2006), *Del dolor, la verdad y el bien*, Salamanca, Sígueme; (2012), *Sentir y pensar la vida. Ensayos de fenomenología española*, Madrid, Trotta; (2012), *Elementos de antropología filosófica*, Morelia, Jitanjáfora; (2015), *Husserl y Gadamer. Fenomenología y hermenéutica*, Barcelona, Batiscafo. Y su monumental introducción a la historia de la filosofía en tres tomos, el tercero de los cuales se ocupa en uno de sus apartados de Husserl, Heidegger y el movimiento fenomenológico, así como de la filosofía española del XX: (2019), *Kant y herederos. Introducción a la historia de la filosofía occidental*, Salamanca, Sígueme.

<sup>48</sup> Sin pretender, como en el caso de sus predecesores –cf., nota 36–, agotar la totalidad de los nombres posibles, otros representantes destacados de esta plural quinta generación son: Manuel Abella, Alicia de Mingo, Luis Álvarez Falcón, Tania Checchi, Mariano Crespo, Francisco Conde, Tomás Domingo Moratalla, Joan González, Oscar González Castán, Juan Carlos Haidar, Iván Ortega, Teresa Padilla, Pau Pedragosa, José Ruiz Fernández, Antonio Santamaría Pargada, Karina Trilles, Jorge Úbeda, etc. Los interesantes ensayos de algunos de ellos pueden encontrarse en el número de la revista *Arbor* dedicado a *La vigencia de la fenomenología* y coordinado por Agustín Serrano de Haro (2009), Cf. *Arbor* CLXXXV, n. 736, marzo-abril.

Como terminamos de afirmar, César Moreno comienza su trayectoria fenomenológica interesándose por la obra del autor de *Totalidad e infinito*, interés que culminará en una tesis de licenciatura presentada en 1984 bajo el título *Socialidad y proximidad. Esbozo para una metaontología del Rostro (Introducción a la metafísica de Emmanuel Levinas)*. Una vez completado este trabajo, y llevado por una preocupación creciente acerca de los entresijos del “método fenomenológico”, es decir, impulsado por la necesidad de estudiar con mayor detenimiento y en su fuente primigenia el estilo del pensar que representa la fenomenología, se produce el mencionado “giro” desde Levinas a Husserl, que su protagonista, no sin altas dosis de sana ironía, dice que podría ser interpretado por algunos casi como un “retroceso”. Tras un laborioso y prolongado estudio de los manuscritos sobre la intersubjetividad, en 1988 presenta su tesis doctoral, que es, sin lugar a dudas, la primera investigación seria que en España trabaja de modo sistemático esos textos y que convertida en libro –*La intención comunicativa. Ontología e intersubjetividad en la fenomenología de Husserl* (1989)–<sup>49</sup> es ya una obra de referencia ineludible. En ella, aunque no faltaban las alusiones críticas a la comprensión husserliana de la intersubjetividad –entre otras, la necesidad de revisar la *Fremderfahrung* precisamente en atención a algunas críticas levinasianas, sobre todo aquella que incide en la relevancia del Otro como extraño –irreductible a alter-ego–, o la que hace referencia a la insustituibilidad del diálogo por la intersubjetividad trascendental, por más que ésta deba ser base de aquél–, cabe destacarse que César Moreno enfatiza una y otra vez la importancia y profundidad de las investigaciones desarrolladas por Husserl y el carácter apresurado, y en muchas ocasiones sesgado, de una gran parte de las impugnaciones que habitualmente se le hacen –por ejemplo, respecto al tópico del solipsismo–.

Tras esta obra, el fenomenólogo sevillano ha seguido manteniendo como una de sus líneas de investigación prioritarias los temas tratados en aquel libro seminal, aunque ampliándolos con otros anejos a ellos. Así, se ha ocupado en tiempos más recientes de las “interferencias” entre experiencia etnográfica, experiencia literaria, diálogo e intersubjetividad trascendental; también del “Otro posible”. Toda esa labor investigadora ha dado como fruto numerosos artículos y un libro, *Tráfico de almas. Ensayo sobre el deseo de alteridad* (1998)<sup>50</sup>. En otro orden de cosas, aunque relacionado también con las preocupaciones recién mencionadas, ha investigado las posibilidades de la fenomenología –y las dificultades que debe afrontar– de cara a los nuevos recubrimientos del *Lebenswelt* que produce la *massmediatización* del mundo. Igualmente, le han interesado las “distorsiones” del campo experiencial de “lo real” en un mundo colapsado ver-

<sup>49</sup> César Moreno Márquez (1989), *La intención comunicativa. Ontología e intersubjetividad en la fenomenología de Husserl*, Sevilla, Thémata.

<sup>50</sup> César Moreno Márquez (1998), *Tráfico de almas. Ensayo sobre el deseo de alteridad*, Valencia, Pre-textos, 1998.

tinuosamente por la información, la imagen y la realidad “virtual”<sup>51</sup>. Pero si hubiera que destacar un texto de César Moreno desde el punto de vista de la historia de la recepción de la fenomenología en nuestro país, creemos que ese sería su libro *Fenomenología y filosofía existencial* (2000)<sup>52</sup>. De él nos dice su autor que ha contribuido decisivamente a la ampliación de su perspectiva fenomenológica –y filosófica en general–, permitiéndole ver con mayor claridad la necesidad de profundizar la fenomenología en dirección a la existencia y, más lejanamente, a la *Seinsfrage*<sup>53</sup>. Sin embargo, y más allá de esta valoración biográfico-intelectual, nos parece que la importancia historiográfica de estos dos volúmenes viene dada, sobre todo, porque, teniendo en cuenta el espectro de autores y teorías que cubre, es una especie de *Spiegelberg* español.

II. Y de César Moreno pasamos a Agustín Serrano de Haro, el otro miembro de la quinta generación que tiene quizá, junto con el fenomenólogo sevillano, una obra más hecha en el periodo temporal del que nos estamos ocupando. De ella creemos que podría decirse que está atravesada por dos grandes preocupaciones que arrancan de su lectura de la obra de Husserl, aunque no es solamente una meditación sobre o con tintes exclusivamente husserlianos. Esas dos preocupaciones, con vasos comunicantes entre sí, tienen que ver con la división canónica entre filosofía teórica y filosofía práctica, entre, afinando más la distinción, ontología y filosofía del conocimiento, por un lado, y ética, filosofía política y filosofía de la historia por otro.

Desde el punto de vista de la filosofía teórica, el primero que atrajo la atención de Serrano de Haro, su interés se ha centrado, siguiendo la estela de su maestro Miguel García-Baró, en un estudio muy pormenorizado de las Investigaciones lógicas, aunque sin descuidar en absoluto el resto de

<sup>51</sup>Durante los últimos años, sus preocupaciones han acrecentado su perfil ético y estético, examinando el cruce de fronteras entre ambas dimensiones de lo real y las múltiples hibridaciones que se producen entre ellas. De sus postreras publicaciones cabría destacar: C. Moreno (2006), *De mundo a physis. Indagaciones heideggerianas*, Sevilla, Fénix; así como sus artículos y capítulos de libro titulados: (2018), “Honor vacui. Heidegger en Tindaya”, *Studia Heideggeriana*, n. 7, pp. 155-186; (2018), “La vida absoluta. Hecho primordial fenomenológico e intimidad trascendental (Husserl-Ortega)”, en *La razón y la vida. Escritos en homenaje a Javier San Martín*, ed. José Lasaga y Jesús M. Díaz Álvarez, Madrid, Trotta, pp. 266-280; (2019), “«Envenenan en broma». Aproximaciones para una fenomenología de la verdad y de la inquietud de las imágenes”, en *A las imágenes mismas. Fenomenología y nuevos medios*, ed. M.<sup>a</sup> Carmen López Sáenz y Karina Pilar Trilles Calvo (2019), Madrid, Ápeiron Ediciones, pp. 31-52; (2019), “El Otro como juego –y como desastre (Life in plastic, it’s fantastic; we are just getting started)”, en *Revista Valenciana, estudios de filosofía y letras*, n. 23, pp. 315-342.

<sup>52</sup> César Moreno Márquez (2000), *Fenomenología y filosofía existencial*, 2 vols. Madrid, Síntesis.

<sup>53</sup> Esta necesidad de ampliar y flexibilizar el campo de la *fenomenalidad* (relevancia de la experiencia literaria y artística, con especial atención a las vanguardias) constituye hoy su principal centro de interés.

los escritos husserlianos, que conoce también con gran detalle. Y dentro de esa primera gran obra de Husserl, lo que le impactó más no fue la refutación del psicologismo y el supuesto platonismo lógico que comportaba la idealidad de la significación. Tampoco el perfeccionamiento de la teoría fregeana del significado. Ni siquiera el haber puesto en el primer plano de la teoría del conocimiento y de la psicología descriptiva el concepto de intencionalidad y la comprensión inmanente de la vida de la conciencia como pura versión o dirección hacia el mundo. Para Serrano de Haro todos esos grandes logros teóricos debían de ser leídos, y aquí se nota quizá de nuevo la influencia de García-Baró, en relación con la "Tercera investigación lógica" y su teoría de los todos y las partes. De su interés por la mereología husserliana nacerá su tesis doctoral, que fue presentada en la Universidad Complutense de Madrid, y que dará lugar, posteriormente, a un excelente libro, *Fenomenología trascendental y ontología* (1991)<sup>54</sup>. La tesis altamente original que recorre esta investigación sostendrá que la fenomenología trascendental de Husserl va a salir casi en su totalidad de una profunda reforma de la versión inicial de la teoría husserliana de los todos y las partes. Esta reforma, que Husserl realizaría de modo no explícito, tendría como objetivo salir del callejón sin salida en que terminaban las *Investigaciones lógicas*. Se trata, por lo tanto, de ver el idealismo husserliano no como resultado de un método ad hoc, la reducción fenomenológica, ni como una interpretación metafísica entre otras posibles del fenómeno primitivo de la intencionalidad, sino, antes que nada, como la consecuencia de un radical replanteamiento mereológico.

Sin que haya declinado este interés por la mereología husserliana, tanto en su primera versión como en su renovación posterior, y sus implicaciones en la comprensión ontológica de la conciencia, Serrano de Haro se ha ido ocupando cada vez más de problemas relacionados con la corporalidad y la vivencia del dolor. La manera en que ambos forman parte de la vida de la conciencia y las opacidades de los fenómenos a los que dan lugar han ocupado muchas de las energías de este filósofo, verdadero especialista internacional en este campo<sup>55</sup>.

<sup>54</sup> Agustín Serrano de Haro (1991), *Fenomenología trascendental y ontología*, Madrid, Editorial de la Universidad Complutense de Madrid.

<sup>55</sup> Cf., su magnífico libro A. Serrano de Haro (2007), *La precisión del cuerpo. Análisis filosófico de la puntería*, Madrid, Trotta. Algunos ensayos fundamentales a este respecto son: (2013), "Apariciones y eclipses del cuerpo propio", en *Guía Comares de Ortega y Gasset*, ed. Javier Zamora Bonilla (2016), Granada, Comares, pp. 311-327; (2019) "Pain Experience and Structures of Attention: A Phenomenological Approach", en Simon Van Ryswyk (ed.), *Meanings of Pain*, Cham, Springer, pp. 165-180; (2020) "Espacialidad y dolor. Meditaciones fenomenológicas", *Isegoría*, n. 60, pp. 103-121; (2020), "El largo presente del dolor", *Revista Filosófica de Coimbra* 29, n. 57, pp.153-168. En este ámbito, y en el marco general de los estudios husserlianos, merece también un especial reconocimiento su excelente y altamente compleja introducción al pensamiento de Husserl, el ya citado (2016), *Paseo filosófico en Madrid. Introducción a Husserl* (2016), así como su edición de la *Guía Comares de Husserl* (2021), Granada, Comares. Por último, mencionaremos (2016),

También la filosofía práctica, en concreto, la ética, la filosofía política y la filosofía de la historia, han tenido un lugar prioritario en sus reflexiones, como ya dijimos hace un momento. Y aquí Husserl, como no podía ser menos, juega también un importante papel, aunque no el preponderante, que pasa a ser desempeñado por Hannah Arendt. De Husserl le va a interesar su teleología de la historia en tanto que única forma posible de apertura a la historia de la mónada husserliana. Pero esa teleología universal, que se expresa en la idea de Europa como creación libre del mundo en y por la verdad teórica, no es fácil de compatibilizar con lo que Serrano de Haro va a calificar como el “fenómeno de los fenómenos”, el “espectáculo primario del exceso de mal en el mundo de la vida y en la marcha de la historia”: pasado irrecuperable, presente fracturado y futuro incierto. En suma, lo que ahora busca aclarar el fenomenólogo español es hasta dónde es posible conjugar la contingencia de la acción y, por lo tanto, la imprevisibilidad del futuro, con la necesidad del sentido, es decir, con la imposibilidad de producirlo arbitrariamente. Será en este marco en el que introducirá como elementos de reflexión el pensamiento de otros grandes nombres de la filosofía del siglo XX vinculados de una u otra manera con el así llamado movimiento fenomenológico: Heidegger, Patočka y, sobre todo, como ya señalamos, Hannah Arendt. A todos ellos ha dedicado Serrano de Haro algún libro y numerosos artículos<sup>56</sup>.

Aparte de su importante obra fenomenológica, no quisiéramos terminar estas notas del todo insuficientes sin destacar su gran labor como traductor y editor de Husserl. En efecto, a él le debemos la versión castellana de textos muy importantes como, entre otros, las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo* (2002), los artículos sobre Renovación –*Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos* (2002)–, o la reciente edición –hecha conjuntamente con Antonio Zirión– de *Textos breves (1887-1936)*. También ha editado el libro: *La posibilidad de la fenomenología* (1997)<sup>57</sup>.

Una vez descrito en sus puntos esenciales el trabajo de César Moreno y de Agustín Serrano de Haro, a quienes podríamos calificar como los “se-

“Crítica a la ‘crítica inmanente’ de Heidegger al pensamiento de Husserl”, en *Horizonte y mundanidad: homenaje a Roberto Walton*, Luis Román Rabanaque y Antonio Zirión Quijano (eds.), Morelia, Jitanjáfora, pp. 319-347.

<sup>56</sup> El libro es una interesante y asequible introducción al pensamiento de la discípula de Heidegger: Serrano de Haro (2019), *Qué sabes de Hannah Arendt*, Barcelona, RBA. Algunos de los artículos son: (2019), “Patočka y Arendt sobre el movimiento inicial de la existencia humana”, *Aporía. Revista internacional de investigaciones filosóficas*, Especial 3, 129-140; “Una nueva perspectiva sobre la banalidad del mal”, en *Desde las cenizas de Auschwitz: historia, memoria, educación*, ed. Pedro Payá López (2019), Granada, Comares, pp. 169-179.

<sup>57</sup> Agustín Serrano de Haro (ed.) (1997), *La posibilidad de la fenomenología*, Madrid, Editorial Complutense; Edmund Husserl (2002), *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*, Madrid, Trotta; (2002), *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*, Barcelona, Anthropos, 2002; (2019) *Textos breves (1887-1936)*, Salamanca, Sígueme.

niors” de la quinta generación<sup>58</sup>, pasamos a ocuparnos seguidamente, y de modo todavía más sucinto que en los dos casos anteriores, de los otros tres miembros de la misma que han dedicado una parte importante de sus esfuerzos al estudio del pensamiento de Husserl: Pilar Fernández Beites, Andrés Simón Lorda y Jesús M. Díaz Álvarez.

III. Pilar Fernández Beites realizó su tesis doctoral en la Universidad Complutense de Madrid bajo la dirección de Miguel García-Baró. El tema objeto de su investigación fue la fenomenología del espacio, asunto que siguió capitalizando, aunque no con exclusividad, la mayor parte de sus reflexiones realizadas en el eje temporal que abarca este ensayo. El esfuerzo llevado a cabo en la tesis doctoral fructificó en un muy buen libro titulado *Fenomenología del ser espacial* (1999)<sup>59</sup>. En él, y desde un profundo conocimiento de Husserl, se rechaza su idealismo trascendental, pero se aprovechan también muchas de sus numerosas investigaciones sobre este asunto.

La interesante ontología fenomenológica del espacio que nos propone Fernández Beites va a distinguir cinco tipos de espacialidad. En primer lugar habría una proto-espacialidad subjetiva que, como su nombre indica, ha de atribuirse al cogito. Esa espacialidad es la que se vincula con los campos visuales que se extienden en dos dimensiones. En segundo lugar nos encontramos la espacialidad subjetiva de las cosas del mundo de la vida, que ya son tridimensionales. En tercer lugar habría que hablar de una espacialidad intersubjetiva, que sigue siendo sensible. En cuarto lugar estaría la espacialidad objetiva no sensible. Sobre ella se construiría la espacialidad físico-matemática, que sería el quinto y último nivel.

Al hilo de sus reflexiones sobre el espacio, Fernández Beites ha ido abordando, en un ya copioso número de artículos, diferentes problemas estrechamente ligados con aquél: la evidencia y la verdad prepredicativas; las sensaciones visuales y la constitución del color; la importancia de la conciencia prerreflexiva; la distinción entre percepción e imaginación; el problema de las síntesis asociativas o el de la espacialidad de las sensaciones. En sus trabajos más recientes de esta época, las investigaciones de la fenomenóloga se han centrado en el problema del sujeto, en donde ha esbozado una teoría acerca del yo y su donación prerreflexiva y ha intentado encontrar una vía de solución al clásico problema de la relación mente/cuerpo, problema que resulta ineludible al tener que conciliar la subjetividad con el mundo espacial. En este sentido, no es de extrañar que la autora haya ido encaminando progresivamente una parte importante de sus investigaciones hacia la elaboración de una teoría fenomenológica de la persona

<sup>58</sup> Creemos que una buena muestra de ello es que César Moreno ha sido el segundo presidente de la Sociedad Española de Fenomenología entre 1998-2006, sucediendo a Javier San Martín, cargo ocupado posteriormente, entre 2006 y 2012, por Agustín Serrano de Haro. En la actualidad la presidencia la ostenta M<sup>a</sup> Carmen López Sáenz, eminente especialista en la obra de Maurice Merleau-Ponty.

<sup>59</sup> Pilar Fernández Beites (1999), *Fenomenología del ser espacial*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca.

que pueda servir de fundamento a la ética y la bioética. Entre sus trabajos en este ámbito cabe destacar su libro, *Embriones y muerte cerebral. Desde una fenomenología de la persona* (2007).

Aparte de Husserl, sobre todo Scheler y en menor medida Zubiri van a ser sus autores de referencia en esta tarea de elaborar una teoría fenomenológica de la persona; Heidegger, por el contrario, un "enemigo" a batir. Bajo este prisma ha elaborado su interesante libro *Tiempo y sujeto: después de Heidegger* (2009), así como un buen número de artículos<sup>60</sup>.

Y de la original obra, con honda influencia husserliana, de esta discípula de Miguel García-Baró, pasamos a la de otro de sus alumnos más dotados, Andrés Simón Lorda, fallecido en 2001 en un desgraciado y trágico accidente, lo que ha privado a la fenomenología española de uno de sus más prometedores cultivadores<sup>61</sup>.

IV. Andrés Simón se doctoró, igual que Fernández Beites y Serrano de Haro, en la universidad Complutense de Madrid bajo la dirección de García-Baró. Su tesis, que se benefició grandemente de diversas estancias de investigación en los archivos-Husserl de Colonia y Lovaina, versó sobre el complicado tema de la intersubjetividad en la fenomenología trascendental husserliana. La parte sustancial de este excelente trabajo, que ha dado, junto con el anteriormente señalado de César Moreno, la mayoría de edad a la investigación española sobre el problema, vio la luz en el año 2002 con el título, *La experiencia de alteridad en la fenomenología trascendental*<sup>62</sup>. En él se realiza un análisis muy detallado del modo en que Husserl aborda la experiencia del otro y se rastrea y ordenan todos los textos que tienen que ver con ello, empezando por las *Investigaciones lógicas* y terminando con el grupo de manuscritos elaborados entre los años 1928-1934 que llevan por título *Zeitkonstitution als formale Konstitution* (Grupo C según la clasificación del Archivo-Husserl). Simplificando quizá en exceso podríamos dividir el libro de Simón Lorda en dos partes. En la primera, lo que se pretende es mostrar que sólo podemos hablar de una realización plena de la reducción trascendental cuando ésta alcanza la intersubjetividad como ser absoluto. En la segunda es donde se ocupa propiamente del estudio de la

<sup>60</sup> Entre sus últimos trabajos cabría citar: "Razón efectiva y valores: más allá del subjetivismo y el objetivismo", *Anuario Filosófico* 45, n.1 (2012), 33-67; "Tipos de motivación y vida moral: la propuesta de E. Husserl", *Investigaciones fenomenológicas*, n. 11 (2014), 81-98; "El deber y lo 'justo' en la ética fenomenológica: hacia una ética deontológica material", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 34, n. 3 (2017), 645-661; "El dolor-sensación y su diferencia respecto de los sentimientos abiertos a disvalores", *Pensamiento. Revista de investigación e Información filosófica* 75, n. 285 (2019), 825-848; "Engaños en el percibir afectivo del dolor", *Isegoría*, n. 60 (2019), 209-231; "El valor y el bien como objetos de la intencionalidad en Max Scheler", *Anuario filosófico* 53, n. 3 (2020), 495-517.

<sup>61</sup> Su maestro Miguel García-Baró (2001) le dedicó un sentido recuerdo en "Andrés Simón Lorda, In memoriam", *Ágora. Papeles de Filosofía* 20, n. 2, 37-49.

<sup>62</sup> Andrés Simón Lorda (2002), *La experiencia de la alteridad en la fenomenología trascendental*, Madrid, Caparrós.

experiencia del otro y se encuentran, quizá, los elementos más decisivos de la investigación. Aquí el enfoque histórico permite apreciar con gran nitidez los esfuerzos de Husserl para alcanzar una ordenación coherente de los muy complejos fenómenos que se dan cita en ese peculiar tipo de experiencia. Usando ese enfoque diacrónico, Andrés Simón va a distinguir cuatro etapas distintas en las reflexiones husserlianas sobre la experiencia del otro. La primera iría de las *Investigaciones lógicas* hasta 1921, cuando Husserl abandona el proyecto de continuación de las *Ideas* y empieza un nuevo "gran trabajo sistemático". Aquí nos encontramos con los primeros escauceos de Husserl sobre el tema y la apertura de caminos que culminan en la segunda etapa. Ésta comprendería la mayor parte de los esfuerzos llevados a cabo en los años 20. Los textos fundamentales serían ahora: *Einleitung in die Philosophie*, *Erste Philosophie* y *Phänomenologische Psychologie*. A lo largo de este período Husserl habría alcanzado una comprensión del problema que Simón Lorda califica de "suficiente". Ésta comprensión es la que le permitiría ofrecer, en una subsiguiente etapa, la tercera –situada cronológicamente entre el final de esa década (1927) y principios de la siguiente–, una primera síntesis madura de sus investigaciones. A pesar de que no hay una obra sistemática que recoja y explicita esta síntesis, el fenomenólogo español cree que, atendiendo a la mutua complementación que sobre este asunto se da entre la *Lógica formal y trascendental*, las *Meditaciones cartesianas* y el curso *Einleitung in die Philosophie*, es ya posible ofrecer en este tercer momento una visión coherente de la fenomenología de la experiencia del otro en Husserl. En relación con esto, consideramos que resulta de interés hacer constar la insistencia de Simón Lorda en que *Meditaciones cartesianas* no es la respuesta madura de Husserl al problema de la intersubjetividad, sino una parte de la misma. Por último habría que señalar, ya en una cuarta etapa, que Husserl, a pesar de los resultados satisfactorios alcanzados, no dio por cerrada la cuestión. Sus subsecuentes reflexiones le llevaron a analizar la experiencia del otro a la luz de ese otro fenómeno esencial en la fenomenología: la temporalidad. Estos trabajos, que contendrían, en palabras de este investigador, "la última palabra de Husserl con respecto al tema", son los recogidos en aquel grupo de manuscritos antes mencionados como *Zeitkonstitution als formale Konstitution*.

En las conclusiones de su libro, y después habernos mostrado con todo lujo de detalles el recorrido husserliano por la experiencia del otro en las cuatro etapas señaladas, finalizaba Andrés Simón su texto con el anuncio del proyecto de nuevas investigaciones sobre este asunto que tomarían en cuenta las lúcidas e importantes tesis de Emmanuel Levinas y Michel Henry, a los que consideraba no como oponentes, sino como continuadores de la línea filosófica emprendida por Husserl. Desgraciadamente para los estudios husserlianos españoles, ese proyecto no podrá ya salir de las sombras.

Y pasamos a continuación a ocuparnos del último representante de esta generación, Jesús M. Díaz Álvarez.

Jesús Díaz, realizó su trabajo de doctorado con Javier San Martín sobre un tema poco explorado en España en aquél momento: la relación entre la fenomenología husserliana y la historia. Este trabajo constaba de dos partes, en la primera se investigaba por qué la fenomenología de Husserl ha sido considerada reiteradamente, y frente a las evidencias textuales en contra, no sólo como un pensamiento en el que la historia no ha jugado ningún papel, sino como una filosofía explícitamente antihistórica. Se aducían allí dos razones fundamentales. La primera tiene que ver inicialmente con una confusión muy extendida y, como ya vimos en la sección primera de este trabajo, arraigada en la tradición española: la que entiende la fenomenología de modo primario como *Wesenslehre*, sin percatarse que el acceso a la vida de la conciencia es por medio de la reducción trascendental, que no comporta, de modo necesario –al menos en un momento inicial– una reducción eidética. Además ha sido frecuente complementar este error con otro según el cual la noción de esencia dentro del pensamiento de Husserl era algo que se oponía frontalmente a cuanto tuviera que ver con el fluir de la historia.

80

La segunda razón de esa supuesta ahistoricidad del pensamiento de Husserl está relacionada no ya con una errónea interpretación de su pensamiento, sino con las dificultades reales –reconocidas por el propio pensador– que el camino cartesiano le plantea a una fenomenología que quiera hacerse cargo de la historia.

Después de la exploración de estas dificultades y de las autocríticas del propio Husserl, la segunda parte de la tesis de doctorado desarrolla por extenso el tema del a priori de la historia, es decir, de aquello que el fundador de la fenomenología considera como las condiciones de posibilidad del hecho y discurso históricos. Enlazado con ello, emergerá la potente teleología de la historia husserliana y el proyecto de Europa. Estos dos últimos eslabones de la investigación le sirven al autor para explorar las virtualidades de la filosofía husserliana de la historia para la ética y la filosofía política. En este sentido, no deja de ser significativo el título con el que se publicó su trabajo doctoral, *Husserl y la historia. Hacia la función práctica de la fenomenología* (2003). De ese mismo año procede también el volumen colectivo *Fenomenología e historia*, editado junto a M<sup>a</sup> Carmen López Sáenz. En ensayos posteriores, Díaz Álvarez ha seguido reflexionando sobre la vertiente práctica del pensamiento de Husserl desde la perspectiva de la teleología de la historia<sup>63</sup>. El problema central que le ocupa no está demasiado alejado del que de alguna manera parecía preocuparle también a Serrano de Haro. Es decir, cómo conciliar el aparente carácter absoluto de ciertos logros del espíritu humano con la contingencia de la acción y con la libertad humana. Dentro del espectro fenomenológico y en esta

<sup>63</sup> Jesús M. Díaz Álvarez (2003), *Husserl y la historia. Hacia la función práctica de la fenomenología*, Madrid, UNED; Jesús M. Díaz Álvarez y M<sup>a</sup> Carmen López Sáenz (eds.) (2003), *Fenomenología e historia*, Madrid, UNED.

misma constelación temática, se ha preocupado también ampliamente de las obras de José Ortega y Gasset, José Gaos y Aron Gurwitsch, y se ha acercado a la hermenéutica y el llamado pensamiento débil en una línea de fuga que desconfía de modo creciente de la potencia de la racionalidad husserliana<sup>64</sup>.

Hasta aquí ha llegado esta insuficiente y muy limitada incursión por algunos de los mojonos fundamentales de la recepción del pensamiento y de los estudios husserlianos en la España contemporánea, más concretamente, en el período que abarca desde finales de los 60 y principios de los 70 hasta a los estertores del siglo XX. Es verdad que no están todos los que son, pero creemos sin ningún tipo de dudas que todos los que están, por lo menos en seis de las trayectorias aquí presentadas, son. Haberles hecho una mínima justicia, mostrando algo del profundo interés que anida en sus obras, ha sido nuestra pretensión. Esperamos haberlo logrado en alguna medida y sin la comisión de graves fallos de comprensión. Si no ha sido así, la culpa, a pesar de la mucha ayuda que todos ellos nos prestaron en su día, es solo nuestra. En cualquier caso, y más allá del mucho o poco acierto de estas breves presentaciones, sí nos sentimos competentes para decir que Husserl, al menos en seis de estos fenomenólogos, está en buenas manos, a la *altura de los tiempos*.

### 3. INSTITUCIONES, REVISTAS Y GRUPOS DE INVESTIGACIÓN FENOMENOLÓGICA ACTUALES

Para finalizar nuestro trabajo, mencionaremos algunas de las instituciones, revistas y grupos de investigación dedicados actualmente a la fenomenología en España. La institución quizá más relevante es la *Sociedad Es-*

<sup>64</sup> Algunos de sus últimos trabajos a este respecto son: "Fundamentación de la moral y diferencias normativo-culturales. Una aproximación fenomenológica", en *Educación intercultural: miradas multidisciplinares*, ed. José Antonio Téllez (2008), Madrid, Los Libros de la Catarata, pp. 25-46; (2011), "¿Es Husserl un fundacionalista? Algunas reflexiones con motivo de un fragmento de *La crisis de las ciencias europeas*", *Laguna. Revista de Filosofía*, n. 28, pp. 23-38; (2011), "Fenomenólogos en tiempos sombríos: la discusión de Dorion Cairns y Aron Gurwitsch sobre el nazismo", *Investigaciones fenomenológicas*, n. Extra 3 Serie Monográfica, pp. 119-139; (2013), "José Ortega y Gasset and Human Rights", en *Husserl's Ideen*, ed. Lester Embree y Thomas Nenon, New York/London, Springer, pp. 3-18; (2015), "¿Una razón sin astucia? Revisitando el tópico fenomenología trascendental e historia", en *Investigaciones fenomenológicas*, n. Extra 6 Serie Monográfica, pp. 81-105; "El filósofo y sus filosofías. Ortega, la fenomenología y algo más" [con Jorge Brioso], en *La razón y la vida. Escritos en homenaje a Javier San Martín*, ed. cit., 373-386; (2020), "¿Perdidos en el laberinto? Husserl, Ortega y Gaos ante los desafíos de la diversidad cultural", *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 8, pp. 87-102; (2020) "Husserl: *La crisis de las ciencias europeas* y la quiebra de la vida racional", en *Ante la catástrofe. Pensadores judíos del siglo XX*, ed. Roberto Navarrete Alonso y Eduardo Zazo Jiménez, Barcelona, Herder, pp. 19-47.

*pañola de Fenomenología* (SEFE)<sup>65</sup>. Esta nace con motivo del I Congreso Mundial de Fenomenología celebrado en Santiago de Compostela en septiembre de 1988. Un grupo de profesoras y profesores universitarios y estudiosos del pensamiento fenomenológico fundan lo que será en adelante la más importante plataforma institucional de estudio e investigación sobre fenomenología en España. Javier San Martín, gran impulsor de la misma, fue su primer presidente. En 1998 deja el cargo, sucediéndolo César Moreno, quien presidirá la SEFE hasta 2006. Entre los hitos más destacables de esta etapa cabe mencionar la edición electrónica de la revista *Investigaciones fenomenológicas*, a la que enseguida nos referiremos, así como el ingreso de la SEFE en la Organization of Phenomenological Organizations (OPO), fundada en 2002 en Praga. Posteriormente, en 2006, Agustín Serrano de Haro asume la presidencia. En este período se estrechan los vínculos con la OPO y se organiza con gran éxito IV Congreso Internacional de esta sociedad en Segovia. A partir del año 2012, la presidencia recaerá en M<sup>a</sup> Carmen López Sáenz, quien impulsa los seminarios anuales, dándole también un formato telemático que permite habilitar dos sedes interconectadas –una en Madrid y otra en Barcelona– en las que se juntan los socios y socias y se celebran las reuniones. Asimismo, la SEFE continúa bianualmente su Congreso de Fenomenología. En 2018 se celebró en Ciudad Real, coincidiendo con las IV Jornadas Ibéricas de Fenomenología, jornadas que coorganiza conjuntamente desde su primera celebración en Lisboa (2006) con la Associação Portuguesa de Filosofia Fenomenológica (AFFEN). El último de ellos –su decimotercer Congreso– tuvo lugar en 2021 en la Universidad de Sevilla bajo el rótulo “De la vida del tiempo. Temporalidad, afecto y sentido. Perspectivas fenomenológicas”.

La revista *Investigaciones fenomenológicas*<sup>66</sup>, fundada en 1995, se ha consolidado como una de las publicaciones más relevantes en esta materia en lengua hispana. Desde que viera la luz su primer número, se han publicado dieciséis más ordinarios y siete monográficos. Posteriormente, en 2005, otro grupo de profesores y filósofos fundan *Eikasia. Revista de*

<sup>65</sup> En su página web ([www.sefe.es](http://www.sefe.es)) puede encontrarse información detallada de su historia, de sus miembros, comité científico, publicaciones, congresos, seminarios y eventos organizados desde su fundación en 1988 hasta la actualidad. Los datos que ofrecemos a continuación se encuentran publicados en dicha web. Con anterioridad a la fundación de la SEFE, cabe destacar el Centro Español de Investigaciones Fenomenológicas (CEIF), presidido por José Adolfo Arias Muñoz, bajo cuyo auspicio se celebró en 1983 en Madrid el I Congreso Nacional de Fenomenología bajo el lema “La fenomenología hoy y la fenomenología en España”. Otro hito a destacar, tal y como se nos informa en el apartado dedicado a la historia de la SEFE, es el XVIII Congreso Internacional de Fenomenología, celebrado en 1986 en Sevilla, y organizado por la Facultad de Filosofía, el Centro de Investigaciones fenomenológicas y The World Institute for Advanced Phenomenological Research and Learning, presidido por Anna-Teresa Tymieniecka, con sede en Belmont, Massachusetts (USA).

<sup>66</sup> Disponible en línea: [https://www2.uned.es/dpto\\_fim/InvFen/portada.html](https://www2.uned.es/dpto_fim/InvFen/portada.html)

*Filosofía*<sup>67</sup>, dirigida por Pelayo Pérez. En 2019, el Consejo de redacción de esta revista bimestral, con sede en Oviedo, decide crear la Asociación de Filosofía Eikasia, entre cuyos miembros se encuentran, entre otros, el discípulo de Gustavo Bueno Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina –quien realizó, como ya señalamos, su tesis doctoral en 1976 sobre *La idea de verdad en la filosofía de Husserl* (publicada en parte en 1984) y es autor del importante *Estromatología: teoría de los niveles fenomenológicos*–, Luis Álvarez Falcón, Alberto Hidalgo, Pablo Posada Varela o Sacha Carlson, todos ellos eminentes fenomenólogos con obra relevante y vinculados de modo especial a la figura de Marc Richir.

Respecto a los grupos de investigación dedicados actualmente a la fenomenología, cabe mencionar: *Fenomenología y Hermenéutica*<sup>68</sup>, dirigido por Ramón Rodríguez<sup>69</sup> desde la Universidad Complutense de Madrid; *Fenomenología del cuerpo y análisis del dolor*<sup>70</sup>, dirigido por Agustín Serrano de Haro<sup>71</sup>; *Dinámicas del cuidado y lo inquietante. Figuras de lo inquietante en el debate fenomenológico contemporáneo y las posibilidades de una Orientación Filosófica. Configuración teórica y metodológica*<sup>72</sup>, dirigido por César Moreno César Moreno<sup>73</sup>; el *Grup d'Estudis Fenomenològics*<sup>74</sup>, fundado en 1996 por iniciativa de un grupo de estudiantes de la Universidad de Barcelona, respaldados por los profesores Francesc Perenya –director del grupo en la actualidad–, Josep M<sup>a</sup> Bech, Jordi Sales y Salvi Turró<sup>75</sup>; *Investigación en Fenomenología*<sup>76</sup>, vinculado a la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED) y dirigido actualmente por Tomás Domingo

<sup>67</sup> Disponible en línea en [www.eikasia.es](http://www.eikasia.es)

<sup>68</sup> Cfr. su web [www.fenher.com](http://www.fenher.com)

<sup>69</sup> Este grupo está formado por Alejandro G. Vigo, Rogelio Rovira, Juan José García Norro, Leonardo Rodríguez Duplá, Carmen Segura, François Jaran, Ricardo Parellada, Alejandro Escudero, M<sup>a</sup> Carmen López Sáenz, Jean-François Courtine, Jean Grondin, Bernhard Ob-sieger, José Manuel Chillón, Alba Jiménez, Stefano Cazzanelli, José Ramón Hernández, Alicia Rodrigo, Teresa Álvarez, Guillerno Moreno y Miguel Ángel Bueno.

<sup>70</sup> Cfr. su web <https://fenomenologiadelcuerpo.home.blog/presentacion/>

<sup>71</sup> Este grupo está formado por Antonio Ziri6n, Xavier Escribano, Joan Gonz6lez, Karina Trilles, Graciela Fainstein, Pau Pedragosa, Pilar Fern6ndez Beites, Luisa Paz Rodr6guez, Francesc Pere6na, Ariela Batt6n Horenstein, Luis Umbelino, Iv6n Ortega Rodr6guez, Jes6s Miguel Marcos, Paula D6az Romero, Stefano Santasilia y No6 Exp6sito.

<sup>72</sup> Cfr. su web [https://investigacion.us.es/sisius/sis\\_proyecto.php?idproy=28413](https://investigacion.us.es/sisius/sis_proyecto.php?idproy=28413)

<sup>73</sup> A este grupo pertenecen Jes6s Adri6n Escudero, Antonio Guti6rrez Pozo, Jos6 Ord6ñez Garc6a, Luisa Paz Rodr6guez Su6rez, Cristi6n De Bravo Delorme, Alfred Denker, Adriano Fabris, Hans-Helmuth Gander, Roland Breeur, Hans Rainer Sepp, Juan Jos6 Garrido Peri6n6n y Fernando Gilabert Bello.

<sup>74</sup> Cfr. su web <https://www.grupdestudisfenomenologics.org/es>

<sup>75</sup> Este grupo est6 formado por Joan Gonz6lez, Xavier Escribano, Josep Maria Bech, Marta Jorba, Pau Pedragosa, Carlota Serrahima, Ferran Garcia, 6ngrid Vendrell, Karolina Enquist, Marina Povedano, Miryam Saiz, Raimon P6ez, Rosa M. Sala y Xavier Bassas.

<sup>76</sup> Cfr. su web [http://portal.uned.es/portal/page?\\_pageid=93,8840982&\\_dad=portal&\\_schema=PORTAL&idContenido=1](http://portal.uned.es/portal/page?_pageid=93,8840982&_dad=portal&_schema=PORTAL&idContenido=1)

Moratalla<sup>77</sup>; y por último cabe mencionar el *HERAF: Hermenéutica y Antropología Fenomenológica*<sup>78</sup>, dirigido por Luisa Paz Rodríguez<sup>79</sup> y con sede en la Universidad de Zaragoza.

<sup>77</sup> Entre sus miembros se encuentran Javier San Martín, José Lasaga, Alejandro Escudero, M<sup>a</sup> Carmen López Sáenz, Sonia Ester Rodríguez, Agata Bak, Jesús M. Díaz Álvarez y Noé Expósito.

<sup>78</sup> Cfr. su web <http://heraf.unizar.es>

<sup>79</sup> A este grupo pertenecen María Angulo, José Ángel Blesa, Elvira Burgos, Daniel H. Cabrera, Carmen Fernández, Maite Gobantes, Aránzazu Hernández, Rafael Lorenzo, Elvira Luengo, Aida Míguez, Iciar Nadal, Gemma del Olmo, Carlos Pueo, Alfredo Saldaña, Víctor Manuel Silva, Juan Velázquez, Dan Tarodo, Daniel Lema, Roberto Ballester, Alfred Denker, Enric J. Novella, Javier San Martín, Philipp Schmidt y Eva Villar.

§

DOCUMENTOS





## CARTA DE HUSSERL A ARNOLD METZGER DEL 4 DE NOVIEMBRE DE 1919

Ignacio Quepons<sup>1</sup>, introducción, traducción y notas

Universidad Veracruzana  
iquepons@gmail.com  
ORCID: 0000-0002-1589-3951

### INTRODUCCIÓN

87

Arnold Metzger nació el 24 de febrero de 1892 en Landau (Pfalz). Tras graduarse del bachillerato humanístico de su ciudad natal, en 1910, estudió filosofía, economía e historia en las Universidades de Berlín, Heidelberg y Jena, donde finalmente obtuvo en 1915 el doctorado con su disertación intitulada *Investigaciones sobre la pregunta por la diferencia entre la fenomenología y el kantismo. Ensayo de un estudio teórico-cognoscitivo sobre el concepto de objeto*<sup>2</sup>, bajo la dirección de Rudolf Eucken y Paul Ferdinand Linke<sup>3</sup>. En la primera de sus cartas a Metzger

<sup>1</sup> Agradezco las importantes observaciones a la traducción de Javier San Martín y Antonio Ziri6n, así como los comentarios de Daniele De Santis sobre algunos detalles biogr6ficos de Metzger. Tambi6n a Marcela Venebra por el cuidadoso trabajo de edici6n de este documento.

<sup>2</sup> A. Metzger (1915), *Untersuchungen zur Frage der Differenz der Ph6nomenologie und des Kantianismus. Versuch einer erkenntnistheoretischen Studie am Gegenstandsbegriff*, Jena.

<sup>3</sup> En la nota de los editores a la carta de Husserl a Metzger del 24 de julio de 1918 se sugiere que el trabajo fue dirigido por Linke. "El trabajo fue realizado bajo la direcci6n de Paul Ferdinand Linke (1876-1955) [*Die Arbeit wurde unter Paul Ferdinand Linke (1876-1955) angefertigt*]" (Hua Dok, III, 4, 405, n.1). Sin embargo, el documento de la disertaci6n dice "aprobado por la facultad de filosofa de la Universidad de Jena a solicitud del se6or profesor Dr. Eucken, Jena, 25 de julio 1914" y la disertaci6n est6 dedicada a su "querido maestro Dr. Paul Linke". Al final de la disertaci6n, por otro lado, aparece una p6gina de agradecimientos donde se dice "especialmente al se6or consejero profesor Dr. Eucken, quien me dio mis primeras orientaciones filos6ficas, as6 como al se6or docente privado Dr. Linke, quien me prest6 un apoyo muy valioso para este trabajo". Adem6s, agrega "las intuiciones presentadas en este trabajo est6n orientadas en primera l6nea por las investigaciones filos6ficas del profesor de Gotinga E. Husserl" (Metzger (1915), p. 54). En la edici6n p6stuma de *La fenomenol6gia de la revoluci6n* y en la edici6n de la correspondencia

que se conservan, aquella de 1915, Husserl se refiere de forma explícita a la disertación de su alumno, la cual agradece, aunque –según le dice también– no se encuentra de momento en condiciones para expresarle su apreciación debido a que está enfermo<sup>4</sup>. Más tarde, el 24 de junio de 1918, Husserl le comenta a Metzger que ha vuelto sobre la disertación aunque no la ha estudiado suficientemente para tomar una posición al respecto<sup>5</sup>. En esa carta Husserl recomienda la lectura de sus *Ideas* donde está seguro de haber llevado a claridad la esencia, método y ámbito problemático de su fenomenología como ciencia filosófica fundamental, y enfatiza la relevancia de la epojé en la comprensión del sentido de su proyecto fenomenológico. Sin embargo, en esta segunda misiva Husserl también hace algunas críticas al maestro de Metzger, Paul Linke, quien fue apoyado en su momento por el propio Husserl, aunque después tuvieron un desencuentro como resultado de la incompreensión de Linke del giro trascendental de la fenomenología<sup>6</sup>. Estas diferencias también alcanzan la relación entre Husserl y Metzger, como puede verse en dos documentos que se preservan en el legado de Husserl. En primer lugar tenemos la carta de 1919, donde Husserl afirma: “Usted, sin embargo, escribió una tesis doctoral en la que creía poder refutar el trascendentalismo de las *Ideas* con todo tipo de argumentos y, desde luego, más ingeniosos (según recuerdo mi impresión) que la literatura adversa ciertamente nada loable”<sup>7</sup>. En segundo lugar está el borrador de una carta de recomendación laboral donde, aunque reconoce los méritos intelectuales de Metzger, Husserl manifiesta su distancia con su antiguo alumno: “El señor doctor Arnold Metzger vino a Friburgo poco después de la guerra -ya doctorado en Jena- para continuar su formación filosófica bajo mi dirección. Pronto me interesé de forma especial por él: su gran talento filosófico, su apasionada inmersión en los problemas fundamentales más difíciles, su incansable diligencia me despertó esperanzas de un importante futuro científico. En años posteriores, maduró hasta convertirse en un pensador independiente y siguió su propio camino, que

entre Metzger y Bloch, también aparece Linke como el director de la tesis. A. Metzger (1979), *La fenomenología de la revolución: un escrito político sobre el marxismo y la comunidad amorosa* [Die Phänomenologie der Revolution. Eine politische Schrift über den Marxismus und die liebende Gemeinschaft] incluido en *Phänomenologie der Revolution. Frühe Schriften* [Fenomenología de la revolución. Escritos tempranos]. Frankfurt am Main. Véase Ernst Bloch, Arnold Metzger (1987), *Wir arbeiten im gleichen Bergwerk: Briefwechsel 1942-1972*, Frankfurt, Suhrkamp, p.153.

<sup>4</sup> Hua Dok, III, 4, 405. Entre septiembre y octubre de 1915 Husserl enfermó de problemas digestivos e intoxicación de nicotina y estuvo internado en un sanatorio de Kassel debido a estas afecciones. Karl Schuhmann (1977), *Husserl-Chronik. Denk und Lebensweg Edmund Husserls, Husserliana Dokumente I*, La Haya, Martinus Nijhoff, p.196.

<sup>5</sup> Ver R. Rollinger (2005) “Scientific Philosophy, Phenomenology, and Logic: The Approach of Paul Linke”, *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, V, Londres, Routledge, pp. 57-79.

<sup>6</sup> Hua Dok, III, 4, 406.

<sup>7</sup> Hua Dok, III, 4, 413.

yo no pude seguir, por supuesto, ya que se había separado de mi filosofía fenomenológica”<sup>8</sup>.

Durante la primera guerra mundial, inmediatamente después de presentar su disertación, Metzger fue voluntario; estuvo en el frente oriental en 1915, y en 1917 fue tomado prisionero en Rusia donde fue testigo y luego partícipe de la revolución de octubre, hasta su partida de Rusia en abril de 1918. Más adelante trabajó en el departamento político-cultural de la Oficina Central para Asuntos Domésticos de Berlín, hasta 1919, año en el que escribió su *Fenomenología de la revolución*, que es el ensayo al que se refiere Husserl en esta carta, y que fue publicado de forma póstuma en 1979. Este no es el espacio para adentrarse en una introducción detallada a esta obra, pero quizá sea necesario mencionar por lo menos que Metzger considera que el tema de los vínculos sociales que confluyen en el supremo bien al que aspira la revolución y que él llama aquí “comunidad del amor”<sup>9</sup> se transforman en un motivo político, toda vez que la tal comunidad del amor constituye una liberación de los intereses motivados por una voluntad de poder. Frente a las revoluciones orientadas a tal o cual autoridad, Metzger habla de una revolución absoluta: “Así, la única revolución absoluta no llegó a materializarse: la revolución por el hombre y la vida eterna inherente a él. Pero esta revolución conduce a lo que aquí se llama comunidad amorosa”<sup>10</sup>. De este modo, Metzger recupera algunos motivos de las comunidades cristianas, el amor ético como motivo social fundamental, como aspecto decisivo en la orientación moral de los revolucionarios hacia un ideal progresivo de comunidad, tema que también se encontrará en muchos manuscritos de Husserl posteriores a su lectura del ensayo de Metzger.

Más adelante, a partir del semestre 1920/21 hasta 1924, Metzger fue asistente personal de Husserl en Friburgo<sup>11</sup>, donde prosiguió sus estudios de Fenomenología. En el invierno de 1920 asistió a las lecciones de Husserl, junto con Fritz Kaufman y Hans Rainer, así como a sus seminarios; y en 1922 formó parte de un seminario de Husserl sobre Lotze junto con Celms, Löwith, Oskar Becker y Fritz Schreier, entre otros<sup>12</sup>. En 1925 Metzger publicó en el anuario de Husserl su estudio *El objeto del conocimiento*<sup>13</sup>, el cual estaba previsto para ser su habilitación<sup>14</sup>. Sin embargo, no pudo presentarlo y en cambio obtuvo la habilitación en Berlín, en 1932, con

<sup>8</sup> Hua Dok, III, 4, 418.

<sup>9</sup> A. Metzger (1979), pp. 48 ss.

<sup>10</sup> *Ibíd.*, p. 62.

<sup>11</sup> Schuhmann (1977), p. 244; Hua Dok III/4, 415.

<sup>12</sup> Schuhmann (1977), p. 259.

<sup>13</sup> H. Rickert (1925), “Der Gegenstand der Erkenntnis”, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, tomo 7, Halle-Saale, pp. 613-769.

<sup>14</sup> Ver carta del 19 de junio 1925, en que se menciona a Hans Cornelius y a Max Scheler (en Colonia entonces) como posibles asesores.

el estudio *Fenomenología y metafísica*. No obstante, debido al ascenso del nacionalsocialismo no pudo abrirse paso en la carrera académica en Alemania<sup>15</sup>.

Por otra parte, como se advierte en la carta traducida a continuación, uno de los temas importantes es el giro de Husserl hacia la filosofía trascendental, y en relación con la disertación de Metzger, la posición de Husserl ante Kant. En este respecto cabe destacar algunos lugares importantes que se hacen eco en la posición que Husserl manifiesta a Metzger en esa carta, y que coinciden con el tiempo en el que Metzger trabajó con él: el primero son las lecciones sobre *Ética del verano de 1920*, donde aparece una crítica explícita a Kant, así como las importantes lecciones del semestre siguiente, sobre *Lógica Trascendental*, –conocida posteriormente como *Análisis sobre las síntesis pasivas*– a la que sí asistió Metzger<sup>16</sup>. Por otra parte tenemos la conferencia “Kant y la filosofía trascendental” de 1924 incluida en el volumen con sus lecciones sobre *Filosofía Primera*.

90

Husserl ciertamente tiene en alta estima la filosofía trascendental kantiana, y en alguna medida, como dirá de forma explícita en su conferencia de 1924 “Kant y la filosofía trascendental”, comprende su propia fenomenología como la continuación de la crítica de la razón kantiana. En particular, Husserl aprecia la centralidad de los principios de la razón como motivo para la crítica del conocimiento, y el giro copernicano frente al dogmatismo de la metafísica racionalista propuesto por el filósofo de Königsberg. Sin embargo, al mismo tiempo Husserl acusa a Kant de no haber sido suficientemente radical y de formular un concepto de experiencia orientado a la reconstrucción de los principios *a priori* de las ciencias positivas, en lugar de partir de la experiencia en un sentido más amplio, vivencial, sin que ello suponga un psicologismo naturalista propio de los empiristas: justo por esa razón Husserl señala que Kant no comprendió el verdadero sentido de lo *a priori*, el cual, de acuerdo con Husserl, no sólo consiste en principios formales de la posibilidad del conocimiento sino en relaciones de carácter eidético que es posible captar de forma intuitiva. En este sentido, toda la idea de una estética trascendental en el interior del amplio proyecto de la lógica trascendental como la revalorización de la dimensión sensible, afectiva, en lo concerniente a la racionalidad práctica, constituye abiertas diferencias entre Husserl y Kant en torno al concepto de experiencia.

<sup>15</sup> En 1933, con el ascenso del régimen nacionalsocialista su habilitación fue suspendida. Ver el testimonio de Husserl en el borrador de su carta de recomendación de 1933: “Sería muy deseable que un investigador tan serio y con tanto talento encontrara la oportunidad de seguir viviendo de la filosofía y que, por tanto, encontrara un puesto en el extranjero - ya que está excluido de cualquier cargo público en Alemania por no ser ario - en una institución de enseñanza científica donde pudiera ejercer sus habilidades como investigador y profesor” (Hua Dok III/4, 418).

<sup>16</sup> Ver Schuhmann (1977), p. 244, y Anthony Steinbock (2001), “Translation introduction” en Edmund Husserl, *Analysis concerning passive and active synthesis, lectures on transcendental logic*, Dordrecht, Kluwer, p. xvii.

En este respecto, Husserl comparte con Metzger su posición ante Kant: “Es muy necesario que reaprenda y empiece de nuevo con respecto a la filosofía trascendental; lo cual no quiere decir en absoluto que quiera recomendarle el lema “volver a Kant”, que siempre me ha sido ajeno. Sólo en un sentido completamente distinto del habitual debe usted volver a Kant, a saber, a partir de la filosofía trascendental *científica* de la fenomenología claramente fundada y surgida de sus *propios* motivos, se debe tomar conciencia gozosamente de los grandes motivos que dominan la lucha kantiana. Yo he aprendido incomparablemente más de Hume que de Kant, contra quien tenía las más profundas antipatías y que en realidad (si juzgo correctamente) no me influyó en absoluto. Y, no obstante, *ahora* lo tengo por un grande, incluso en rango muy por encima de Hume”<sup>17</sup>.

En 1933 Metzger ve nacer a su hijo Thomas, y contrae matrimonio tres años después con Isle Klausner, la madre de Thomas, quien tenía dos hijas de un primer matrimonio. De 1935 a 1937 fue docente en el Centro de enseñanza de la ciencia del judaísmo de Berlín, *Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums*<sup>18</sup>. En 1938 emigró a París; posteriormente, en 1940, parte rumbo a Inglaterra y finalmente, en 1941, se establece en Cambridge, Massachusetts, Estados Unidos, donde entabló una larga amistad con Ernst Bloch y adquiere la nacionalidad norteamericana, en 1947<sup>19</sup>. Antes de ser nombrado profesor honorario en la Universidad de Munich, en 1952, dictó conferencias en Harvard, Columbia y Yale; también fue profesor en el Simons College de Boston. Murió en Gastein el 16 de agosto de 1974. Su obra más importante publicada en vida, *Libertad y muerte*, [Freedom and Death]<sup>20</sup> traza una reflexión sobre el mundo tecnológico moderno y una filosofía social basada en el principio de solidaridad.

<sup>17</sup> Sobre el particular, véase el breve comentario a la carta en cuestión de Rosemary Rizo-Patrón de Lerner (2012), “Husserl, lector de Kant. Apuntes sobre la razón y sus límites”, *Areté*, Revista de Filosofía, No. 2, pp. 352-353.

<sup>18</sup> Antiguamente conocida como la escuela de altos estudios para la ciencia del judaísmo, este centro funcionó con este nombre de 1933 a 1942 cuando fue abolida por el régimen nazi, poco después de la partida de Metzger. En sus aulas Franz Rosenzweig siguió las lecciones del neokantiano Hermann Cohen. Ver Miguel García-Baró (2021), “Amor origen y amor respuesta” en Franz Rosenzweig *La estrella de la redención*, Sígueme, Salamanca.

<sup>19</sup> Existe una edición de su correspondencia: Ernst Bloch, Arnold Metzger, *Wir arbeiten im gleichen Bergwerk: Briefwechsel 1942-1972*, Suhrkamp, 1987.

<sup>20</sup> A. Metzger (1973) *Freedom and death*, London, Human Context Books—Chaucer Publishing.

Bernau en Baden, 4 de septiembre de 1919.  
Dirección en Friburgo Calle Loretto. 40.

¡QUERIDO SEÑOR METZGER!

He dejado que su escrito<sup>21</sup> surta efecto en mí, la semana pasada me he esforzado francamente por sumergirme en sus pensamientos tanto como me lo ha permitido el barullo de mi alojamiento en la Selva Negra. Eso dice mucho de la fuerza de la resonancia que despertaron en mi alma ya las primeras frases que entreví apenas ojear el manuscrito al recibirlo, y de la fuerza de la complicidad continua en el pensar, en el conjunto y el propio, a la que me vi arrastrado y a la que me aferré firmemente. Tanto más lo dice dado el estado de mis ojos, para los que la lectura en sí misma ya es un asunto difícil, de modo que leer una escritura tan tenue y poco nítida es un tormento. Afortunadamente, tuve oportunidad de que mi hija me leyera el manuscrito, lo cual, al mismo tiempo, me permitió observar la impresión que causa en una de esas almas jóvenes, la de, casi diría, una dura honestidad y franqueza que, a pesar de las horribles experiencias de la guerra, han alcanzado la luz pura. El tono crea la música. Nosotros, los duros, los desconfiados, que nos hemos vuelto tan escépticos, tan sensibles debido a tantas malas experiencias con los demás y con nosotros mismos, escuchamos un tono puro realmente puro: el tono de una entrega verdaderamente desinteresada por "las Ideas". Comprendimos esta disposición radical, firmemente decidida a no querer conducir y apreciar la vida como un mero negocio bajo las rúbricas recurrentes del debe y el haber (en las que el debe no expresa más que las demandas sobre el haber), y que es enemiga mortal de todo "capitalismo", de toda valoración final y, por tanto, de la acumulación insensata de posesiones y, correlativamente, a todas las valoraciones personales egoístas –en las que se han comprendido el honor, la fama, el orgullo-, y hasta el orgullo de las intelecciones, metas y misiones de las ideas reformadoras.

Deberíamos, y así lo espero, sabernos por siempre unidos en la alianza invisible de los "Amigos de Dios"<sup>22</sup>, los "Hermanos de la Vida Verdadera"<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Husserl se refiere al escrito de A. Metzger (1979), "La fenomenología de la revolución: un escrito político sobre el marxismo y la comunidad amorosa" ["Die Phänomenologie der Revolution. Eine politische Schrift über den Marxismus und die liebende Gemeinschaft"] incluido en *Phänomenologie der Revolution. Frühe Schriften* [Fenomenología de la revolución. Escritos tempranos], Frankfurt am Main, pp. 15-104.

<sup>22</sup> Es posible que Husserl se refiere a la agrupación religiosa del siglo XIV. Ver R. Walsh (1909), "Friends of God", en *The Catholic Encyclopedia*, New York, Robert Appleton Company.

<sup>23</sup> Se refiere a la congregación "Hermanos de la vida común" o *Devotio moderna*. Ver al

Por tanto, puedo referirme precisamente a esta disposición como el último fruto del desarrollo personal de mi vida, que no ha sido precisamente fácil. Por cierto, el hecho de que me haya enviado su escrito - este escrito- demuestra una gran confianza hacia mí de su parte, la cual supone esta misma disposición, por lo cual le agradezco muy sinceramente. Esto sólo puede deberse a ha sentido el *ethos* personal que sustenta mis escritos a través de su sobriedad sin rimbombancia y su radical objetividad. Y, en efecto, esto no podía ser de otra manera, pues mis escritos (como los suyos) nacieron de la necesidad, de una indecible necesidad del alma, de un "colapso" total<sup>24</sup> en el que sólo había una única salvación: una vida completamente nueva en la determinación desesperada y tenaz de empezar de nuevo y de continuarla con honestidad radical, y de no rehuir en absoluto ninguna consecuencia. No como si ya hubiera visto entonces, es decir, en la última década del siglo pasado, la vacuidad interior de las tendencias voluntaristas que dominaban el conjunto de la cultura europea y hubiera sometido en particular a una crítica más profunda a su más distinguido exponente, el auge sin precedentes del nuevo *Reich* alemán -y así hubiera también reorientado mi propia vida en todos los aspectos. Entonces todavía no tenía ojos para las *realidades* prácticas y culturales, ni conocimiento de los hombres y los pueblos; aún vivía en una voluntad de trabajo casi exclusivamente teórica -aunque los impulsos decisivos (que me habían llevado de las matemáticas a la filosofía como campo profesional) residieran en experiencias religiosas sobrecogedoras y en transformaciones completas. Pues el poderoso efecto del *Nuevo Testamento* en aquel joven de ventitres años<sup>25</sup> fue el impulso de encontrar el camino hacia Dios y hacia una vida verdadera por medio de una ciencia filosófica estricta. Pero ahora descubrí, educado en la pureza intelectual por un Weierstrass y sus matemáticas sus matemáticas radicalmente auténticas<sup>26</sup>, que la filosofía contemporánea, que se jactaba de su científicidad, fracasó por completo y se burló así de la

respecto la obra de John Van Egen (2008), *Sisters and Brothers of the Common Life. The Devotio Moderna and the World of the Later Middle Ages*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press. Metzger también se refiere a estas comunidades cristianas en la Edad Media en su *Fenomenología de la revolución*.

<sup>24</sup> Más adelante Husserl se va a referir al escrito de Metzger (1919), "El colapso" ["Der Zusammenbruch"], publicado poco antes en *Neue Rundschau* 30, pp. 1069-1082.

<sup>25</sup> Husserl tuvo su primer acercamiento al Nuevo Testamento en 1882 por influencia de Thomas Masaryk, quien obtuvo su doctorado con Brentano y fue también quien lo motivó a asistir a sus lecciones en Viena. Años después se convertiría en el primer presidente de la República de Checoslovaquia.

<sup>26</sup> El 23 de enero de 1883 Husserl recibió en la Universidad de Viena su título de doctor con la tesis *Contribución al cálculo de variaciones*. El trabajo fue aprobado el 2 de octubre de 1882 por Leo Königsberger y Emil Weyr (según aparece al costado superior izquierdo de la disertación: <https://phaidra.univie.ac.at/detail/o:58535>). Leo Königsberger fue alumno de Karl Weierstrass, con quien Husserl había realizado estudios en Berlín entre el semestre de verano de 1878 y el semestre de invierno de 1880/81. Karl Schuhmann (1977), *Husserls Chronik Denk – und Lebenswerk Edmund Husserls*, Martinus Nijhoff, p. 6.

idea de la filosofía: ser la culminación más radicalmente honesta de toda ciencia. Y no sólo la filosofía de entonces, sino también toda la filosofía históricamente heredada fracasó - en todas partes ambigüedad, vaguedad inmadura, verdades a medias, cuando no deshonestidad intelectual. Nada que pudiera ser aceptado como una parte, como el comienzo de una ciencia seria. La crítica -sin límites, sin valor, puesto que carecía de un terreno firme desde el que pudiera llevarse a cabo de manera efectiva- no podía ayudar en nada.

Ya ve usted, mis comienzos, mis motivos y necesidades originarias, que han hecho surgir en mí exigencias absolutas, tal vez pueda decir (como para mí inevitablemente se da y se nombra) mi misión - son diferentes de los suyos. Y, sin embargo, coincidimos y el trabajo teórico de mi vida está hecho para usted, que por vocación y voluntad y voluntad está orientado hacia la práctica hacia la práctica. Lo que he elaborado teóricamente, puedo decir, en la más apasionada voluntad de honestidad y en la más dubitativa autocrítica teórica, exige su estudio comprensivo, y luego viene la enorme tarea que originariamente fue asignada, el estudio de las realidades humanas y su iluminación y orientación filosóficas. Esta no es mi tarea, no estoy llamado a ser el líder de la humanidad que lucha por la "vida en la bienaventuranza" - en el penoso apremio de los años de la guerra tuve que reconocerlo, mi *daimon* me lo advirtió.<sup>27</sup> En forma completamente consciente, vivo resueltamente como filósofo científico (por eso no he escrito un panfleto de guerra, lo habría considerado una pretenciosa pose de filósofo).<sup>28</sup> No porque considere la verdad y la ciencia como el valor más elevado. Al contrario: "el intelecto es servidor de la voluntad", por lo que yo también soy el servidor de quien da forma a la vida práctica, el líder de la humanidad.<sup>29</sup> - Por supuesto, sé que no aceptaré este reparto de papeles. Usted es joven y está lleno de una conciencia desbordante de su fuerza, sigue creyendo que puede y debe querer ambas cosas [la vida práctica y la ciencia]. Pero su *daimon* -siempre que usted mantenga a Dios lo mantenga en el espíritu socrático y en el radicalismo de la vida verdadera- hablará a su debido tiempo. Es cierto que sólo puede acoger lo que usted mismo ha elaborado por sí mismo, lo que se ha apropiado en lo más profundo de su ser, y un alma viva sólo puede pensar de nuevo pensamientos ya pensados, pensándolos por sí mismo y por ende pensándolos hacia el futuro. Pero me gustaría advertirle, al menos instarlo a que tenga cuidado. Evidentemente aún no sabe (hablo con conocimiento de causa) lo indeciblemente enmarañado que es el dominio de las fuentes primarias fenomenológicas de la fijación de las metas idealistas-prácticas. Sabe bien lo poco que se parece el reino de las "madres" a una noche ilimitadamente vacía en el

<sup>27</sup> Ver Platon, *Apología*, 31c-d.

<sup>28</sup> Ver Karl Schuhmann (2009), *Husserl y lo político: la filosofía husserliana del estado*, trad. Julia V. Iribarne, Buenos Aires, Prometeo Libros-Universidad Nacional de La Plata, p. 36.

<sup>29</sup> *Ibíd.*, p. 52.

que las viejas dan vueltas horribles, o los postulados de la pura fantasía se animan con fantasmas metafísicos; sabe también que la luz de la fenomenología ha iluminado mundos de ideas a los ojos que ven fenomenológicamente ha iluminado mundos de ideas, - pero hasta ahora no quiere ver esa riqueza infinita de procesos primordiales en los que yo veo el medio de la vida divina que se desenvuelve (de una vida que "crea" mundos de cosas y de ideas). Pero esto se debe a que, como pensador independiente, continúa su camino y cree que ya está a seguro, sin haber comprendido todavía los motivos convulsivos, sin haber entendido las intenciones que inevitablemente han de cumplirse, que han determinado mi desarrollo filosófico desde las *Investigaciones lógicas* y han conducido en ellas a intelecciones nuevas y absolutamente indudables. Ciertamente, la tragedia de mi situación vital radica en que, al principio debido a las conmociones de la guerra y a las temporales tensiones excesivas, pero luego también debido a las masas de nevós problemas fundamentales siempre nuevos que me han abrumado año tras año, en la pasión de esforzarme hacia adelante y en la necesidad de la autoconservación intelectual, no he llegado a ninguna publicación concluyente. Incluso lo ya elaborado, como el segundo volumen de las *Ideas*, iluminado por nuevas luces, ya no me bastaba, y después de haber empezado a reescribirlo, reconocí inicialmente la gran dificultad de la presentación condensada, el libro perdió su estructura natural original<sup>30</sup>. Así que, por supuesto, usted no sabe hasta qué punto yo estoy en la verdad y hasta qué punto usted podría estarlo. Por supuesto, no quiero con ello suscitarle la idea de que ya tengo, o tendré alguna vez, una filosofía, un sistema pensado en todos sus aspectos y plasmado como ciencia. ¡Dios me libre! Para mis limitadas fuerzas, esto es y sigue siendo una idea en los cielos. Pero estoy hablando de una abundancia abrumadora de problemas de dimensiones completamente nuevas, a los que las *Ideas*, y ya el primer volumen publicado, abren el camino, para los cuales crean el terreno fundamental, el método, los conceptos estrictos, predelineando así al mismo tiempo el nuevo tipo de toda la visión plenaria del mundo y de los objetivos prácticos.

Todo esto me remite a diversas reservas serias que su trabajo ha despertado en mí. Pero cómo expresarlas por escrito sin escribir tratados, cosa

<sup>30</sup> Husserl redactó en 1912 el manuscrito original de lo que sería el segundo volumen de sus *Ideas*, pero lo reelaboró en diferentes momentos con apoyo sobre todo de Edith Stein, y más adelante de Ludwig Landgrebe quien pasará en limpio la versión de Stein. Años después Husserl manifestará su rechazo de las reelaboraciones del volumen al punto de llamar la atención a sus colaboradores a volver sobre el manuscrito original. En 1952 Mary Biemel a partir del texto tipográfico de Landgrebe editará lo que hoy se conoce como el segundo volumen de las *Ideas*, traducido en 1997 por Antonio Ziri6n y que cuenta con dos ediciones. Sin embargo, desde hace m6s de diez a6os los Archivos Husserl trabajan en una reelaboraci6n del libro con base en el manuscrito original de 1912. En esta carta es posible observar de forma sutil cierta apreciaci6n en retrospectiva de Husserl sobre su trabajo con el segundo volumen de las *Ideas*, todav6a en curso.

que me resulta del todo imposible. Pero ¡cómo me gustaría mostrarle con más detalle, si pudiera, lo mucho que su espléndido radicalismo ético o maximalismo (en el buen sentido, toda filosofía genuina es maximalista) ha refrescado mi corazón, mientras que por razones profundas y seguras –ponderadas durante décadas– tengo mis dudas sobre tantas cosas y a menudo mi “no” definitivo! Por supuesto, esto no se aplica a su sentido del trabajo a través de la dirección firme hacia las ideas, a la exigencia, formal en su universalidad, de la conversión completa de la humanidad a la dignidad del trabajo verdadero, idealmente dirigido. No a la evaluación del marxismo, del naturalismo de toda forma y tipo, no a la mostración de la conversión de todo antropologismo, biologismo, positivismo, en un egoísmo antiético –sin fundamento ético por su carencia de ideas–, cuyo reverso social es el capitalismo en sentido ampliado. Pero en absoluto puedo seguirlo cuando mete en la misma canasta el racionalismo y la filosofía trascendental y cuando no parece ver la grandeza de los motivos que en estas tradiciones se mantuvieron en la oscuridad y que sólo en la fenomenología salen a la luz en determinadas problemáticas de trabajo. En general, tengo la impresión de que no está aún plenamente desarrollado su sentido para el espíritu de la historia, tal como yo también lo vi desarrollarse y crecer en mí muy tardíamente. (Supongo, por tanto, que usted también partió de estudios de ciencias naturales).<sup>31</sup> Dios y el mundo de Dios, el hombre que busca a Dios, que vive como hijo de Dios, etc. –todo esto significará algo nuevo y más rico para usted cuando haya adquirido un ojo perceptivo para la historia y lo que no está del todo lejos– un ojo para una contemplación absoluta del ser, también una contemplación del “mundo” desde el polo de la subjetividad pura. Es muy necesario que reaprenda y empiece de nuevo con respecto a la filosofía trascendental; lo cual no quiere decir en absoluto que quiera recomendarle el lema “volver a Kant”, que siempre me ha sido ajeno. Sólo en un sentido completamente distinto del habitual debe usted volver a Kant, a saber, a partir de la filosofía trascendental *científica* de la fenomenología claramente fundada y surgida de sus *propios* motivos, se debe tomar conciencia gozosamente de los grandes motivos que dominan la lucha kantiana. Yo he aprendido incomparablemente más de Hume que de Kant, contra quien tenía las más profundas antipatías y que en realidad (si juzgo correctamente) no me influyó en absoluto. Y, no obstante, *ahora* lo tengo por un grande, incluso en rango muy por encima de Hume. Pero aquí defendiendo mis ideas y a usted, que está unido a mí en espíritu, no renuncio a plantearle una objeción. ¿Cómo es que usted, tan profundamente influido en toda su concepción del mundo por mis *Investigaciones Lógicas*, como confiesa con satisfacción, no ha venido nunca a verme en persona - para la fundación efectiva y fecunda de una

<sup>31</sup> Metzger afirma en su hoja de vida al final de su tesis doctoral haber seguido además de filosofía estudios de ciencias naturales. (A. Metzger, 1915, p. 53.)

“comunidad amorosa”?<sup>32</sup> ¿Cómo es sus reservas durante el estudio de mis *Ideas* se convirtieron tan rápida y decisivamente en una negación en una negación, sin antes discutir las personalmente conmigo? ¿Cómo ha llegado a conformarse con el hecho de que las *Investigaciones Lógicas*, que usted considera en lo esencial como un fin satisfactorio, las valore yo como un mero tránsito para un desarrollo superior, del que estoy convencido, con tanta seguridad como de que estoy vivo, al punto de que sólo en él se realizará la verdadera misión que Dios me ha dado? He vivido cerca de una década de trabajo apasionado y a menudo desesperante para arrancarme a mí mismo de las *Investigaciones Lógicas*. Más de una década de trabajo no menos apasionado y no menos intenso requirieron las *Ideas*. De motivaciones puramente interiores, como efecto de una voluntad y un crecimiento interiores constantes e inalterables, surgieron ellas también al igual que las *Investigaciones Lógicas*. Quiero decir que nunca un desarrollo ha sido más recto, más intencionado, más predestinado, más “endemoniado”. Cuando publiqué las *Investigaciones lógicas*, sólo tenía una conciencia lógica penosamente dividida (por eso me las tuvieron que arrebatarse literalmente personas cercanas); yo sentía, aunque no sabía por qué, que aún no tenía el suelo filosófico completamente puro y aún no tenía el método puro, los horizontes de trabajo en todo respecto claros. Pero cuando escribí las *Ideas* - en seis semanas, sin borradores como base, como en trance<sup>33</sup>, y las leí por

<sup>32</sup> El tema de la comunidad del amor (o comunidad amorosa) es un tópico recurrente en la Fenomenología de la revolución de Metzger. En la obra de Husserl, como señala con acierto Celia Cabrera (2019), se trata de un “telos final del desarrollo monádico” (“El personalismo ético de Husserl y el ideal ético comunitario” *Acta fenomenológica latinoamericana*. Volumen VI (Actas del VII Coloquio Latinoamericano de Fenomenología) Círculo Latinoamericano de Fenomenología, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, p. 32. Sobre el tema pueden verse, además de las referencias al tema de la comunidad en los artículos de *Renovación*, el escrito conocido como “Espíritu común I” de 1921, donde aparece el tema de la comunidad del amor (Hua XIV 175s) y el manuscrito de noviembre de 1932 sobre la ocupación con cosas y con personas, (Hua XV, 512). También, el manuscrito de 1933/34 (Hua XLII, 224) y el manuscrito de 1923 “Valor de la vida, valor del mundo” (Hua XLII, 313), traducido por Julia Iribarne, Edmund Husserl (2009), “Valor de la vida, valor del mundo: moralidad (virtud) felicidad” *Acta fenomenológica latinoamericana*. Volumen III (Documentos) Círculo Latinoamericano de Fenomenología Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Morelia (México), Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, p.797. También ver Philip Buckley (1996), “Husserl’s rational *Liebesgemeinschaft*”, en *Research in Phenomenology*, Vol. 26, pp.116-129. Si tomamos en cuenta que Husserl esta noción no aparece en sus manuscritos de investigación antes de 1921, así como el sentido moral que proyecta como ideal ético, es posible que el interés por el tema sea por influencia de Metzger, como sugiere Daniel De Santis (2013), “Husserl e i ‘buoni europei’ (di Nietzsche?)” en *Meditazioni sull’Europa. Variazioni filosofiche e letterarie sul tema nietzscheano del ‘buon europeo’* editado por Daniele De Santis, Pietro Gori, Francesco Rossi, Marta Vero, Confronti, Roma, Istituto Italiano di Studi Germanici, p. 207.

<sup>33</sup> Aunque tuvo un importante periodo de gestación que podríamos datar hacia 1908, el documento conocido como borrador a lápiz, manuscrito original de las *Ideas*, fue redactado por Husserl entre el 9 de septiembre y el 28 de octubre de 1912. Ver la “Introducción” del editor alemán a *Ideas relativas a una fenomenología y una filosofía fenomenológica*,

encima, las imprimí inmediatamente, agradecí a Dios con toda humildad que me hubiera permitido escribir este libro, y no pude evitar permanecer en él, a pesar de las abundantes imperfecciones de la obra en detalles individuales. Y además tuve que agradecerle que me permitiera ver horizontes de problemas cada vez nuevos en constante continuación de los antiguos motivos que se ramificaban cada vez más, y que me permitiera abrir puertas cada vez nuevas. Usted, sin embargo, escribió una tesis doctoral en la que creía poder refutar el trascendentalismo de las *Ideas* con todo tipo de argumentos y, desde luego, más ingeniosos (según recuerdo mi impresión) que la literatura adversa ciertamente nada loable. El sentido profundo de la obra sigue siéndole ajeno; debe intentarlo de nueva cuenta en un estudio ciertamente laborioso de lo nuevo. No hay una frase en ella que no sea una expresión pura de algo realmente visto. Mientras tanto, si realmente ha crecido usted en el espíritu vivo de las *Investigaciones Lógicas*, ¿cómo podría hacer otra cosa que crecer más allá de él hacia las *Ideas*? En cualquier caso, se trata de un asunto serio. Yo, cuya vida entera ha sido aprender y practicar el ver puro, y reivindicar su derecho primordial, digo: aquel que ha penetrado en el ver puro (en el cumplimiento laborioso de las intenciones) está *completamente cierto* de lo que ha visto como “originariamente dado” en la repetición del proceso de cumplimiento, y hasta ese punto tiene una “buena conciencia”. Y digo además, con respecto al método, los horizontes, los campos de trabajo de las *Ideas*, una sola palabra: “¡Ve!” Sinceramente, así lo creo, en plena conciencia de la responsabilidad, así creo poder decirlo. Esto no excluye en absoluto el hecho de que pueda haber y haya muchas cosas en el libro que deban mejorarse, que puedan estar equivocadas aquí y allá. Suelo decir que el orgullo de la fenomenología trascendental y su característica como ciencia estricta es que en ella son posibles proposiciones falsas, falsas en el sentido estricto de la lógica, que en cada caso se acreditan ante verdades y contra verdades. La falta de claridad nebulosa está más allá de lo lógicamente verdadero y falso, y eso se aplica a casi toda la filosofía hasta ahora. Todo esto hay que entenderlo bien, y con un espíritu de auténtica modestia. Hablo de la fenomenología como el matemático habla de las matemáticas: que ella es ciencia genuina, extraída de la pura evidencia, un campo de posibles proposiciones verdaderas y falsas -desafiando a todos los escépticos y a los filósofos poco claros, él habla así, porque “ve”.

Pero basta. La razón por la que le escribo tales cosas es mi gran confianza en su espíritu honesto y puro, que se dirigió a mí en su escrito y me conmovió. Por lo tanto, no puedo quedarme de brazos cruzados, si limita su campo de visión, y si tiene que permanecer ahora inaccesible para usted lo que tendría que llegar a ser de gran importancia para su visión del mundo

---

*libro primero: introducción general a la fenomenología pura*. Nueva edición y refundición integral de la traducción de José Gaos por Antonio Ziriñ Quijano (2013), México Fondo de Cultura Económica, p. 53.

y su quehacer ético-político. Y lo escribí porque la confianza hacia mí que debo presuponer en usted excluye que pueda usted asumir que le hablo como un profesor autocomplaciente, de fórmulas monótonas y muletillas, en vez de como alguien que está incesantemente haciéndose.

Debo concluir, aunque no he podido expresarme sobre tantas cosas que le eran particularmente cercanas, ni siquiera sobre la sorprendente relación entre el nuevo movimiento revolucionario y la fenomenología –también yo había pensado en esta relación repetidas veces, pero no había tomado una decisión firme-. Tampoco sobre la negación de todas las jerarquías de los ámbitos valor –que no quisiera asumir en el sentido que usted parece darles. Pero estaré encantado de comentarlo todo si me visita en Friburgo, como deseo que haga. Me gustaría ver los ensayos citados de la *Neue Rundschau*, tal vez pueda enviármelos<sup>34</sup>. Estos pocos días de vacaciones, que se me permitieron disfrutar como decano, tan limitados, y a los que debe usted esta larga carta, han llegado a su fin. Regreso a Friburgo.

Lo saludo y deseo que su desarrollo sea como me inclino a esperar.  
Suyo,

---

 99

E. Husserl

<sup>34</sup> Se refiere al ensayo "El colapso" ["Der Zusammenbruch"] publicado en *Neuen Rundschau* (9, Cuaderno, 8, 1069 ss.) así como "La nueva fe y el camino hacia la comunidad popular" ["Der neue Glaube und der Weg zur Volksgemeinschaft"] publicado en (1919) "El espíritu de la nueva comunidad popular, una reflexión para el pueblo alemán" [*Der Geist der neuen Volksgemeinschaft. Eine Denkschrift für das deutsche Volk*] Berlín, Oficina Central para Asuntos Domésticos, pp. 1-29. Ambos ensayos fueron publicados posteriormente en el volumen póstumo (1979), *Fenomenología de la revolución*. [*Phänomenologie der Revolution*], pp.113-140.





ACTA MEXICANA DE FENOMENOLOGÍA  
REVISTA DE INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA Y CIENTÍFICA  
No. 6. Enero de 2024  
ISSN: 2448-8941

## UN MANUSCRITO DE HUSSERL SOBRE ESTÉTICA

Gabrielle Scaramuzza  
Karl Schuhman

Trad. Román Alejandro Chávez Baéz  
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla  
ralexch74@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0002-9560-6632>  
Moisés Ruben Rossano López  
Universidad Nacional Autónoma de México

101

### PRESENTACIÓN

Como quizá puede colegirse a partir su título, el documento elaborado por Gabriele Scaramuzza y Karl Schuhmann cuya traducción ofrecemos a continuación constituye un punto de referencia imprescindible en el estudio e investigación de los asuntos estéticos en el marco del pensamiento husserliano. Son tres las razones capitales que sustentan esta afirmación. Primeramente, el documento no se limita únicamente a discurrir en torno a asuntos estéticos desde la perspectiva husserliana, o a cualquier aspecto o consideración que ello pudiera conllevar, sino que trae a la luz un texto de autoría ni más ni menos husserliana que tiene por objeto tales asuntos. Segundamente, pocos son los lugares del *corpus* husserliano en los que el interés por la Estética se hace tan patentemente manifiesto, y menos aún son aquellos en los que ésta adquiere un papel tan preponderante: nuestros autores no han dudado en comenzar sentando esta escasez de lo estético en la obra de Husserl. Y, ya por último, lo sumamente ilustrativo del prólogo que acompaña a aquél texto, que hace del mismo una referencia obligada de por sí para cualquiera que desea profundizar en el estudio y la investigación susodichos. Es así, precisamente en vista de estas razones, que hemos juzgado oportuno elaborar una versión en castellano: amén de ser de considerable utilidad al avezado en la faceta estética de la fenome-

nología husserliana, muy seguramente resultará de interés para quien, ya de manera meramente ocasional, ya con la frecuencia y destreza del especialista, acude a la obra de Husserl, e incluso quizá para el ampliamente entendido en materia de Estética.

Ahora, las partes que conforman nuestro documento, el manuscrito husserliano propiamente dicho y el discurso introductorio que lo precede, funcionan, consideradas en su unidad, de modo más bien orgánico: ese último hace posible una lectura mucho más certera, libre de tropiezos, y por ende menos abrupta, y más cabal y enriquecedora, de aquél primero. Con él, Scaramuzza y Schuhmann nos han provisto de información valiosísima que facilita la tarea de colocar el manuscrito en el sitio que le corresponde en la cronología del *opus* del filósofo moravo y, conforme a ello, de situarlo en el contexto pertinente dentro del desarrollo de su pensamiento. De esta manera, ahí, tal como puede constatarlo el lector, las circunstancias y antecedentes, tanto factuales (*v.gr.*, el lugar, fecha, motivos, etc., de la reunión que, en última instancia, dio origen al manuscrito) como de índole teórica (los intereses investigativos tanto de Husserl como de sus interlocutores durante el período en el que tuvo lugar aquella reunión; las problemáticas de trasfondo; las temáticas trabajadas en la producción académica de todos ellos durante ese mismo lapso...), que caracterizan de manera relevante al manuscrito quedan, cuando no asentadas o examinadas de modo exhaustivo e incontrovertible, sí suficientemente esclarecidas. De tal suerte que cualquier pretensión de añadir algo de verdadera valía a todo ello en la brevedad que exigen estas líneas sería simplemente fútil. Nos limitaremos, por lo tanto, a pronunciarnos concisamente al respecto de uno y otro. En lo que concierne al prólogo, bastará con lo ya dicho hasta aquí; convendrá solamente, antes de proseguir, y por si acaso no fuera suficiente con las razones antes aducidas, urgir explícitamente al lector a no pasarlo por alto y a servirse de él en toda su amplitud. (Esto, desde luego, vale también para el utilísimo aparato de notas que sigue y apuntala a ambos, prólogo y texto.)

En lo tocante al contenido del manuscrito, hemos puesto ya de relieve su peculiaridad. No hay en la obra de Husserl, decíamos, más que unas pocas ocasiones en las que lo estético cobra una importancia tal, y esta es, sin lugar a dudas, una de ellas. El meollo del texto salta a la vista ya en el título: tal es la objetivación de índole estético-axiológica, esto es, cómo es que, fenomenológicamente hablando, algo llega a ser constituido y sabido como objeto portador de valor y, más precisamente, de valor estético, a partir de ciertos contenidos captados merced a aprehensiones que «preceden» a tal constitución –o mejor dicho, que fundan o le sirven de base al objeto constituido aquél–. O, en otras palabras todavía: se trata aquí de cómo es que algo objetivado, por ejemplo, de manera perceptual, y, por ende, dotado de una cierta

carga significativa y afectiva, se «torna» finalmente algo que se reconoce como «causa» de un cierto goce estético. Pese a su brevedad –llega apenas a las dos páginas–, el texto ofrece numerosos puntos que merecen honda reflexión –o como suele decirse coloquialmente, tiene mucha tela que cortar–. De entrada tenemos, por ejemplo, la cuestión de aquellas aprehensiones fundantes: que captaciones de los contenidos sensoriales y una subsecuente objetivación de los mismos –la *presentación*– arrojen un objeto que será, pero aún no es, el objeto de valía estética da cuenta de un *proceso*, de una constitución gradual de lo estéticamente valuado –y, con ello, de una complejidad presentativa en su aparición–, y parece echar por tierra cualesquiera interpretaciones de la vivencia estética que la caracterizan como simple, «inmediata», o básica inclusive. Más adelante en el texto –y tal como Scaramuzza y Schuhmann lo hacen notar– Husserl enfatizará y asentará este carácter de complejidad de dicha vivencia, diciendo que «el objeto estéticamente significativo o que está volviéndose significativo se edifica gradualmente por lo regular».

En otro lugar hallaremos que Husserl recalca la eminencia del modo de aparición sobre lo aparecido en el caso de los objetos que conllevan el sentimiento estético. De acuerdo con esto, y por lo que concierne a la «esteticidad» de las mismas, en las vivencias que traen a aparición tales objetos el modo de dación es de mayor relevancia que esos objetos que vienen a aparición merced a ellas. Pues, en última instancia, el hallazgo perdurante de valor estético en el objeto presentado, o bien, el erigirse y preservarse de la vivencia como una de índole estética, no dependen de la mera presentación del objeto, de su ser o no intuitiva, y ni siquiera, claro está, del objeto presentado mismo y de sus determinaciones objetivas; dependen, en todo caso, de que, al ser llevado a aparición así o asá en tal presentación, el objeto, justamente en virtud de este aparecer *así o asá* suyo, se torne punto focal del que el contemplador haga «brotar» carga afectiva (estados anímicos, fantasmas de sensación...), concomitantemente presentativa (presentaciones asociadas: fantasías, recuerdos...), y valorativa (apreciaciones, juicios acerca del objeto considerado ya en calidad de portador de valor...) –todo lo cual puede a su vez, sin duda, traer consigo cargas adicionales de cualquier tipo–, de modo que, entretejiéndose todo ello con el objeto del que «brotan» –y con el que son, en cierto sentido, congruentes–, «confeccionen» así con él una unidad: la objetividad estética. El *cómo* se impone aquí, de esta manera, frente al *qué*. Lo cual, desde luego, no quiere decir que el objeto presentado carece de toda importancia: al final, es él lo que genuinamente hallamos bello u horroroso, lo que nos proporciona goce estético, etc. Y es así que, conforme con esto, podemos decir con verdad de la valía estética de un objeto que tal reside en él, toda vez que por «objeto» entendamos el objeto complejamente constituido que hemos detallado, la *objetividad estética*, y no el mero objeto presentado que da fundamento a aquel. Diríase así, por lo tanto, que lo que de estético guarda un objeto se halla a medio camino entre la subjetividad y la objetividad, o, en palabras de Scaramuzza y Schuhmann, ello «requiere [...] la coparticipación de la actitud subjetiva con

ciertos rasgos del objeto en cuestión». Sea lo que fuere, cabe decir que esta preponderancia del cómo de la aparición en el caso de la vivencia estética de ninguna manera es exclusiva, dentro del *opus* husserliano, de este manuscrito: hallamos estas mismas consideraciones también, por ejemplo, aquí y allá a lo largo de *Phantasie und Bildbewusstsein* (el texto principal de Hua. XXIII), que data de una fecha previa pero muy cercana (1904-1905) a la de la visita que dio lugar al manuscrito. Su relevancia aquí, sin embargo, de ninguna manera se ve menoscabada por ello; por el contrario, al sacar a colación el asunto, Husserl en todo caso nos ha proporcionado un punto de apoyo adicional para la comprensión de su postura en estas materias.

Aún otro punto digno de mención es el que respecta a la distinción que se planteará entre la aparición de valor y el valor mismo bajo el complejo presentativo que trae a aparición la objetividad estética. Husserl tiene a bien hacer énfasis en que una cierta «aparición» de valor tiene lugar al aparecer dicha objetividad, aparición que, sin embargo, bien vistas las cosas, tiene *sensu stricto* un cariz más bien espurio. Pues los valores que la objetividad suscita no aparecen en, junto con, o al lado de ella; en la presentación compleja que la trae a aparición aparece ella, y, mas aún, ella como objeto caracterizado estéticamente –como *valorado*–, pero no el valor (o los valores) de los que ella es, por decirlo de alguna manera, repositorio. Este aparecería, en todo caso, en otras presentaciones, presentaciones en toda regla, e incluso presentaciones de carácter intuitivo (intuiciones de orden axiológico), pero sólo en la medida en que el valor es atendido por sí mismo, es decir, en la medida en que estas presentaciones que lo traen a aparición se distinguen por su objeto de la que toca a la objetividad estética. Y, con todo, el texto hace hincapié en que esta «aparición» del valor debe separarse del valor ahí aparecido. Esto, ante todo, deja en claro que, pese a que el valor se «halla» en el objeto valorado, no basta con aprehender este último para coger a aquel. En efecto: la captación plena de aquel valor «aparecido» exigiría que el mismo fuera temáticamente atendido. Husserl, veremos, atinará a decir: «[...] de perseguir las intenciones de valor y llevarlas gradualmente a cumplimiento, tendré yo el objeto axiológico, me aproximaré al ideal del darse pleno del objeto axiológico». De otro modo, empero, nos las habremos con «apariciones» del valor en cuestión, mas no, propiamente hablando, con el valor que así «aparece», no con el objeto-valor plenamente entendido y constituido.

Baste, pues, con lo discurrido hasta aquí. En aras de la concisión, y de guardar la congruencia con nuestra exigencia al lector de servirse amplia y apropiadamente del prólogo compuesto por Scaramuzza y Schuhmann, será suficiente lo ya esclarecido por nosotros a manera de preámbulo para así, finalmente, dar paso al documento, que, según lo dicho, habría de funcionar de un cierto modo *orgánico*, logrando por sí sólo la consecución de su cometido.



## UN MANUSCRITO DE HUSSERL SOBRE ESTÉTICA

Gabriele Scaramuzza

Universidad de Milán

Karl Schuhmann

Universidad de Utrecht

### 1. INTRODUCCIÓN

Husserl escasamente se ocupó de cuestiones estéticas. Lo poco que puede hallarse al respecto en la vastedad de sus manuscritos está contenido, en parte, en la exhaustiva recopilación de tan solo 18 páginas A VI 1, «Estética y Fenomenología», la cual, muy probablemente reunida en agosto de 1918<sup>1</sup>, contiene unos cuantos textos pertinentes, escritos entre 1906 y 1918. De ellos es menester aquí mencionar una página de título «Estética» que con toda seguridad debió ser redactada en 1906<sup>2</sup>, el borrador de una carta de Husserl para el poeta Hugo von Hofmannsthal del 12 de enero de 1907<sup>3</sup>, así como dos páginas, «Sobre la Estética (Arte)», que seguramente vieron la luz en 1908 (quizá antes, incluso)<sup>4</sup>.

En lo que sigue a continuación publicaremos dos páginas de esta compilación, a las que Husserl ha dado el título «Objetividad Estética» (MS. A VI 1, 8 y 9)<sup>5</sup>. Resulta típico del interés marginal de Husserl por la estética que ahí no se trate tanto de una reflexión llevada a cabo por él mismo cuanto, más bien, y tal como anota al final del texto, del registro de una conversación por él sostenida con los fenomenólogos de Múnich Johannes

105

<sup>1</sup> Ver (1977) Hua XXIII, 640, así como Karl Schumman, *Husserl-Chronik*, La Haya, Martinus Nijhoff, 227. En su «Prólogo del Editor» para Hua. XXII, LXXVII-LXXXI, Eduard Marbach ofrece un esquema conciso de las concepciones estéticas de Husserl.

<sup>2</sup> Publicado como Anexo VI en Hua XXII, 144 -146.

<sup>3</sup> Rudolf Hirsch (1968), "Edmund Husserl und Hugo von Hofmannsthal", en Carl-Joachim Friedrich y Benno Reifenberg (eds.), *Sprache und Politik. Festgabe für Dolf Sternberger zum sechzigsten Geburtstag*, Heidelberg, Lambert Schneider, pp. 111-114.

<sup>4</sup> Publicado como Anexo LIX en Hua XXIII, 540-542.

<sup>5</sup> Partes del manuscrito aquí publicado pueden encontrarse citadas, en traducción al italiano, en Stefano Zecchi (1984), «Un manoscritto husserliano sull'estetica», *Aut Aut* 131-132 (1972). p. 86, nota al pie (=id., *La magia dei saggi. Blake, Goethe, Husserl, Lawrence*, Milán, Jaca Book, pp.118-120. Aprovechamos esta oportunidad para expresar nuestra gratitud al Profesor Dr. S. Usseling, director del Archivo Husserl de Lovaina, por su generoso permiso para la publicación de este texto manuscrito husserliano.

Daubert<sup>6</sup> y Aloys Fischer<sup>7</sup>, «durante su visita a Gotinga el 17 de Abril de 1906». A tenor de Husserl, la «mayor parte» de los pensamientos procede «de ambos amigos».

Sobre las circunstancias de esta visita puede precisarse lo siguiente. El semestre de verano de 1906 comenzó en Múnich, según consta en los horarios de clases pertinentes, el 21 de Abril, esto es, el sábado posterior a la Pascua. En la semana previa a la Pascua, Fischer había estado de visita en una exposición en Berlín, mientras que Daubert se hallaba en su ciudad natal, Brunswick. El viaje de regreso se efectuó en diversas etapas. Primero viajó Fischer el domingo de Pascua (15 de Abril) para encontrarse con Daubert en Brunswick. El martes subsecuente (17 de Abril) visitaron a la par a Husserl, en Gotinga. Desde allí emprendieron nuevamente el viaje, ahora hacia Wurzburg, donde asistieron, del 18 al 21 de Abril, al Segundo Congreso de Psicología Experimental. Tras el término del Congreso, Daubert se puso en marcha hacia Múnich para el comienzo del semestre lectivo; Fichter fue quizá directamente a Leipzig, donde pasó el semestre de verano de 1906<sup>8</sup>.

106

La visita a Husserl fue, por lo tanto, solamente una escala. Las discusiones sostenidas en esa ocasión tampoco debieron ser, pues, tan meticulosamente preparadas, ya que brotaron espontáneamente de los intereses que los interlocutores tenían en el momento. Si Husserl mismo se había ocupado poco antes de cuestiones estéticas es cosa que no puede ser constatada de modo definitivo<sup>9</sup>. En cambio, los dos jóvenes residentes de Múnich

<sup>6</sup> Acerca de los testimonios a este respecto cabe sobre todo mencionar, aparte de la biografía de Kreitmair, una carta de Aloys Fischer datada «Berlín, Sábado de Pascua, 1906», en la que se lee: «Partiré mañana al mediodía y estaré 4h en Brunswick. El domingo estaré en Gotinga con Husserl, de visita; luego, por la tarde, iré hacia Wurzburg». (Carta en el legado de Aloys Fischer en la Biblioteca Estatal de Baviera en Múnich, signatura Ana 345, D I) Ver también F. Schumann (ed.) (1907), *Bericht über den II. Kongreß für experimentelle Psychologie in Würzburg*, Leipzig, p. XII y p. XIV, donde Fischer y Daubert fueron, respectivamente, registrados como participantes del Congreso.

<sup>7</sup> Ver la detallada biografía elaborada por Karl Kreitmair, *Aloys Fischer (1950), Leben und Werk*, Tomo I, Múnich, Bayerischer Schulbuch-Verlag.

<sup>8</sup> Acerca de los testimonios a este respecto cabe sobre todo mencionar, aparte de la biografía de Kreitmair, una carta de Aloys Fischer datada «Berlín, Sábado de Pascua, 1906», en la que se lee: «Partiré mañana al mediodía y estaré 4h en Brunswick. El domingo estaré en Gotinga con Husserl, de visita; luego, por la tarde, iré hacia Wurzburg». (Carta en el legado de Aloys Fischer en la Biblioteca Estatal de Baviera en Múnich, signatura Ana 345, D I) Vid. también F. Schumann (ed.) (1907), *Bericht über den II. Kongreß für experimentelle Psychologie in Würzburg*, Leipzig, p. XII y p. XIV, donde Fischer y Daubert fueron, respectivamente, registrados como participantes del Congreso.

<sup>9</sup> En la medida en que la ya mencionada hoja «Estética» puede de algún modo enlazarse con el texto aquí editado, y más aún, en que ha de ser considerada una preparación para él –antes bien que un reflejo posterior de dicho texto–, habría que señalar que, en ambas ocasiones, Husserl habla de la «compleción» de momentos sensuales en el objeto y pone de relieve que, estéticamente hablando, no estamos dirigidos hacia el «ser» del objeto, sino hacia la aparición (Hua XXIII, 145).

no solamente vivían en una ciudad que era centro de la vanguardia artística y que albergaba espléndidos museos con gliptoteca y pinacoteca, sino que, más todavía, provenían del círculo del destacado esteta de Múnich, Theodor Lipps, de cuyos numerosos escritos relevantes tan sólo cabe aquí mencionar su *Estética* en dos volúmenes (Hamburgo, 1903/1906)<sup>10</sup>. No es de sorprender, así, que Daubert y Fischer, al igual que la mayoría de sus amigos muniqueños<sup>11</sup>, guardaran un interés particular por las cuestiones estéticas<sup>12</sup>.

Johannes Daubert estudió originalmente (a partir de 1896) en Gotinga, donde también oyó al conocido historiador del arte Robert Vischer.<sup>13</sup> Posteriormente acudió a Leipzig para cursar un semestre, donde estudió con August Schmarsow<sup>14</sup>. Asimismo atendió en Múnich (a partir del semestre de invierno de 1898–1899) el curso de Lipps sobre Estética. Además de esto se ocupó del entonces verdaderamente prestigioso libro del escultor –y provisional residente de Múnich– Adolf von Hildebrand, *El problema de la forma en el arte figurativo* (1893), sobre el cual pronunció en 1899, en presencia del autor, una conferencia crítica ante los estudiantes de Lipps<sup>15</sup>. Cuando Daubert estudió de nuevo en Gotinga durante el semestre de verano de 1905 (esta vez con Husserl, docente allí desde 1901)

10 Bajo Lipps fueron escritas en Múnich, hasta donde se sabe, las siguientes tesis doctorales estéticamente orientadas: Paul Stern (1898), *Einfühlung und Assoziation in der neuern Ästhetik. Ein Beitrag zur psychologischen Analyse der ästhetischen Anschauung*, Hamburgo-Leipzig; Max Ettliger (1899), «Zur Grundlegung einer Ästhetik des Rhythmus», *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane* 22, pp. 161-200; Fritz Weinmann (1904), *Zur Struktur der Melodie*, Leipzig; Wolf Dohrn (1907), *Die künstlerische Darstellung als Problem der Ästhetik. Untersuchungen zur Methode und Begriffsbildung der Ästhetik mit einer Anwendung auf Goethes Werther*, Hamburgo-Leipzig; Paul Raft (1907), *Zur Ästhetik der Zahl*, Múnich; Hans Prinzhorn (1909), *Gottfried Sempers ästhetische Grundanschauungen*, Stuttgart; Rudolf Cahn-Speyer (1909), *Franz Seydelmann als dramatischer Komponist* (Leipzig, 1909); Theodor Conrad (1909), *Definition und Forschungsgehalt der Ästhetik*, Bergzabern; Wolfgang Martini (1910), *Die Grundzüge der Ästhetik des Heinrich von Stein*, Bayreuth; C. Fedeles (1911), *Versuch über Alisons Ästhetik. Darstellung und Kritik*, Múnich.

11 Aquí hay que señalar sobre todo a Moritz Geiger, cuyos trabajos sobre Estética se encuentran recogidos actualmente en el tomo editado por Klaus Berger y Wolfhart Henckmann (1976), *Die Bedeutung der Kunst. Zugänge zu einer materialen Wertästhetik*, Múnich, Wilhelm Fink Verlag. Ver ahí, particularmente, el informativo estudio “Moritz Geigers Konzeption einer phänomenologischen Ästhetik”, *Ibid.*, pp. 549-590.

12 Sobre la Estética Fenomenológica, ver Gabriele Scaramuzza (1976), *Le origini dell'estetica fenomenologica*, Padua, Editrice Antenore.

13 Entre otras cosas, escribió (1872) *Über das optische Formgefühl*, Leipzig; (1880) *Kunstgeschichte und Humanismus*, Stuttgart, y (1886) *Studien zur Kunstgeschichte*, Stuttgart.

14 Autor, entre otras obras, de las (1896; 1897; 1899) *Beiträge zur Ästhetik der bildenden Künste* en tres tomos, Leipzig.

15 En el legado de Daubert en Múnich (ver Eberhard Avé-Lallemant (1975), *Die Nachläß der Münchener Phänomenologen in der Bayerischen Staatsbibliothek*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, pp.125-138) se encuentran bajo la signatura Daubertiana A I 5 y A I 15, respectivamente, un boceto y el manuscrito de este discurso.

fue obvio para él que habría de acudir una vez más al seminario de Robert Vischer. Del entorno temporalmente próximo al manuscrito de Husserl aquí publicado hay dos reflexiones de Daubert, ambas de Febrero de 1906, que merecen mención. De ellas, una se intitula «Sobre la Filosofía del Impresionismo»<sup>16</sup>, mientras que la otra trata de la conciencia del valor (estético) a partir de Lipps<sup>17</sup>.

Adolf von Hildebrand también jugó un papel importante en la vida de Aloys Fischer, a quien más tarde se le conoció ante todo como pedagogo: Fischer se volvió tutor en la casa de Hildebrand en 1903<sup>18</sup>. Desde luego, sus intereses estéticos ciertamente no fueron despertados por primera vez allí; mas sin duda fueron fortalecidos. Ya en 1903, Fischer escribió su tesis doctoral –sometida a revisión por parte de Lipps–<sup>19</sup>, cuyo breve capítulo final («La relación entre la aparición sensual y el contenido estético de la obra de arte») propone la pregunta de si acaso un objeto dado se torna estético sólo una vez que en dicho objeto el espectador ha colocado ciertos sentimientos llevados de antemano a presentación por él mismo. Fischer opina que, para ello, no son sentimientos presentados, sino efectivamente vivenciados y colocados en el objeto, lo que se requiere. De un modo que hace recordar el comienzo del manuscrito de Husserl, dice él: “Los sentimientos, la vida empatizada, constituyen ante todo el objeto estético [...]. El objeto estético es una suerte de objeto fundado”<sup>20</sup>.

El manuscrito de Husserl no exhibe una conexión más cercana con los manuscritos daubertianos de febrero de 1906 arriba mencionados. En la línea general del pensamiento daubertiano se hallan cuando menos, empero, las bases del manuscrito; ello, en la medida en que ahí se distingue, en lo tocante al objeto, entre el material sensual primario y las interpretaciones de este material entretrejidas en la percepción. No obstante, ya la susodicha cita del trabajo doctoral de Fischer levanta la sospecha de que la influencia fischeriana en el manuscrito de Husserl es quizá la predominante. Esto se ve corroborado también por cuanto Fischer obtuvo, al cabo de un año, una cátedra en Múnich con un trabajo (inédito hasta la fecha) de título *Investigaciones sobre el valor estético*<sup>21</sup>. Uno puede suponer que durante la primavera de 1906 estaba él ocupado en la elaboración del

<sup>16</sup> Hoja de la ya antes mencionada compilación Daubertiana A I 15 que lleva el título «Estética» y contiene registros de los años comprendidos entre 1898 y 1912.

<sup>17</sup> Hoja de la recopilación Daubertiana A I 14.

<sup>18</sup> Gracias al influjo de Fischer el hijo más joven de Adolf von Hildebrand, el más tarde fenomenólogo Dietrich von Hildebrand, comenzó sus estudios de Filosofía en el semestre de invierno de 1906-1907, en la Universidad de Múnich.

<sup>19</sup> El *Rigorosum* tuvo lugar el 27 de febrero de 1904.

<sup>20</sup> Aloys Fischer (1905), "Über symbolische Relationen" (tesis doctoral de Filosofía), Múnich, p. 122.

<sup>21</sup> El mecanuscrito de este trabajo se encuentra en el legado de Fischer en la Biblioteca Estatal de Baviera.

primer capítulo de este trabajo. Este capítulo lleva ahora<sup>22</sup> el título de «El objeto estético», título que no se aleja demasiado del título del manuscrito de Husserl aquí publicado, «Objetividad estética»<sup>23</sup>. Es así que para el 17 de abril de 1906 Fischer, en primer lugar, habrá expuesto en Gotinga qué lo ocupaba de los problemas a ese respecto.

Ahora bien, en el capítulo inicial de su tesis Fischer no solamente retoma la cuestión de la disertación sobre la importancia de los sentimientos presentados y vivenciados para el objeto estético, sino que se ocupa asimismo de la cuestión de cuál es entonces el sentido de aquella (específica o concisa) «aparición» del objeto en la que, según una definición tradicional, debería encontrarse su carácter estético. Tras esta cuestión se halla la convicción de Fischer de que este contenido en ningún caso está fundado en sentimientos (por ejemplo, el placer) o en actos (de disfrute), sino que debe residir en el objeto mismo en cuanto portador del valor estético. El esteta, por lo tanto, debe, en primer lugar, «hacer fenomenología del objeto»<sup>24</sup>. Mas el objeto del que él se ocupa no es precisamente «el correlato del conocimiento puro» (o, como Fischer lo llama también, el «objeto objetivo» de la ciencia natural)<sup>25</sup>. Al igual que este es también él un derivado del «objeto ingenuo» de la experiencia vulgar<sup>26</sup>, aunque uno de otra índole. Dicho de manera positiva, el carácter estético es «un carácter total dado en sí mismo que aparece en el objeto»<sup>27</sup>, y, como aparición vivenciada tal, evoca los sentimientos estéticos (la «impresión») en nosotros.

Hay dos cosas a tener en cuenta aquí. Por un lado, que el objeto estético está esencialmente marcado por su modo de aparición. No depende del ser del objeto, y ni siquiera necesariamente de su qué (tal como Husserl sostiene en el manuscrito suyo aquí publicado), ya que, de lo contrario, como Fischer explica en su tesis doctoral, una pieza floral en la que «el

<sup>22</sup> Publicado bajo el título (1907) *Zur Bestimmung des ästhetischen Gegenstandes*, Múnich, como impresión parcial de la tesis de licenciatura. De aquí en adelante citado como *Gegenstand*.

<sup>23</sup> Temáticamente hablando le concierne también al mismo círculo el trabajo del estudiante de Husserl, Waldemar Conrad (1908), «Der ästhetische Gegenstand. Eine phänomenologische Studie», *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft* 3, pp. 71-118, 469-511, y (1909) 4, p. 400-455.

<sup>24</sup> Fischer, *Gegenstand*, p. 7. De acuerdo con una carta de Adolf Reinach a Husserl del 27 de Julio de 1906, el 11 de Mayo de 1906, es decir, solamente tres semanas después del acta de Husserl de su conversación con Daubert y Fischer aquí publicada, el fenomenólogo muniqués Theodor Conrad había pronunciado una conferencia sobre el «planteamiento de problemas en la Estética», «en la que él habló de los momentos de la belleza como de “algo en el objeto”» (citado en Kevin Mulligen (ed.) (1987), *Speech Act and Sachverhalt. Reinach and the Foundations of Realist Phenomenology*, Dordrecht-Boston-Lancaster, Martinus Nijhoff, p. 289. También para Conrad, por lo tanto, la Estética era en primer lugar fenomenología del objeto.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 29.

botánico puede contar los estambres sin una lupa» sería la obra de arte máxima<sup>28</sup>. Es crucial, eso sí, que un *valor* estético venga a aparición en la obra de arte. Y, por otro lado, que esta aparición es una vivencia. Esto, sin embargo, no quiere decir que los caracteres estéticos se resuelvan en vivencias, esto es, que en el fondo solamente sean caracteres psicológicos del individuo. Vivenciar el objeto, explica así Fischer, es un vivenciar real, en contraposición al mero mentar o al pensar en el objeto, aunque no al objeto estético mismo: vivenciar no quiere aquí decir «inherencia real al yo», sino «dación de sí mismo de un objeto»<sup>29</sup>. En conjunto, todo esto aclara por qué la expresión «fenomenología del objeto» no solamente no es contradicción alguna para Fischer, sino que, por el contrario, es una descripción precisa de su programa.

Como fenomenología, esto es, como estudio del contenido intencional de las vivencias, la fenomenología de Fischer, tanto como la de Johannes Daubert, sigue las *Investigaciones Lógicas* de Husserl. En esta obra las cuestiones estéticas apenas si fueron tocadas; su importancia para la estética fenomenológica reside, empero, en lo metódico. Esto es cierto, ante todo, respecto de la precisa delimitación del campo de investigación en contraste con todo intento psicológico de reducción de la esfera estética<sup>30</sup>, pero lo es también respecto de ella en contraste con todo intento naturalista de dicha reducción. Uno podría decir, sirviéndose de una terminología rastreable hasta Fechner, que la Estética Fenomenológica no es una estética deductivo-metafísica «desde arriba» (en el sentido de los hegelianos), pero tampoco una estética «desde abajo» (en el sentido de una estética empírica y aún sociológica). Quizá podría uno designarla, sirviéndose de una expresión de Ziegenfuss<sup>31</sup>, como Estética «desde adentro», por cuanto pretende ella describir las legalidades esenciales inmanentes del mundo estético. Con ello se rechaza toda reducción de la Estética, bien a la realidad externa o a la experiencia interna del artista, bien a la pericia de quien disfruta. Tal como sostiene Husserl en el manuscrito aquí publicado, ella no tiene que ver exclusivamente con fantasías arbitrarias o imágenes mnemónicas concomitantes.

Más todavía, las *Investigaciones Lógicas* son modélicas para la distinción entre Estética e Historia del arte, por un lado, y Estética y Teoría del arte, por el otro; ello, en total conformidad con que en dicha obra la Lógica fue fundada libre de toda contingencia antropológica. Y, ya por último, la obra

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>30</sup> Ver, por ejemplo, la tesis de Dauberts y Fischer del maestro de Múnich Theodor Lipps: «Die Ästhetik ist eine psychologische Disziplin». (Th. Lipps, «Ästhetik», en Paul Hinneberg (ed.) (1908), *Die Kultur der Gegenwart*, parte I, sección 6: *Systematische Philosophie*, Berlín-Leipzig, p. 351).

<sup>31</sup> Ver Wemer Ziegenfuss (1927), *Die phänomenologische Ästhetik nach Grundsätzen und bisherigen Ergebnissen kritisch dargestellt* (Tesis Berlin), Borna-Leipzig, Noske, p. 55.

de Husserl ha sido ejemplar para la descripción de las estructuras especiales de la vivencia estética y de su objeto específico. La Estética, la cual trata con estas dos áreas, no se interesa –así como Fischer lo ha enfatizado expresamente– por hechos empíricos, sino por objetualidades ideales, tal como sucede con la fenomenología husserliana de la significación en las *Investigaciones Lógicas*. En este sentido la Estética de Fischer, y de hecho la Estética Fenomenológica temprana en general (tal vez también la de Waldemar Conrad)<sup>32</sup>, es una empresa paralela a la fenomenología husserliana de lo lógico<sup>33</sup>.

Aunado a lo anterior, los primeros fenomenólogos, hasta Roman Ingarden, concuerdan con Husserl en que la Estética es una disciplina (fenomenológicamente fundada) de la Filosofía, y que se mueve, consecuentemente, en el plano de la cognición y de la reflexión<sup>34</sup>. De acuerdo con Husserl, la Estética está incluida en la Axiología, la cual conforma, al lado de la Filosofía Teórica y la Filosofía Práctica, la tercera sección de las ciencias filosóficas en su totalidad. Su objeto son los valores, así como de la teoría lo son las cosas, y de la práctica, los bienes<sup>35</sup>. Husserl mismo, en las *Investigaciones Lógicas*, ha examinado los objetos con un interés lógico-teorético, ante todo. En consecuencia, Fischer puede aseverar en su tesis de doctorado que «el objeto fenomenológico de la Ética y el de la Estética» habían sido hasta entonces desatendidos, razón por la cual se dio así él además a la tarea de estudiar las legalidades ideales, «a las que Ética y Estética, no menos que la Lógica, buscan conocer»<sup>36</sup>.

Es también común a la Estética Fenomenológica temprana que concibe ella a la Estética, para citar así de nuevo a Fischer, «como ciencia de valor fenomenológico»<sup>37</sup>. También para Theodor Conrad, por ejemplo, es «el punto de vista estético [...] un punto de vista del valor»<sup>38</sup>, y la Estética, «en consecuencia, una ciencia del valor»<sup>39</sup>. Lo que constituye el valor estético

<sup>32</sup> Waldemar Conrad, quien estudió en Gotinga con Husserl, no está, por cierto, relacionado (y no debe confundirse) con el muniqués Theodor Conrad.

<sup>33</sup> Ver acaso también la tesis doctoral de Theodor Conrad (1909), *Definition und Forschungsgehalt der Ästhetik*, Bergzabern, Schmidt, p. 9, nota al pie: una «doctrina esencial del objeto artístico» es la imprescindible «ciencia preparativa» para toda investigación del valor estético de ese objeto. Pues los objetos le conciernen al ámbito estético «sólo hasta allí donde son portadores de valor estético» (p. 45).

<sup>34</sup> Fischer, *Gegenstand*, p. 3: «Ni aun el conocedor de buen gusto es ya por ello un esteta [...]. La Estética comienza con la reflexión sobre vivencias tales como las que tienen lugar en quien disfruta».

<sup>35</sup> Ver Karl Schumann (1988), «Husserls Idee der Philosophie», *Husserl Studies* 5, p. 242.

<sup>36</sup> Fischer, *Gegenstand*, p. 8.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>38</sup> Th. Conrad (1909), p. 43.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 49.

del objeto no es, empero, algo extrínseco respecto de él, sino un dato fenomenológico final que ha de ser inmediatamente captado. En este sentido ha enfatizado también Moritz Geiger la irreductibilidad del valor estético a hechos físicos (y a procesos físicos). El valor estético será intuido en el objeto siempre y cuando sea considerado en una actitud conveniente en la que se enlacen momentos de agrado y de placer. Es necesaria la significación del objeto vivenciada por un sujeto sin que, empero, el valor estético se resuelva en datos subjetivos. Debido a esto, Husserl declara, hacia el final de su manuscrito, que las vivencias en las que el valor del objeto es captado no son subjetivas y en tal medida accidentales, sino de algún modo exigidas por el objeto mismo (y, a final de cuentas, a través de una vía indirecta mediante tal objeto, por el artista).

En este marco general se incluye asimismo el manuscrito de Husserl aquí impreso. En cuanto fundamento pre-estético, el objeto estético presupone un objeto en el sentido ordinario del término; mas se constituye como estético únicamente cuando es experimentado como portador de ciertos valores. La transición desde el objeto como cosa sensualmente percibida hasta el objeto estético ocurre por medio de ciertas vivencias en las que la aparición de valores estéticos y el agrado consecuentemente provocado juegan un papel principal. El carácter estético de un objeto no se basa exclusivamente en una particularidad del objeto, natural o incluso artificial, que yace delante, ni tampoco en una cierta formación y configuración de vivencias subjetivas específicas (como fue el caso en la Estética Psicológica de Theodor Lipps). Se requiere, más bien, la coparticipación de la actitud subjetiva con ciertos rasgos del objeto en cuestión. La unidad de estos dos momentos puede romperse a lo sumo de modo provisional y por razones metodológicas.

Husserl resalta que la constitución del objeto estético es un proceso que se efectúa gradualmente como resultado de la percepción ordinaria de algo cosiforme, lo cual, después de todo, es, asimismo, y permanece siendo, el objeto estético<sup>40</sup>. Con esta estructura estratificada del objeto se corresponde una edificación estructurada de la vivencia en la que el objeto viene a aparición. Los objetos experimentados intuitiva o simbólicamente tienen valor estético debido tan sólo a este modo suyo de aparición y se constituyen sobre el fundamento de un complejo de contenidos primarios y de las excitaciones sentimentales ahí vinculadas, las cuales, por su parte, provocan estados anímicos e imágenes. Por ello el objeto estético solamente despliega la plenitud de sus caracteres y de sus valores en una vivencia compleja, en la que, a la par de los actos percipientes, los de sentimiento y los de fantasía desempeñan también un papel principal. En este sentido la objetividad que es simplemente experimentada ha de distinguirse asimismo de la objetividad que, por cuanto valuada, está estructurada de modo complejo.

<sup>40</sup> Ver asimismo *Ideen I*, § 111.

Pero también en el interior del objeto valuado inclusive puede distinguirse entre las estructuras artístico-estéticas a él peculiares y los valores que encarna o porta<sup>41</sup>. Así, como se ha dicho antes, ha distinguido Theodor Conrad entre un estudio de la esencia del objeto artístico y la Estética en sentido propio, siendo esta última la que se ocupa específicamente de los valores. Todavía Ingarden hablará de la necesidad de una investigación preliminar de la obra de arte que prescindiera de los valores<sup>42</sup>. Si es que en todo caso se puede hablar de una Estética husserliana, ello quiere decir, en el marco del manuscrito aquí publicado, que Husserl pretende establecer un equilibrio entre estos dos momentos de la reflexión estética. Para él, tanto la obra en cuanto tal como en su calidad de portador de valor están sujetas a discusión. Con todo, lo que falla en su caso es, por cierto, un momento que también fue negligentemente tratado por la otra tradición fenomenológica en Estética: el momento de la así llamada creación de la obra por parte del artista.

## 2. EDMUND HUSSERL, «OBJETIVIDAD ESTÉTICA»

### 1. La objetividad (teorética) fundante<sup>43</sup>

La presentación subyacente del objeto evaluado

a) complejión de los contenidos primarios  
 b) su significación, intuitiva o simbólica, o bien intuitiva y simbólica, con la que la presentación del objeto evaluado se constituye<sup>44</sup>.

a) el objeto evaluado intuitivamente presentado (artes figurativas predominantemente, aunque no exclusivamente).

b) presentado simbólicamente, o de modo predominantemente simbólico.

En el primer caso:

1. aparición primaria (complejo de las determinaciones de lo conocido

<sup>41</sup> En este sentido Ziegenfuss acertadamente distinguió, en su trabajo sobre *Die phänomenologische Ästhetik*, p.120, «dos rumbos para la consideración del objeto estético»: «Al precisar lo estético podría intentarse partir de su objetualidad particular o de su valencia peculiar».

<sup>42</sup> Roman Ingarden (1972), *Das literarische Kunstwerk*, Tübinga, Max Niemeyer, § 2.

<sup>43</sup> Ver Fischer, *Gegenstand*, p. 30: «El objeto estético es por su naturaleza uno fundado», esto es, puede, «por su naturaleza, ser dado él mismo sólo de manera mediata» (p. 29), a saber, sobre la base de un objeto dado conforme a la experiencia.

<sup>44</sup> Ver un manuscrito de Daubert de febrero de 1906 (Daubertiana A I 1, 41r): «Objeto como lo ya captado conceptualmente o lo que en términos de significación ha sido ya conformado: dado el material sensual; este está ya sujeto, empero, al percibir, y, en todo caso, al captar de ciertas formaciones». Y Fischer, *Gegenstand*, p. 51: al objeto estético le viene como presupuesto «lo visible e implicado en lo visible».

que le conciernen a la aparición, de la manera *como*. Matización.)<sup>45</sup>

2. aparición secundaria, impropia (aparición de los reversos)<sup>46</sup>

3. relaciones provocadas, pensamientos provocados, etc.

## II. CONSTITUCIÓN DE LA OBJETIVIDAD ESTÉTICO-AXIOLÓGICA

No solamente está ella constituida por el complejo de contenidos primarios (a), si bien esta complexión viene asimismo al caso en virtud de sus excitaciones de sentimiento. Aunado a esto viene a cuento b), esto es, la presentación por lados de la objetividad apareciente o teóricamente mentada. El asunto no se reduce, empero, a su *ser*, a aquello merced a lo cual ella es, *si* es que es; más bien, a *qué* es ella, aunque no simplemente a eso. Al contrario, se reduce a lo que ella «significa estéticamente». En concreto, a aquello debido a lo cual ella, precisamente al aparecer desde este y aquel lado y de esta y aquella manera, al provocar estos y aquellos pensamientos, estas y aquellas imágenes o sustitutos de imágenes, al provocar, sin aparecer intuitivamente siquiera, tales y tales pensamientos, e imágenes, o situaciones, etc.; a aquello debido a lo cual, decía, ella, apareciendo o dándose simbólicamente justamente así, trae a «aparición» este y aquel *valor*. Parece, por ende, que tanto para el presentar intuitivo como para el simbólico (por ejemplo, en el caso de la novela corta que leo, o<sup>47</sup> en el de muchas imágenes) el asunto no se reduce al objeto como tal, sino al modo de darse del objeto, a su «modo de aparición»<sup>48</sup>. No obstante que la aparición no aparece para nada cuando nos presentamos algo de modo simbólico, una *aparición* es sin embargo provocada en tal caso, y es a esto a lo que se reduce todo. El escritor me coloca en una cierta situación: una serenata ante el castillo, la Dulcinea saliendo a la balastrada, etc.<sup>49</sup>. Me da él un puesto de la situación, por la situación es despertada una cierta aparición, y esta aparición es provocada, si bien propiamente hablando no la tengo yo de modo intuitivo y pleno. Y lo que conlleva precisamente esa

<sup>45</sup> Ver Fischer, *Gegenstand*, p.11, nota al pie: «“aparición del objeto” es también un término ambiguo. Por él uno puede entender el complejo de datos de sensación, en la medida en que tal incluye momentos que sólo son inteligibles cuando los datos de sensación son aspecto de un objeto».

<sup>46</sup> Ver *Ibid.*, p.12: «A menudo, sin embargo, por la aparición del objeto uno no entiende esos datos de sensación, sino algo que, de modo más certero, debe ser llamado “objeto apareciente”. De suerte tal que, en nuestro ejemplo [de una camelia], el reverso de la hojas le pertenece, en todo caso, al objeto: es él el objeto apareciente, aunque solamente allí donde, fortuitamente, debido a nuestro punto de vista [...], vemos el reverso de las hojas».

<sup>47</sup> En el manuscrito, «ohne» en lugar de «oder».

<sup>48</sup> Al respecto de la cosa, ver Moritz Geiger (1928), «Zugänge zur Ästhetik»: «valor y desvalor estéticos [...] no le tocan a los objetos según sean dados como objetos reales, sino solamente según sean dados como fenómenos», en *Die Bedeutung der Kunst*, p. 274.

<sup>49</sup> Una escena semejante no aparece, por cierto, en el *Don Quijote*.

presentación, esa provocación de aparición: el sentimiento estético. Aunque desde luego no por sí sola, es ella el punto de irradiación para tales y tales estados de ánimo, pensamientos, etc., que, por su parte, confeccionan la objetividad estética, siempre y cuando esta complejión<sup>50</sup> de forma de presentación intelectual sea portadora de los sentimientos en los que el «valor» aparece.

Objetividad estética:

[a) el objeto que es presentado

[b) lo que el objeto provoca asimismo en cuanto a pensamientos, estados anímicos, pero que nada contiene aún de las valoraciones estéticas<sup>51</sup>

c) las valoraciones estéticas que el objeto funda con su halo b)<sup>52</sup>

Tenemos por consiguiente la objetividad que es evaluada en parte de por sí y en parte con el halo suyo<sup>53</sup> relevante para la valoración. Esto es lo que, en primera instancia, puede entenderse por objetividad estética; pero puede también entenderse la complejión de valores que aparece en la aparición de valor<sup>54</sup>, ya sea de por sí o bien equipolada con la objetividad en el sentido previo. Ambigüedad similar en el concepto de aparición como aparición estética.

Adviértase, además, la distinción entre la aparición de valor y el valor mismo. De estar yo en la toma estética de posición, de haber aprehendido el objeto tal como debo aprehenderlo (esto es, desde el lado, con el contenido significativo de tipo oculto, con el hálito<sup>55</sup> que despierta aquellos sentimientos estéticos que el artista quiere que sean despertados), aparecerá entonces para mí el objeto en uno y otro sentido.

Esto, empero, contiene toda clase de intenciones de valor impropias; yo disfruto el valor y lo vivencio, lo «admiro», ora más, ora de modo menos integral y «plenario». De ir tras los diversos rumbos, de perseguir las intenciones de valor y llevarlas gradualmente a cumplimiento, tendré yo el objeto axiológico, me aproximaré al ideal del darse pleno del objeto axiológico.

Adviértase también: el objeto estéticamente significativo o que está volviéndose significativo se edifica gradualmente por lo regular: el artista

<sup>50</sup> En el manuscrito, «Komplex» en lugar de «Komplexion».

<sup>51</sup> Ver Fischer, *Gegenstand*, p. 51: «lo objetual entra en cuenta [en el caso del objeto estético] como portador [...] de un estado anímico fundamental».

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 33: «Vemos más de las cosas que su aparición sensual, o cuando menos así lo creemos; y, estéticamente hablando, todo se reduce tan sólo a esta creencia, a esta ilusión».

<sup>53</sup> En el manuscrito, «seinem» en vez de «ihrem».

<sup>54</sup> Ver Fischer, *Gegenstand*, p. 43: en la obra de arte se manifiesta un mundo ideal de momentos estéticos.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p.17: una melodía banal puede recordarnos algo (por ejemplo un estado anímico de juventud): «la melodía misma está envuelta por el hálito de algo más que de su propio espíritu».

me coloca en una situación, más aún, me la da intuitiva o simbólicamente justamente de tal manera que un cierto valorar es provocado, el cual me da entonces, en el paso subsecuente, una dirección. Son provocadas tales y tales asociaciones, y con aquella cobra efectividad precisamente esa faceta que despierta ciertos estados de ánimo, pensamientos, etc., los cuales provocan una vez más nuevos «sentimientos de valor», y es así ejecutada una selección –en caso de preparación normal es una selección determinada–; con tal de que no lleguen objetividades a despertamiento, intuiciones con sentimientos, valoraciones, etc., que inhiben el propósito estético del artista no les permiten llegar a despliegue. No han de ser despertados sentimientos estéticos de toda índole, sino justamente estos, no todas las asociaciones estéticamente significativas han de ser despertadas, sino justamente estas: los que le conciernen al objeto y al valor estéticos unificados que la obra de arte ha de despertar.

En este sentido se movieron las conversaciones con Daubert y el Dr. Fischer durante su visita a Gotinga el 17 de Abril de 1906. En su mayor parte, estos pensamientos proceden de ambos amigos; sea lo que fuere, la conversación arrojó ahondamientos y agravamientos para nada irrelevantes.



# DIÁLOGOS





PEDRO ARRIAGA. DIÁLOGO CON MIRJA HELENA HARTIMO

PEDRO ARRIAGA DIALOGUE WITH MIRJA HELENA HARTIMO

Pedro Arriaga

ITESO-Universidad Jesuita de Guadalajara

jpedroaa@yahoo.mx

119

#### Resumen

Mirja Helena Hartimo es actualmente profesora en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Helsinki. Se especializa en fenomenología de las matemáticas y recientemente publicó su primer libro sobre el tema. La profesora Hartimo habla amablemente con el Acta Mexicana de Fenomenología sobre su libro y su obra en general.

Palabras clave: Lógica | Matemática | Hartimo | Fenomenología |

#### Abstract

Professor Mirja Hartimo is currently a University Lecturer in the Department of Philosophy in the University of Helsinki. She specializes in the phenomenology of mathematics and recently has published her first book on the subject. Professor Hartimo kindly agreed to talk with the Acta Mexicana de Fenomenología about her book and her work in general.

Key words: Logics | Mathematics | Hartimo | Phenomenology |

Dear professor Hartimo, I would like to begin by asking how and why you chose to study Husserl's philosophy.

What a nice question! I was passionately interested in issues like logic, reasoning, and rationality already in the very beginning of my studies. However, I had great difficulties in understanding how logic, as studied in analytic philosophy, relates to reasoning or rationality, and it seemed to me that people doing logic did not even care about such questions. I first thought that Wittgenstein could help me in this, but soon realized that he is not really into giving any *answers* to philosophical problems. In contrast, in phenomenology one seriously tries to say something about the phenomena as they are, hence it struck me as a very honest and prudent way of dealing with philosophical problems. Furthermore, since Husserl was originally a mathematician one could assume that he knew what it is about. But initially I had no idea where this quest would take me.

---

120

And, in the context of Husserlian phenomenology, what made you choose to concentrate on Husserl's relationship with sciences and humanities before analyzing his relationship with mathematics?

Hmmh, I don't think I really proceeded that way, but I gather you are referring to what I say in the foreword of my book. It all depends on how far back one goes in what I have done. I wrote my dissertation on early Husserl's view of mathematics. So I started my study of Husserl by trying to understand what he said about mathematics in the late 19<sup>th</sup> century. My dissertation was very limited in terms of Husserl's more general approach. But you know, in academic philosophy, at first you have to narrow down your interests to come up with anything at all. So only much later, after having published several papers on Husserl's view of mathematics I started to formulate a picture of his view of science in general and thought about writing a book on this topic. Then this started to appear far too expansive so that in order to publish something I had to narrow down my interests to Husserl's views on mathematics, which I was most comfortable with to begin with.

Talking about your book, I find it particularly interesting your intention to articulate Husserl's historical-scientific context with his current philosophical relevance. Was this a challenge or an advantage in the development of the book's argument? And, what has been the greatest lesson you have found in this articulation?

I think that looking at Husserl's philosophical claims against the backdrop of his historical-scientific context was valuable in bringing home the idea that phenomenology is a method rather than a fixed doctrine of any kind. So, phenomenology of science and mathematics grows and develops to-

gether with these disciplines. Husserl's remarks show how he was always more interested in what his colleagues were trying to achieve rather than what they in fact managed to accomplish. This was of course an advantage to the book's overall argument as it showed how his statements about logic and science are descriptions about the scientists' goals rather than descriptions of what they are doing. This is the point of Husserl's natural *Besinnung*, and hence it shows how Husserl actually carries out what he preaches in the introduction to *Formal and Transcendental Logic*. The challenge was, as always with Husserl, to actually make sense of some of Husserl's remarks.

I believe that a central issue in your book is your interpretation of the *Besinnung* concept, because you assert that for Husserl, *Besinnung* is a method to build a relationship with the mathematician's labor, and then, this would be useful for a phenomenology of mathematics. However, in *Transcendental and Formal Logic*, Husserl seems interested mostly in using *Besinnung* as a general method to introduce transcendental phenomenology in general. According to your conception, how is it possible to reconcile these two uses of *Besinnung*?

---

 121

This is a great question! I think it is perfectly possible, in fact necessary, to reconcile these two uses of *Besinnung*. In *Formal and Transcendental Logic* Husserl follows the path from science to transcendental phenomenology (as opposed to e.g., the Cartesian approach or the way via psychology). So, to do so, one first has to find out what science is. For this reason Husserl first sets out to find out what mathematics is for the mathematicians, "according to their living intentions," with natural *Besinnung*. In the second part of the book, Husserl starts to inquire into transcendental conditions of possibility of this account. This then takes him to transcendental *Besinnung* and general problems of transcendental phenomenology. For short, if you want to take the path from the sciences to the transcendental phenomenology, you just first have to engage in natural *Besinnung* after which you can engage in its transcendental reflection – how else could you do it? But note that this is a somewhat simplistic way of putting it: for Husserl these two tasks are intertwined, so the transcendental reflection guides the natural *Besinnung*, too. I try to make this relationship clearer in my latest publications.

One of the reiterated ideas about *Besinnung* in your book is that Husserl is close to Penelope Maddy's naturalist position, because they both take the scientific practice as a starting point, contrasting it with the objectives she proposes. Don't you think Husserl is very close to some pragmatic positions on this regard?

Well, yes, I think that there are similarities between e.g., Peirce and Husserl in this regard. Maddy articulates her position interestingly so that it is easy to distinguish between the naturalist approach and the empirical metaperspective of the Second Philosopher. This makes her view easy to deal with, because the Husserlian phenomenologists replaces the empirical

metaperspective with a transcendental one. Many pragmatists have transcendental aspects often mixed with some philosophy-first metaphysical claims, which makes them less easy to compare to. For example, Peirce has non-phenomenological, metaphysical claims combined with his view of math. I wonder which pragmatists you have in mind?

You point out the fact that Husserl separates from Maddy, since he proposes a transcendental philosophy. How do you perceive Husserl's place in the contemporary philosophy of mathematics in which, I believe, not many are in favor of a transcendental position?

Oh yes, I think people in contemporary philosophy of mathematics do not really know what is meant by the transcendental position as how Husserl has it, and the term 'transcendental' can acquire quite strange meanings in some other contexts. But if they are good philosophers, they will not stop at the term, but will find out what it means. Then they may also find out that it is not anything particularly magical or nebulous, and that it may indeed be interesting for their own approach. The phenomenologists have a bit of the same problem in hating "naturalism" without paying attention to what the term refers in its context. Mathematical naturalism is not reductive about abstract ideas and goals. But in general, I think phenomenology is very useful for philosophy of mathematical practice, and I think many people working on such issues should find Husserl's approach congenial. In that regard, Husserl was hundred years ahead of his time: he did not even try to come up with philosophy-first foundationalism like Frege, Brouwer, and so on. He wanted to analyze "the living intentions of the mathematicians" of his time, and hence his project is about philosophy of mathematical practice that is increasingly popular these days. The commentators' apriori normative views about what mathematics and science should be and the consequent attempts to force Husserl into a foundationalist straight-jacket are, in my view, the reason for people to think that he has nothing particularly fruitful to say about mathematics or science in general. Husserl should not be approached like that – he is a phenomenologist, out to describe what the scientists think science should be together with the transcendental clarification and critique of this.

Finally, I would like to ask you about your current work and its direction. What are you working on now and which is your current research project?

I just finished writing a booklet on Husserl's philosophy of mathematical practice, invited for the Cambridge Series of Elements in Philosophy of Mathematics. I try to clarify many of these discussed issues in it. Next, I plan to work on Carnap. I am interested in a kind of Enlightenment "voluntarism" that characterizes Carnap's view and to some extent can also be found in later Husserl.

Is there something else you would like to add?

What I say above sounds rather simplistic and straightforward. For references, subtlety, and arguments, please, consult what I have published. But other than that I wish to thank you very much for your interest in my views and the chance to clarify some issues – I am very much flattered by it.

Thank you so much for your time.



Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de investigación filosófica y científica

---

Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de Investigación filosófica y científica, Año 8, No. 6, Enero de 2024.  
Publicación anual editada por la Universidad Autónoma del Estado de México; Instituto Literario 100, Colonia Centro, Toluca, Estado de México. C.P 50000 Tel. 722 26 2300 mvenebram@uaemex.mx  
Editor responsable: Marcela Venebra Muñoz.  
Última actualización WebMaster: El Reino de este Mundo. Enero de 2024  
ISSN: 2448-8941

Edita: Universidad Autónoma del Estado de México  
Instituto Literario No. 100, CP 50000